

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID (UCM)

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA Y DE LA ADMINISTRACIÓN III

PROGRAMA: DOCTORADO EN ESTUDIOS IBEROAMERICANOS



TESIS DOCTORAL:

“REIMAGINANDO” LA NACIÓN EN HONDURAS: DE LA “NACIÓN HOMOGÉNEA” A LA “NACIÓN PLURIÉTNICA”. LOS NEGROS GARÍFUNAS DE CRISTALES.

AUTOR:

JORGE ALBERTO AMAYA BANEGAS

DIRECTOR DE TESIS:

DR. HERIBERTO CAIRO CAROU

*¿Qué es... la supuesta "esencia" nacional"
sino un mestizaje de encuentros entre
lo indígena, lo europeo y lo africano?
Carlos Fuentes, escritor mexicano.*

Canción garífuna al hondureño:

*Blanco wai, dejame entrar, dejame entrar
connacional.*

Blanco: ¿De dónde vienes?

¿Dónde estabas?

¿Quién eres tú?

Garífuna: Soy hondureño

de nacimiento

dejame pasar

dejame pasar.

*(Loubavagu o El otro Lado Lejano, Obra teatral-
musical garífuna de Rafael Murillo Selva).*

Sügüti yebe Mitch po wabaruwaguonnadiwa

(A pesar del Mitch, seguimos adelante)

Aurelio Martínez

Cantautor garífuna hondureño

ÍNDICE

CONTENIDO.....	PÁGINA
I) DEDICATORIA	7

II) AGRADECIMIENTOS	8
III) INTRODUCCIÓN	11
IV) DISEÑO DE INVESTIGACIÓN	36
A) Planteamiento del problema.	36
B) Metodología.	45
C) La muestra de la población.	53
CAPÍTULO I	55
MARCO TEÓRICO:	
LA NACIÓN, EL GRUPO ÉTNICO Y LOS ESTUDIOS SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS EN AMÉRICA.	
1) EL ESTADO-NACIÓN.	56
A) El Estado moderno.	56
B) Poder y territorialidad del Estado-nación.	59
2) LA IDEA DE NACIÓN.	62
A) El debate entre las corrientes de la “nación cívica” y la “nación cultural”.	62
B) La idea moderna de nación: los precursores del pensamiento contemporáneo de la nación.	71
C) La idea de nación en el marxismo. El debate de la “cuestión nacional”.	73
D) Las aproximaciones teóricas recientes sobre la idea de nación.	80
3) LA “IDENTIDAD ÉTNICA” Y EL PROBLEMA DE LAS “NUEVAS IDENTIDADES ÉTNICAS”.	97
A) El concepto de etnia.	98
B) La identidad étnica.	103
C) El fenómeno de las “Nuevas identidades étnicas”.	108
4) LOS ESTUDIOS ACADÉMICOS SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS EN AMÉRICA.	118
A) Los primeros enfoques hacia el estudio de los negros.	118
B) Los nuevos enfoques sobre el estudio de los negros y el surgimiento de la “investigación latinoamericanística” sobre los negros.	122
C) La investigación académica sobre los negros garífunas en Estados Unidos y Europa.	131
D) La investigación académica sobre los negros garífunas en Honduras.	141
5) “REPENSANDO” EL ESTADO, LA NACIÓN Y EL GRUPO ÉTNICO.	144
A) La nación como “Comunidad imaginada”.	144
B) Los conceptos de “nación homogénea” y “nación pluriétnica”.	148
CAPÍTULO II	155
LA “IMAGINACIÓN” DE LA NACIÓN EN HONDURAS: EL PROYECTO DE “NACIÓN HOMOGÉNEA” Y LA “INVISIBILIDAD” DE INDÍGENAS Y NEGROS.	
1) EL PROCESO DE “IMAGINACIÓN” DE LA NACIÓN EN HONDURAS.	156
A) La idea de nación en la “ <i>intelligentsia</i> ” hondureña.	156
B) La nación como proyecto económico.	207
C) La “imaginación” de la nación en el siglo XIX: creación de símbolos nacionales (la bandera, el escudo) e invención de tradiciones (estatuaría, culto a los héroes, fiestas cívicas, e “historias nacionales”).	217
D) La “imaginación” de la nación en el siglo XX: invención de otras “representaciones” de la nación (el Himno Nacional, el árbol nacional, la flor nacional, el ave nacional, el mamífero nacional, el mapa y el Museo Nacional), la exaltación del discurso sobre el mestizaje (español-indígena maya) y de la “nación mestiza” y el racismo contra los negros.	248
2) EL APOORTE DE LAS MANIFESTACIONES POPULARES EN LA CONFORMACIÓN NACIONAL EN HONDURAS.	278
A) La “imaginación” de la nación a través de las artes.	278
B) La participación de otras manifestaciones populares en la edificación de la nación en Honduras: la nación en las “representaciones” del folklore (música, danza, artesanías) y la creación del apelativo de “Catrachos” para designar a los hondureños en la región centroamericana.	286
C) Las contribuciones de la “religiosidad popular” en el forjamiento de la conciencia nacional en	

Honduras.	290
D) La aportación del deporte en la conformación de la nación en Honduras: el fútbol como una de las pasiones nacionales de los hondureños.	299
3) LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE “CIUDADANÍA” Y EL PROYECTO DE “NACIÓN HOMOGÉNEA” EN HONDURAS: LA INVISIBILIDAD DE INDÍGENAS Y NEGROS.	310
A) Primera fase de la construcción ciudadana: 1821-1839. La incorporación ciudadana de indígenas y negros.	312
B) Segunda fase de la construcción ciudadana: 1839-1940. Las restricciones a la ciudadanía de los sectores marginales (indígenas, negros, mujeres e iletrados).	323
C) Tercera fase de la construcción ciudadana: 1940-1994. Las políticas “Indigenistas” y la aspiración de integrar a los grupos étnicos a la nación.	331
D) Cuarta fase de la construcción ciudadana: 1994 al presente. La aprobación del Acuerdo Presidencial N° 0719-EP y el reconocimiento de la “nación pluriétnica” por parte del Poder Ejecutivo del Estado de Honduras.	337
CAPÍTULO III	
LOS NEGROS GARÍFUNAS. SU ORIGEN Y SITUACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA SOCIEDAD HONDUREÑA ACTUAL	351
1) CONTEXTO ÉTNICO EN EL ÁMBITO LOCAL, NACIONAL Y REGIONAL DE LOS NEGROS GARÍFUNAS DE HONDURAS	352
A) Situación de los grupos étnicos de Honduras en la actualidad.	
B) Descripción general del Departamento de Colón.	352
C) Caracterización general de la comunidad en estudio: La ciudad de Trujillo y el Barrio garífuna de Cristales.	362 366
2) CARACTERIZACIÓN GENERAL DEL PUEBLO NEGRO GARÍFUNA DE HONDURAS	
A) Población garífuna actual y ubicación geográfica.	380
B) Antecedentes de la presencia histórica de pueblos negros en Honduras: los negros esclavos, los negros ingleses o creoles y los miskitos.	380 387
C) Origen étnico y marco histórico de los negros garífunas de Honduras. La “etnogénesis” de un pueblo libertario.	410
D) Los negros garífunas y la nación hondureña: la perceptible “visibilidad” de los negros a través de la historia.	430
CAPÍTULO IV	
LA IMAGEN DE LOS NEGROS GARÍFUNAS: DE LAS NARRATIVAS COLONIALES A LAS “CONTRANARRATIVAS” DE LA “INTELLIGENTSIA GARÍFUNA”.	451
1) LA MIRADA DE LOS EUROPEOS Y MESTIZOS.	
A) Los informes de los viajeros y cronistas del periodo colonial.	456
B) Los viajeros del siglo XIX.	456
C) Los viajeros y estudiosos del siglo XX.	465
D) La imagen de los garífunas en el género del ensayo en Honduras.	483 487
2) EL DESARROLLO DEL MOVIMIENTO ÉTNICO HONDUREÑO, LAS ORGANIZACIONES SOCIALES NEGRAS GARÍFUNAS Y EL SURGIMIENTO DE LAS “NUEVAS IDENTIDADES ÉTNICAS”.	494
A) Antecedentes históricos del movimiento étnico latinoamericano. Del “Indigenismo” al “Indianismo”.	495
B) El movimiento negro latinoamericano.	
C) La aparición del movimiento indígena hondureño. Del “Indigenismo” al movimiento “Indianista”.	510
D) La plataforma de lucha de la etnicidad negra-garífuna: la organización del movimiento negro hondureño.	524 532
3) LAS INVESTIGACIONES RECIENTES DE LA “INTELLIGENTSIA GARÍFUNA”. LA REAFIRMACIÓN DE LAS “CONTRANARRATIVAS” GARÍFUNAS.	546
A) Las “contranarrativas” garífunas de los intelectuales académicos.	
B) Las “contranarrativas” garífunas de los intelectuales étnicos.	549 558
CAPÍTULO V	
LA IDEA DE NACIÓN EN LOS NEGROS GARÍFUNAS DE CRISTALES, TRUJILLO: LA TRANSICIÓN DE LA “NACIÓN HOMOGÉNEA” AL RECONOCIMIENTO DE UNA “NACIÓN	561

PLURIÉTNICA”.	
1) ORGANIZACIÓN ÉTNICA, “REINTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA” Y LA IDEA DE NACIÓN EN LOS NEGROS GARÍFUNAS DE HONDURAS.	562
A) La pertenencia a la comunidad y la estructura familiar.	
B) La idea de nación en los negros garífunas de Honduras.	563
2) EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE LOS NEGROS GARÍFUNAS DE HONDURAS. LA TRANSICIÓN DE LA “NACIÓN HOMOGÉNEA” A LA “NACIÓN PLURIÉTNICA”.	570
A) La lucha garífuna en las esferas educativa y lingüística: las demandas de educación y la conquista de una Educación Bilingüe Intercultural (EBI).	603
B) Las luchas por la salud. Las reivindicaciones garífunas por asistencia sanitaria eficiente y el reconocimiento de un enfoque de salud intercultural.	605
C) La lucha garífuna por el territorio.	631
D) La lucha por los derechos políticos y la igualdad de oportunidades.	665
3) MANIFESTACIONES CULTURALES DE LA (RE) CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA GARÍFUNA.	685
A) El “autorreconocimiento” como “negros”.	699
B) La situación de la religión en las comunidades garífunas: la irrupción de la “Pastoral Nacional Garífuna” y las transformaciones en la práctica religiosa de las últimas décadas.	700
C) La reproducción de símbolos e imaginarios garífunas: la creación de la bandera y el escudo de la etnia garífuna.	703
D) ¿Saben quién llegó? ¡Banda Blanca! el éxito e internacionalización de la música, danza garífuna.	714
E) El apogeo de las artes garífunas y su contribución a la “cultura nacional”.	719
4) REPRESENTACIONES CONTRADICTORIAS DE LA IDENTIDAD GARÍFUNA EN HONDURAS.	727
A) Los garífunas como “Patrimonio de la Humanidad”.	733
B) La elección de una “Miss Honduras” garífuna y el racismo mestizo.	735
CONCLUSIONES	739
ANEXOS	
ANEXO 1	755
ACUERDO PRESIDENCIAL N° 0719-EP.	756
ANEXO 2	
DECRETO N° 70-96.	760
ANEXO 3	
ACUERDO ENTRE LOS REPRESENTANTES DE LA COORDINADORA NACIONAL DE ORGANIZACIONES NEGRAS DE HONDURAS (CNOH) Y LA COMISIÓN PRESIDENCIAL, CON OCASIÓN DE LA “PRIMERA GRAN MARCHA PACÍFICA DEL DÍA ONCE DE OCTUBRE DE 1996”.	761
ANEXO 4	
TERRITORIOS OTORGADOS A LAS COMUNIDADES GARÍFUNAS POR PARTE DEL ESTADO DE HONDURAS: 1993-2001.	764
ANEXO 5	
ESCUDO GARÍFUNA.	765
ANEXO 6	
ENCUESTA.	766
ANEXO 7	
PORTADA DEL AUDIO-CASSETTE DEL “HIMNO NACIONAL” DE HONDURAS EN LENGUA GARÍFUNA.	774
BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES UTILIZADAS	775

I) DEDICATORIA

A mis “viejitas” de manos hacendosas, mi madre Lupita y mi abuela Chepita.

A mi pandilla de hermanos, Raúl Antonio, José Roberto, Carlos Omar, Irma Grissel, Oscar Javier, Dolores Maritza, Darwin Oswaldo y Yolanda (“Mucha gente”).

A la memoria de mi viejo, Raúl Antonio (QDDG), el mejor “cuentero” de Cantarranas, y desde luego, a todos mis amigos garífunas, quienes con sus luchas, pero también con sus risas, todavía hacen de Honduras una tierra de esperanzas.

II) AGRADECIMIENTOS

La culminación de un trabajo tan arduo e intenso como una tesis doctoral no sería una realidad sin el desinteresado apoyo y afecto de un sinfín de personas invaluable, por eso, deseo agradecerles el aliento y cariño que me han prodigado en estos años. En primer lugar, deseo reiterar mi gratitud a mi Director de tesis, **Dr. Heriberto Cairo Carou**, por todos los consejos, amistad y orientación académica que ha compartido conmigo a lo largo de estos últimos tres años. Además, mi gratitud es extensiva a los profesores María Nieves Pinillos, María González Encinar, Esther del Campo, Fernando Harto de Vera, Xavier Arrizabalo, Tomás Calvo y Secundino González, por sus acertadas y gratificantes enseñanzas.

Asimismo, quiero agradecer a la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), que me concedió un permiso para poder terminar mi tesis en España; especialmente, agradezco a mis colegas de la Dirección de Investigación, German Moncada, Mario Alas, Russbelh Hernández, Bessy Hernández, Margarita Suazo, Dania Orellana, Marinita Chávez y a Julita. A la vez, quiero recalcar las muestras de amistad al Rector, Ramón Ulises Salgado, así como a los compañeros Erwin, David Marín, Soledad, Geovanny, Dagoberto, Chayo, Medinita, Toño Cruz y al “primo” Carlos Brune.

También, quiero subrayar mi gratitud a Fanny Pinto y a su familia, porque siempre han creído en mi trabajo y eso ha sido un estímulo para terminar esta tesis. Asimismo, reconozco las muestras de amistad de Yadira Eguigure y toda su familia, así como de mis amigos y compañeros Marlon, Tony, Carlos, Guillermo, Rolando, Omar, Irina, Irma, Nelson, Ventura y desde luego a Adriana Yu-Shan y sus hijas Maya y Coqui. No puedo dejar de mencionar el cariño de Karen y de mis “compadres” Karla y Walter, así como de sus hijitos, mis queridos “ahijados”.

Del mismo modo, no dejo de valorar las enseñanzas de mis profesores de historia, Ramón Oquellí, Mario Argueta, Mario Felipe Martínez, Laura Gálvez, Ledin Torres, Rodolfo Pastor Fasquelle, Fernando Cruz, Ramón Fletes, Sucelinda Zelaya, Marielos Mendoza, Ricardo Urquía, Virgilio Maradiaga, Gustavo García y, en

general, de mis ex compañeros de carrera, pero en especial, quiero resaltar el incentivo que me ha expresado doña Leticia de Oyuela, quien me enseñó a comprender y combatir desde la historia.

Reconocimiento especial merecen mis amigos y amigas en España, quienes me ayudaron a suplir el cariño de mis familiares en Honduras, y por tanto, me hicieron más acogedora la estadía en este lado del “charco”, por ello, muchas gracias a Pilar, Carlos, Ronal, Pablo, Richard, Mery, Mélida, Maura, Beatríz, Anita, Hilda, Edwin, José, Wendy, Pamela, Lesly, Klaus, Lourdes, Íñigo, Noelia, Adita, Sandra, Magda, Erwin, Estela y a Teresa y toda la familia Monzón.

Infinitas gracias también a mis amigos garífunas, Hilda, Julio, Raquel, Soochilh, Nahún, Céleo Álvarez, así como a mis “compadres” y amigos de Cristales, Esly, Lorena, Erlyn, Pablo, Payayo y su familia, la “comadre” Lala, Margarita, Lidia, Karla, Casimiro Loredó, Zulma, Nelly Martínez, Santiago Ruíz, el “periodista” Beneddit y por supuesto, a la “seño” Telma Gotay y a su familia. Sin el apoyo proporcionado por todos ellos este trabajo simplemente no existiría.

Finalmente, quiero dejar constancia de mi enorme agradecimiento a la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), que me concedió una beca para cursar y terminar mi doctorado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología en la Especialidad en Estudios Iberoamericanos. Mi deuda con la AECI durará el resto de mi vida, ya que además del apoyo en la dotación económica, su respaldo también fue extensivo a la parte emocional y logística, sobre todo por la extraordinaria ayuda que me dispensaron en la Biblioteca Hispánica, cuyo personal se mostró continuamente dispuesto a colaborar en la búsqueda de información para mi tesis. Por último, quiero agradecer al resto de mi familia: sobrinos, sobrinas, tíos, tías, primos, primas, cuñados, cuñadas, así como a Dios y a las personas que creen en mi trabajo.

III) INTRODUCCIÓN.

En el verano de 1999, tras haber culminado mis cursos en el doctorado de Estudios Iberoamericanos en la Universidad Complutense de Madrid, retorné a Tegucigalpa para reintegrarme a trabajar en la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), específicamente a la Dirección de Investigación; ahí, además de realizar labores de investigación y docencia, también me animaron a abordar una línea investigativa con los grupos étnicos del país, los cuales, desde la década de los 80 habían iniciado una lucha social frente al Estado con la finalidad de reclamar por sus derechos y por el reconocimiento de una “nación pluriétnica” en el país. La oportunidad de adentrarme en el estudio de las etnias hondureñas se presentó cuando la Dirección de Investigación recibió la propuesta de la Organización Panamericana de la Salud (OPS) para realizar una investigación sobre el proceso de articulación entre la medicina tradicional garífuna y la medicina oficial o institucional. Así, a mediados del año 2000, mi colega Russbelh Hernández y yo emprendimos el estudio en el municipio de Santa Fe, en el departamento de Colón, con lo cual, entablé mi acercamiento tanto profesional como afectivo con los negros garífunas de Honduras.

Posteriormente, esa primera experiencia me sirvió para continuar realizando otros estudios sobre la etnia, ya que la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO) de Honduras, la organización negra más importante del país, me contrató como consultor para llevar a cabo tres investigaciones más entre el 2001 y el 2002. Fundamentalmente, estos trabajos me hicieron percibir no solamente el grado de organización que los garífunas han alcanzado en las últimas dos décadas, sino también, y esto es lo más importante, las conquistas que han obtenido a través de la lucha emprendida por las organizaciones sociales, tanto las de ámbito nacional como local, es decir, los “Patronatos Comunes”, las organizaciones de base, las organizaciones culturales y otras más.

En efecto, la lucha conjunta que han encabezado los negros e indígenas hondureños en los últimos años, además de reivindicar la asistencia del Estado en temas como la educación, la salud y la dotación y ampliación de territorios, también reclama ardorosamente por el reconocimiento jurídico de una “nación pluriétnica” y

multicultural en el país, desafiando por ende el tradicional proyecto de “nación homogénea” difundido por el Estado hondureño desde el siglo XIX. De este modo, a partir de 1992, cuando el movimiento étnico estaba en su efervescencia más notable, fue cuando se empezaron a perfilar evidentes cambios en este sentido, sobre todo cuando se logró conformar la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), que aglutinó a las federaciones indígenas y negras en derredor de una plataforma unificada de lucha ante el Estado-nación. Desde entonces, iniciaron una estrecha alianza con las organizaciones tradicionales como sindicatos, obreros, campesinos y docentes, y mediante una serie de estrategias de lucha como las famosas “Peregrinaciones”, además de marchas, huelgas, tomas de carreteras, plantones y huelgas de hambre, han desplegado una lucha social en demanda de sus derechos sociales, económicos, políticos y culturales.

Este activo protagonismo de las organizaciones indígenas y negras del país les ha revelado como una nueva fuerza política, ya que tanto el Estado como la comunidad internacional, han reconocido a estos movimientos como nuevos actores a ser tomados en cuenta en las agendas de discusión política. De ahí que algunos autores definan a este fenómeno como el resurgimiento de “nuevas identidades étnicas” en Latinoamérica, ya que nunca antes, el Estado había considerado a las etnias en sus políticas nacionales en condiciones de igualdad, y más bien, siempre se intentó “integrar” a los indígenas, y muy marginalmente, o casi nunca a los negros, dentro del Estado-nación.

El tema de la formación de la nación y del nacionalismo en Latinoamérica ha generado en las últimas décadas una serie de debates y revisiones teóricas debido a la trascendencia que dicho fenómeno presenta en la región, sobre todo por la sempiterna injerencia que han tenido las potencias industrializadas en la zona, principalmente por parte de Inglaterra en el siglo XIX y por los Estados Unidos en el XX.

En este sentido, para entender el proceso de “imaginación” de la nación en Honduras, es preciso reseñar la manera en que se desarrollaron los acontecimientos

históricos que condujeron a la emancipación de los territorios americanos que pertenecieron al Imperio español durante la colonia, sobre todo para poder determinar el papel que jugaron las “*intelligentsias*” criollas en la formación de toda una ideología nacionalista que pretendía promover las nuevas identidades nacionales y la idea de nación en las masas conformadas por los indígenas, negros y castas.

Los procesos de independencia de la región, generalizados casi todos a principios del siglo XIX -con la excepción de Cuba, Puerto Rico y Panamá, que alcanzaron su independencia en el ocaso de esa centuria-, representaron quizás uno de los hechos más significativos en la historia de Latinoamérica, ya que marcaron la búsqueda de un proyecto propio de nación. La libertad alcanzada por las nuevas “repúblicas”, posibilitó un primer intento de pensar la nación y la ciudadanía. Los incipientes Estados-nación surgidos de la independencia comenzaron a partir de entonces su largo e interminable recorrido de construcción de la nación y de las identidades nacionales.

La razón anterior provocó que estos nuevos países, generados en las luchas independentistas, hayan experimentado primero la creación del Estado antes que la nación y las conciencias nacionales. En efecto, como señala François Chevalier, en Latinoamérica, “ [...] *En muchos países nacidos más o menos prematuramente de las guerras de independencia, el Estado por rudimentario que fuese, pudo preceder a la nación como herencia de la administración colonial*”¹. Esta afirmación, como se verá más adelante, concuerda con las vertidas por Hobsbawm y Gellner en el sentido que “son los Estados los que crean naciones y no a la inversa”. En general, nosotros estamos de acuerdo con estas premisas, aunque evidentemente aceptamos que también ya antes de la independencia brotó algún germen de carácter nacionalista que condujo a las élites criollas a impulsar los movimientos de emancipación de España.

¹ Chevalier, F., *América Latina: de la independencia a nuestros días*, Barcelona, Editorial Labor, Colección Clío, 1983, Pág. 315.

Los estudiosos del tema de la independencia hispanoamericana han reconocido diferentes causas internas y externas que precipitaron dicho acontecimiento. Por ejemplo, David Brading, autor de la obra *“Los orígenes del nacionalismo mexicano”*², uno de los trabajos más serios sobre la emergencia de la nación en el contexto de un país latinoamericano, sostiene que el origen de “la conciencia del ser mexicano” se formó a lo largo del periodo colonial, merced a una serie de factores de orden religioso, histórico y cultural.

Brading apunta que en el México colonial coincidieron tres factores sumamente importantes en la definición de la “conciencia mexicana”. Por un lado, el factor religioso, mediante la difusión del culto a la virgen de Guadalupe sirvió como soporte de identificación a todas las capas sociales; por otro lado, una serie de autores criollos como Juan de Torquemada, autor de *“La Monarquía Indiana”* y Fray Servando Teresa de Mier, autor de *“Escritos y Memorias”*, desarrollaron una historiografía que rastreaba el origen de la nación mexicana en los aztecas, especialmente en el Dios Quetzalcóatl. En tercer lugar, Brading expone que el advenimiento de la lucha por la independencia en México derivó de la protesta que los criollos mantuvieron contra los peninsulares a lo largo de los siglos XVII y XVIII con el fin de ostentar el poder político³.

John Lynch reconoce también que la independencia, a la que él da el calificativo de “Revoluciones Hispanoamericanas”, fue la consecuencia de las luchas entre los criollos y la corona española por ejercer el poder político en los territorios coloniales. A este respecto señala: “ [la independencia fue...] *Culminación de un largo proceso de enajenación en el que Hispanoamérica se dio cuenta de su propia identidad, tomó conciencia de su cultura y se hizo celosa de sus recursos*”⁴.

² Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México DF, Ediciones Era, Colección Problemas de México, 1980.

³ *Ibíd.*, Capítulos I y II.

⁴ Lynch, John, *Las revoluciones hispanoamericanas: 1806-1826*, Barcelona, Ariel, 2ª edición, 1976, Pág. 9. Recientemente, acaba de aparecer otro trabajo de John Lynch sobre los procesos independentistas y la formación de la nación en Latinoamérica. Cfr. Lynch, John, *América Latina: entre colonia y nación*, Barcelona, Editorial Crítica, Colección Libros de Historia, 2001.

También, sostiene que entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, se desató en Hispanoamérica un nacionalismo incipiente, que incluso alcanzó cierto grado de expresión política, aunque estuvo sobre todo incrustado en el sector criollo. En este sentido, Lynch cita unas declaraciones de Bolívar con motivo del “Discurso de Angostura”, en el que el libertador señala una de sus tantas frases célebres:

[...] no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento, y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores [españoles]; así, nuestro caso es el más extraordinario y complicado⁵.

En general, la tesis de Lynch es que el proceso de independencia y conformación nacional de Latinoamérica tuvo sus raíces ya desde el periodo colonial. Él sustenta que desde el siglo XVII, Hispanoamérica había tenido una “primera emancipación económica” cuando las colonias lograron desarrollar cierta autonomía económica, no obstante, esta evolución se vio interrumpida cuando la corona española implantó las Reformas Borbónicas, que significaron -según apunta Lynch- una “segunda conquista de América”, sobre todo a partir del mandato de Carlos III. Dichas reformas provocaron descontento en los sectores criollos, quienes aprovecharon las circunstancias internas y externas del debilitamiento imperial en España para conducir los movimientos de emancipación.

Muchos autores también han expresado la influencia de acontecimientos externos como causales de la independencia hispanoamericana, como ser la Independencia de los Estados Unidos, así como el influjo ideológico de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Asimismo, la invasión de Napoleón al Reino de España en 1808, precipitó la llegada de un ambiente libertador a las colonias. Ante el desplome de la autoridad imperial, los criollos condicionaron su apoyo al Monarca y al imperio,

⁵ Lynch, John, *Las revoluciones...* Op. cit. Pág. 35.

a cambio de una mayor participación en el gobierno de las colonias americanas y una mayor apertura al comercio internacional.

La ocupación francesa al territorio español causó un revuelo político tanto en la metrópoli como en América. La corte de Fernando VII se había refugiado en Cádiz para organizar la liberación. En el ínterin, los liberales y los serviles adeptos a la monarquía, organizaron el 25 de septiembre de 1808 una Junta Central Suprema y Gubernativa del Reino, la cual se encargaría de convocar a Cortes. Una de las primeras proclamas de la Junta fue publicar un decreto que tuvo una repercusión extraordinaria en América; en efecto, el 22 de enero de 1809 se ratificó un decreto que afirmaba que los dominios españoles de Indias no eran colonias sino que formaban parte integrante de la monarquía española, y a la vez, invitaba a formar parte a representantes americanos en dicha Junta, concretamente por cada uno de los cuatro Virreinos: Nueva España, Perú, Nueva Granada y Río de la Plata, así como uno de cada Capitanía General; Guatemala, Cuba, Venezuela, Puerto Rico y Chile, que en total apenas dejaba en principio a 9 diputados a la representación americana⁶.

En América, por su parte, se formaron Juntas Patrióticas, leales a las Cortes de Cádiz que gobernaban el Imperio en nombre del Rey cautivo Fernando VII. Dichas Cortes se establecieron para defender al Imperio Español amenazado. Por tal motivo, muchos de los miembros criollos que pertenecían a las Cortes, condicionaron el apoyo si se redefinía el “pacto colonial” a su favor: Igualdad de derechos políticos y económicos entre ambos sectores de la clase dominante colonial: criollos y peninsulares. Igualmente, los criollos y peninsulares residentes en las colonias se encargaban de recaudar fondos para enviar a España con la finalidad de colaborar en la defensa militar de la península. Sin embargo, los diputados americanos representantes en Cádiz intuyeron rápidamente que podían radicalizar sus demandas de mayor autonomía con respecto al dominio absorbente que tenían los peninsulares en las colonias, y sobre todo, demandaron mayor representatividad

⁶ Chust, Manuel, *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz*, Valencia, Coedición de: Centro Francisco de Tomás y Valiente (UNED/ Valencia) - Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Biblioteca de Historia Social, 1999, Págs. 31-32.

en las Cortes, pues solamente se les otorgó calidad de diputados suplentes. Esas acciones permitieron que finalmente se nombraran a 29 diputados a las Cortes, los cuales ascendieron hasta 86 entre 1810 y 1814⁷.

La estrategia más ambiciosa que jugaron los diputados americanos en Cádiz consistió en la presentación del “Manifiesto de 11 Propuestas”, que resumía todo un pliego de aspiraciones autonomistas, tanto económicas como sociales y políticas. En general, el Manifiesto reivindicaba una representación proporcional equitativa ante las Cortes, igualdad de derechos de los americanos, criollos o indígenas para poder ejercer cualquier cargo político, eclesiástico o militar; distribución de la mitad de los cargos a favor de los naturales de cada territorio; creación de comités consultivos para la elección de cargos públicos entre los residentes de la localidad y restablecimiento de la orden de los jesuitas en América. En lo económico, proponían la libertad de cultivo y de manufacturas, de importar y exportar toda clase de bienes a España o a las potencias neutrales y aliadas por medio de embarcaciones nacionales, así como el libre comercio entre las posesiones de América y Asia y la supresión de los monopolios del Estado⁸.

Las Cortes, que dieron origen a la primera Monarquía Constitucional en España, finalmente reconocía que sus dominios en América ya no tendrían categoría de colonias, sino que eran Provincias con la misma calidad jurídica que las de la península, no obstante, las demandas de los diputados americanos causaron resquemor tanto en los liberales como en los serviles españoles, pues las peticiones de los americanos les parecían exageradas, además, en verdad temían que éstos llegaran a constituir una mayoría si se aceptaba el principio de representación proporcional. A pesar de la firma de la Constitución de Cádiz de 1812, las desavenencias continuaron creciendo y finalmente, el golpe de estado de Fernando VII en 1814 a la Constitución resquebrajó el incipiente proyecto de dicha revolución.

⁷ Por Centroamérica, fueron nombrados finalmente a las Cortes Antonio Larrazábal por Guatemala; Sebastián Esponda por Chiapas, quien tras su fallecimiento fue sustituido por Mariano Robles; Ignacio Ávila por El Salvador; José Esteban Milla y José Morejón por Comayagua y Honduras; José Antonio López de la Plata por Nicaragua y Florencio Castillo por Costa Rica. Cfr. García Laguardia, Jorge Mario, *Centroamérica en las Cortes de Cádiz*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, Colección Política y Derecho, 1994, Pág. 138.

⁸ *Ibíd.*, Pág. 54.

Con el retorno de la monarquía de Fernando VII, los diputados americanos volvieron a sus tierras con más desaliento y a la postre muchos de ellos se convirtieron en furibundos partidarios de la emancipación política, liderando los procesos independentistas⁹. De este modo, las condiciones para el inicio de los movimientos insurreccionales en contra de España presentaban una coyuntura favorable a partir de 1814, no obstante, hay que reconocer que ya antes, desde 1810, se habían presentado algunos conatos preindependentistas, especialmente en México y Centroamérica, sobre todo en El Salvador y Honduras¹⁰.

Las luchas independentistas tuvieron dos frentes claramente definidos; por un lado se concentró el frente suramericano, que a la vez se dividió en dos proyectos revolucionarios. El primero, se gestó en Argentina al mando de José de San Martín, el cual atravesó las pampas y los Andes hasta Chile; el segundo proyecto se ubicó en el norte del subcontinente y fue dirigido por Simón Bolívar desde Venezuela y Nueva Granada y desde allí a Quito y Guayaquil. Ambas ofensivas convergieron en Perú, que fue el último baluarte de los españoles en América, donde se ganó la independencia en la batalla de Ayacucho en 1824. Por su parte, el segundo frente se desarrolló en México, con una primera fase de verdadero movimiento revolucionario popular al mando de José María Morelos y el cura Miguel Hidalgo entre 1810-1816, quienes plantearon una serie de demandas como la abolición de la esclavitud, una reforma agraria y mayor participación política de los sectores sociales marginados

⁹ Ibíd., Pág. 66. Los diputados americanos que después de las Cortes tuvieron puestos de responsabilidad política en las repúblicas americanas fueron entre otros los siguientes: en México, José María Couto, que ocupó una Canonjía en Morelia; José María Gordo fue diputado por Zacatecas en el Congreso General Constituyente en los años 1823-1824; José Miguel Guridi participó en la formación en 1821 del Movimiento Juntero como vocal de la Soberana Junta Suprema Gubernativa y diputado al Congreso Constituyente; José Simeón de Uría fue miembro de la Junta Patriótica de Guadalajara en 1821; Mariano Mendiola fue vicedirector de la Sociedad Patriótica de Guadalajara y diputado en el Congreso Nacional en 1822; José Miguel Ramos de Arizpe fue diputado por Coahuila en el Congreso de la República Federal en 1824, además de Ministro de Justicia en 1825. En Perú, Juan Antonio Andueza fue diputado por Trujillo en el primer Congreso Constituyente de 1822; José Joaquín Olmedo fue presidente del Gobierno independiente de Guayaquil; Francisco Salazar fue diputado en 1822. En Nueva Granada (Colombia), José Domingo Caicedo fue diputado en el Congreso de Granada en 1824. En Venezuela, Esteban Palacios participó en la independencia desde 1820 junto a su sobrino, Simón Bolívar. En la Capitanía General de Guatemala, Florencio del Castillo fue diputado por el Congreso Constituyente mexicano, sin embargo, la Junta de Costa Rica no reconoció su elección.

¹⁰ Pérez Brignoli, Héctor, *Breve historia de Centroamérica*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Historia de América Latina, 2ª reimpresión, 1990, Pág. 75.

como los mestizos, mulatos, pardos, indígenas y negros; esta primera insurrección fue sofocada cuando los criollos tuvieron temor de perder sus privilegios -latifundios, mano de obra esclava y poder político y económico- si triunfaba la sublevación popular y decidieron aliarse con los realistas. Pocos años después, en 1821, Agustín de Iturbide, con un programa de línea conservadora, prometió la independencia de España sin afectar a los intereses de las élites; así, logró aglutinar a su alrededor a quienes luchaban en contra de los españoles y ese año se consumó la independencia de México a través de un proyecto político conservador¹¹.

Cuando Iturbide proclamó la independencia de México, la Provincia de Chiapas, perteneciente en ese momento a Centroamérica, promulgó al mismo tiempo su independencia y su anexión al recién creado Imperio Mexicano de Agustín de Iturbide en 1821. El resto de la Capitanía General de Guatemala, por su cuenta, vio con recelo los acontecimientos que se habían desarrollado en México, por tanto, las autoridades y funcionarios españoles, junto con un reducido grupo de criollos, temieron que la lucha por la independencia fuera conducida por el pueblo y los desplazara de sus cargos. Este hecho forzó al último Capitán General del Reino de Guatemala, Gabino Gaínza a convocar a una reunión de todas las autoridades civiles, eclesiásticas y militares para el día 15 de septiembre de 1821 en la capital Guatemala. Los partidarios de la independencia hicieron correr la voz en los barrios capitalinos la noche del día 14, con el fin de tener presente cerca del acto a una multitud con el propósito de presionar a las autoridades españolas. Aunque en la reunión el sabio hondureño José Cecilio del Valle propuso que no se tomara ninguna determinación hasta que se consultara a las demás Provincias, la votación que se llevó a cabo dio el triunfo a quienes deseaban que la independencia se proclamase el mismo día 15 de septiembre. De esa forma, dichas autoridades firmaron la famosa “Acta de Independencia” que declaró al Reino de Guatemala independiente de España y México; se nombró una Junta Provisional Consultiva bajo la presidencia del último Capitán General Gabino Gaínza y se convocó a un Congreso de los Delegados de las Provincias, con lo cual el territorio pasó a denominarse como “Provincias Unidas de Centroamérica”. Ese pavor de la élite ante la acción popular

¹¹ Lynch, John, *América Latina: entre colonia...* Op. cit., Págs. 117-118.

se deja traslucir en el punto primero del Acta, que expresaba que: “ [...] *el sr. Jefe político mande publicar la independencia para prevenir las consecuencias que serían terribles en el caso que la proclamase de hecho el mismo pueblo*”¹².

En otro apartado del Acta, específicamente en el punto séptimo, se dejaba plasmado incluso que no habría cambio de autoridades políticas, por tanto, las mismas élites políticas seguirían ejerciendo el poder tras la declaración de independencia, lo cual evidencia que tal acaecimiento solamente fue una formalidad y ese proyecto político únicamente quería perpetuar el poder de los criollos y los peninsulares cercanos a los círculos hegemónicos como el alto clero o los funcionarios reales, de tal forma que el mismo Gabino Gaínza siguió al frente del poder después de la “emancipación”, como se ve a continuación:

Que entre tanto, no haciéndose novedad en las autoridades establecidas, sigan éstas ejerciendo sus atribuciones respectivas con arreglo a la Constitución, decretos y leyes, hasta que el Congreso indicado determine lo que sea más justo y benéfico¹³.

Asimismo, el punto décimo también reconocía la continuidad de la religión católica como culto oficial, dejando inalterable por consiguiente los ostentosos privilegios que gozaba el clero: “ [...] *la religión católica, que hemos profesado en los siglos anteriores, y profesaremos en lo sucesivo, se conserve pura e inalterable, manteniendo vivo el espíritu de religiosidad que ha distinguido siempre a Guatemala*”¹⁴.

De esta forma, Centroamérica nació a la vida independiente de manera muy endeble, más bien como resultado de los acontecimientos que se fraguaban más al norte, en México, territorio que desde la época colonial había ejercido una notable influencia económica, social y cultural en el istmo. De hecho, la independencia fue

¹² “Acta de Independencia de Centroamérica (15 de septiembre de 1821)”, En: Romero, José Luis (Selección, notas y cronología), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, N° 25, 1977, Págs. 243-245.

¹³ *Ibíd.*, Pág. 244.

¹⁴ *Ibíd.*, Pág. 245.

tan efímera, que apenas cuatro meses después, en enero de 1822, Agustín de Iturbide, el Emperador del recién creado Imperio Mexicano envió una fuerza militar al mando de Vicente Filísola para terminar de consumar la anexión de Centroamérica a su imperio. Con ello, quedaba demostrado que la independencia que Centroamérica había declarado en septiembre de 1821 era en una coyuntura política inestable y la debilidad de las estructuras políticas y económicas de las Provincias que formaban el antiguo Reino de Guatemala la forzaron a anexionarse al Imperio Mexicano¹⁵.

Lo cierto es que en las Provincias no había unanimidad de criterios respecto a la anexión a México; si bien la mayoría de los ayuntamientos favorecían dicha decisión (tomada de nuevo unilateralmente por Guatemala), el ayuntamiento de San Salvador encabezó la oposición contra la anexión y fue necesario enviar tropas mexicanas para someter a la ciudad. Con ello, el resentimiento de las demás Provincias con relación a la hegemonía guatemalteca continuó latente. En Honduras, Comayagua había declarado su independencia de España con la condición de que la Provincia quedaría independiente de Guatemala y únicamente sujeta al gobierno que se establecía en México. Esto demostró que las antiguas disputas entre ciudades y Provincias -ya perceptible en el periodo colonial- constituirían un punto álgido en la configuración de las nuevas naciones centroamericanas, como en efecto aconteció a partir de la guerra civil de 1826¹⁶.

Las Provincias se mostraban dispuestas a gobernarse por sí mismas porque precisamente lo que les resentía era haber estado bajo la férula y el dominio de Guatemala por más de 250 años, por ello no querían continuar con la intervención de Guatemala ni de otras naciones. De ahí que la élite guatemalteca buscara acercarse a México y consolidar la anexión con el propósito de garantizar los privilegios coloniales que hasta ese momento había detentado. Desde este punto de vista de la élite guatemalteca, la anexión mantendría el *status* colonial y Guatemala seguiría ejerciendo la hegemonía sobre las demás provincias.

¹⁵ Pérez Brignoli, Héctor, *Breve historia de...* Op. cit., Pág. 79.

¹⁶ *Enciclopedia de Honduras*, Barcelona, Grupo Editorial Océano, 2001, Volumen 2, Pág. 250.

En marzo de 1822, se practicaron elecciones para elegir diputados al Congreso mexicano, sin embargo, Iturbide disolvió el Congreso y se declaró Monarca absoluto. Posteriormente, un alzamiento de generales mexicanos (entre ellos Santa Anna, Guerrero y Bravo) en contra del Monarca Iturbide el 1 de febrero de 1823 provocó que el 20 de marzo, Agustín de Iturbide abdicara a la corona y eso lo obligó a salir del país, dejando un vacío de poder en el que Centroamérica también se vio afectada, puesto que tenía que decidir su destino. Una vez resquebrajada la anexión a México, Vicente Filísola, representante de Iturbide en Centroamérica, optó por convocar a un Congreso Centroamericano para que decidiera sobre el asunto de la anexión¹⁷.

El 1 de julio de 1823, el Congreso, reunido en la Ciudad de Guatemala, proclamó la independencia absoluta de Centroamérica y se declaró en Asamblea Constituyente que proclamó a las “Provincias Unidas de Centroamérica” como una nación libre, soberana e independiente de la antigua España, México y de cualquier otra potencia del antiguo como del Nuevo Mundo. Esa misma Asamblea culminó el 22 de noviembre de 1824, con la promulgación de la nueva Constitución que dio vida a la nueva “República Federal de Centroamérica”, que comprendería los Estados de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

Como se ve, la gestación de la nación en Centroamérica recorrió caminos tortuosos, acelerados en gran parte por los hechos derivados de la emancipación mexicana. En ese sentido, esa fragilidad de las estructuras políticas y económicas en el istmo propició pocos años después una larga cadena de guerras civiles entre los partidarios del liberalismo y los conservadores, lo que evidentemente influyó negativamente en el proceso de construcción del Estado-nación y aletargó la normal evolución de la conformación nacional en la región.

Por otro lado, la independencia centroamericana, a diferencia de los demás procesos de emancipación hispanoamericanos que se conquistaron mediante luchas armadas en contra de los españoles, incidió en parte para que en el istmo tardara

¹⁷ Pérez Brignoli, Héctor, *Breve historia de...* Op. cit., Pág. 79.

más tiempo en despertar el sentimiento de identidad nacional. Sobre este particular, el escritor español Fernando González Camino indica que: “ *Al haberse logrado la independencia de rebote, sin lucha y la capacidad aglutinadora en torno a una idea nacional que un esfuerzo bélico prolongado siempre ejerce, cundió el vértigo del fraccionamiento y el caciquismo*”¹⁸.

En resumen, durante las dos primeras décadas del siglo XIX, España había perdido un imperio que logró dominar durante más o menos trescientos años, del que solamente conservó Cuba y Puerto Rico hasta finales de esa centuria. Mientras tanto, la independencia marcó el nacimiento en Latinoamérica de nuevos Estados-nación que casi sin excepción, vieron en el modelo francés y estadounidense el ejemplo a seguir como opción política republicana. Desde entonces, Honduras empezó a construir su particular proyecto de nación.

Ciertamente, desde el siglo XIX, el Estado hondureño -al igual que la mayoría de países latinoamericanos- intentó forjar un proyecto de nación que estuviera en consonancia con los ideales derivados de las naciones modernas surgidas en Europa tras las experiencias de la Revolución Francesa, así como de la independencia de los Estados Unidos. Desde luego, se obtuvieron algunos tibios resultados como la creación o invención de algunos símbolos identitarios como la bandera, el escudo y las monedas nacionales, sin embargo, la diversidad étnica del país, así como las debilidades infraestructurales producidas por las constantes guerras civiles acaecidas después de la Independencia de 1821, dificultaron dramáticamente la construcción de la nación durante las décadas posteriores a la emancipación política de la corona española; empero, durante el último cuarto del siglo XIX, el proceso de construcción de la nación tomó un impulso más acelerado con la implantación de la Reforma Liberal de 1876, cuyo objetivo era vincular al país al sistema capitalista mundial, pero a la vez, consolidar el Estado-nación para alcanzar el progreso. Desde ese momento, y hasta 1994, el Estado hondureño impuso la idea de la “nación homogénea” entendida como el proyecto de

¹⁸ González Camino, Fernando, *Alta es la noche: Centroamérica ayer, hoy, mañana*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1ª edición, 1990, Pág. 38.

reformulación de la nación, mediante el cual se intentó construir la nación con base a la integración cultural de los indígenas, negros y castas a los valores y normas de la élite dominante, ya sea blanca o mestiza, pero en todos los casos, heredera de las tradiciones legadas de la sociedad colonial española o de las nuevas aportaciones que trajo consigo la “modernidad”, es decir, los postulados de “Orden y Progreso” provenientes del Positivismo desde Europa y Estados Unidos. Por tanto, “homogeneizar” consistía en “aculturizar” a indígenas y negros, o sea, enseñarles la lengua castellana, la religión católica, las costumbres modernas, en definitiva, “civilizarlos”¹⁹.

A partir de entonces, el modelo mediante el cual se imaginó a la nación encarnaba las aspiraciones de la élite dominante de origen criolla y mestiza; por ende, las “representaciones” de la nación se inspiraban en los valores y expresiones de las clases que ostentaban el poder. Así, se fraguó toda una creación de símbolos e imaginarios, como la estatuaría cívica, que exaltaba a los héroes criollos de la Independencia; se crearon fiestas cívicas e historias nacionales que glorificaban las gestas patrias; se aprobó el Himno Nacional; se decretaron otros símbolos nacionales y a la vez, se inventaron tradiciones como el culto al origen mestizo de los hondureños (la versión oficial extendió la creencia del origen racial de la sociedad hondureña como producto del mestizaje entre españoles e indígenas mayas). Mientras tanto, los indígenas y negros hondureños, quedaban excluidos en estos imaginarios, con lo cual, al ser “invisibilizados” dentro de la nación, no tenían otro “remedio” que aceptar la imposición de ser “integrados” a la nación, lo cual significaba que tenían que aceptar la cultura mestiza mayoritaria y en consecuencia, despojarse de su bagaje cultural, es decir, sus lenguas, sus religiones, sus costumbres y valores para así -según la versión oficial del Estado- “civilizarse”.

Este proyecto de “nación homogénea”, tal como ha sido descrito, estuvo en vigencia entre el siglo XIX y durante la mayor parte del XX, específicamente hasta 1994; justo

¹⁹ En este sentido, tomamos el concepto sugerido por Mónica Quijada, quien expone que desde el siglo XIX, los Estados latinoamericanos intentaron imponer el proyecto de “nación homogénea” a indígenas y negros con el objetivo de “integrarlos” a la “civilización”. Cfr. Guerra, François y Quijada, Mónica (Compiladores), “Imaginar la nación”, Hamburgo, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA), Hamburgo, Cuadernos, N° 2, 1994, Págs. 20 y ss.

a partir de ese año, el modelo empezó a fracturarse y comenzó a vislumbrarse una radical transición a otra forma de reimaginación de la nación en Honduras: el reconocimiento de una “nación pluriétnica”, fenómeno que está provocando una transformación política sin precedentes en la historia nacional.

En efecto, el 3 de agosto de ese año, el gobierno de Carlos Roberto Reina, aprobó el Acuerdo Presidencial N° 0719-EP en que estableció las políticas de “Educación Bilingüe Intercultural” (EBI) para las etnias del país, pero además, por vez primera, el Estado reconoció el “carácter pluricultural y plurilingüístico de la sociedad” hondureña. El Acuerdo 0719-EP también institucionalizó la creación del “Programa Nacional de Educación para las Etnias Autóctonas y Afro-Antillanas de Honduras” (PRONEEAAH) en sus modalidades bilingüe e intercultural, a partir de 1994, el cual sería dirigido por la Secretaría de Educación Pública.

Esta reforma naturalmente fue resultado de las luchas de las organizaciones sociales indígenas y negras, las cuales se valieron de la movilización social de las comunidades y de sus *intelligentsias*, así como de los marcos jurídicos nacionales e internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que fue ratificado por Honduras justamente ese año de 1994. Este reconocimiento de la sociedad hondureña como una “nación pluriétnica” también movilizó a los grupos étnicos hacia el reclamo de otras reivindicaciones no solo educativas, sino también sanitarias, jurídicas, sociales y políticas, las cuales empezaron a ser atendidas por el Estado, por tanto, el punto central de esta tesis es describir el proceso de transición de la “nación homogénea” al reconocimiento de una “nación pluriétnica” en Honduras como consecuencia de la lucha étnica emprendida por los negros garífunas, así como analizar las transformaciones en la identidad étnica que están experimentándose en los garífunas como producto del reforzamiento de la identidad.

Este estudio se divide en cinco capítulos. El **capítulo I**, constituye el marco teórico sobre el cual se sustentan las categorías de análisis de nuestra investigación. En primer lugar, se establece como concepto de Estado-nación en el estudio al ente

caracterizado por la formación de un tipo de Estado que posee el monopolio de lo que define como el uso de la fuerza dentro de un territorio delimitado y que busca conseguir la unidad de la población sujeta a su gobierno mediante la “homogeneización”, aspiración a la que llamaremos como “proyecto de nación homogénea”. Con este fin, el Estado-nación crea una cultura, símbolos y valores comunes, restablece o inventa tradiciones y mitos de origen, esto sobre todo cuando el Estado y la nación no coinciden, lo cual sucede en la mayoría de los casos.

Asimismo, este primer capítulo aborda una discusión sobre la evolución teórica del problema de “la idea de nación”; en primer lugar, se plantea el debate surgido entre las corrientes de la “nación cívica” derivada de la Revolución Francesa y de la Independencia de los Estados Unidos, que concebían a la nación como a la entidad constituida por un cuerpo de personas que podían representar o elegir representantes de un territorio particular en Consejos, Dietas o Estados soberanos, y por otro lado, la tesis sustentada por la corriente de la “nación cultural”, liderada por Fichte y Herder entre otros, para quienes la nación era un ente esencial e invariable construido por un pueblo a partir de “elementos objetivos” como el hecho de compartir una historia, raza, lengua, religión, costumbres y culturas similares. En segundo lugar, se exponen las apreciaciones de otras corrientes contemporáneas sobre la nación, como por ejemplo las argumentadas por el marxismo y las corrientes modernistas, etnicistas y medievalistas acerca del origen de la nación. Por otro lado, como guía teórica, retomamos también la perspectiva del historiador británico Benedict Anderson, quien señala que la “nación” es “ [...] *una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana*”, concepto según el cual -como se verá más adelante-, la nación es un artefacto construido e imaginado ya sea por parte del Estado-nación o por parte de la “*intelligentsia*” al servicio del mismo.

Igualmente, abordamos en este capítulo el fenómeno de las “etnias” y “las nuevas identidades étnicas”, pues apuntamos que el nuevo activismo y protagonismo de las etnias indígenas y negras latinoamericanas en la lucha social en la región a través de sus movimientos sociales han buscado en buena medida revitalizar las

“identidades étnicas” y hacer que los indígenas y negros asuman un papel en la política nacional de los países del área, sobre todo en la conformación de una nación pluriétnica y de la atención de demandas sociales, políticas, económicas y culturales. De hecho, la razón de que los movimientos indígenas y negros hayan llamado la atención de la comunidad académica en una forma considerable se debe a su proliferación, pero también a que forman parte de un fenómeno más general, denominado de los “nuevos movimientos sociales”, por esa razón, es atinente en el actual contexto latinoamericano hablar del surgimiento de “nuevas identidades étnicas”. También, el **capítulo I** hace un recuento de los estudios sobre las comunidades negras en América, desde las investigaciones pioneras de Melville Herkovits hasta los estudios emprendidos sobre los garífunas por las academias de Estados Unidos, Europa y la hondureña.

El **capítulo II**, es decisivo para entender el proceso de “imaginación” de la nación en Honduras, y sobre todo, el ansiado proyecto de conformación de la “nación homogénea”. En primera instancia, se describe la formación del Estado-nación en Centroamérica, y a la vez, se hace hincapié en la fragilidad política e institucional con que el istmo nació a la vida independiente, producto en gran parte de los acontecimientos que se generaron con la emancipación mexicana; por ello, no fue casual que la región pasara a formar parte del Imperio Mexicano apenas cuatro meses después de alcanzar su liberación de España en 1821. Este hecho marcó decisivamente los primeros años de la vida independiente de Centroamérica y Honduras, lo cual produjo *a posteriori* una cadena de guerras intestinas a todo lo largo del siglo XIX, hasta el advenimiento de las Reformas Liberales, que lograron instaurar una cierta estabilidad política en la zona. Evidentemente, la continuidad de estas guerras civiles retardó el afianzamiento de la nación, no solo en Honduras, sino en el resto de Centroamérica; por esa razón, varios intelectuales -como José Cecilio del Valle, Ramón Rosa, Froylán Turcios y Antonio Ochoa Alcántara- se dieron a la tarea de “pensar” e “imaginar” la nación hondureña desde el siglo XIX. Este fenómeno no solo fue consubstancial a Honduras, pues en toda Latinoamérica, una gama de intelectuales se aproximaron a estas reflexiones a través de una serie de posiciones, como por ejemplo los de la generación de los pensadores de la

“emancipación mental” y los pensadores “positivistas”, ambas del siglo XIX, así como los pensadores nacionalistas y antiimperialistas del siglo XX.

Asimismo, se expone la “imaginación” de la nación en la primera etapa de la vida independiente, es decir, desde 1821 hasta 1900. En esta fase, se evidencia la intención por parte del Estado de crear una serie de símbolos identitarios que fueran internalizados por las masas, como por ejemplo, la bandera, el escudo, las monedas nacionales, así como la oficialización de los nombres de las repúblicas centroamericanas. Sin embargo, las constantes guerras civiles y la inestabilidad política causada por las mismas, demoraron ostensiblemente el proceso de construcción nacional en Honduras y Centroamérica; tuvo que llegar la Reforma Liberal en el último cuarto del siglo XIX para que el proyecto de imaginación de la nación y la consolidación nacional alcanzara cierta vitalidad. En efecto, la reforma impulsó aceleradamente la tentativa de “imaginación” de la nación, al aportar e inventar una serie de tradiciones, como por ejemplo el “panteón de los héroes nacionales”; la instauración de las fiestas cívicas; la promoción del país en el exterior a través de las “Exposiciones Universales”; de la difusión de un libro de “historia nacional”; el fomento de archivos, bibliotecas, academias científicas y de museos nacionales; del levantamiento de censos y otras acciones más. Pero además, la reforma acentuó el proyecto de “nación homogénea”, al instaurar la educación laica y gratuita encaminada a uniformar a la población étnicamente diferenciada, proceso en el que jugó un papel relevante la instauración del español como lengua oficial del Estado; con ello, se empezó a fraguar un modelo de convivencia política homogeneizante, en el que las élites blancas o mestizas se imponían la obligación de “civilizar” e “incorporar” a la nación homogénea a los grupos que consideraban “incultos e incivilizados”, es decir, a los indígenas y negros. Finalmente, la Reforma Liberal hondureña constituyó un acontecimiento de trascendental importancia en la historia del país y sentó las bases para una modificación sustancial de las viejas estructuras heredadas del período colonial; de igual forma, ejerció una influencia profunda en el ulterior desarrollo de la historia nacional. Con ella, se cimentaron los fundamentos que dieron forma más estable y centralizada al Estado-nación hondureño, tarea que fue continuada afanosamente por las generaciones políticas e

intelectuales subsiguientes, sobre todo las de la primera mitad del siglo XX, tiempo durante el cual todavía se proseguía la labor de reproducir otras “imágenes” en las cuales se fuera identificando al pueblo con la nación.

Adicionalmente, este **capítulo II** también describe el proceso de imaginación de la nación en el siglo XX, cuando se siguieron perfilando otros imaginarios en el proceso de configuración nacional, como por ejemplo, la creación de otros símbolos nacionales como el Himno Nacional, el Mapa, y fundamentalmente, la divulgación de una ideología nacionalista que pretendía mostrar que el origen racial de los hondureños era el resultado de la mezcla de los conquistadores españoles con los indígenas mayas. De este modo, se intentó ocultar el aporte de otros grupos indígenas en el mestizaje o en la composición poblacional hondureña, como los lencas, los tolupanes, los pech, los tawahkas y especialmente, de los negros, tanto los que estuvieron presentes en el periodo colonial, así como de los negros ingleses o creoles y de los negros garífunas. Más bien, esta ideología del “mestizaje” originó toda una propaganda racista en contra de la presencia de los negros ingleses, quienes habían venido a laborar en las compañías bananeras afincadas en el Caribe hondureño. Así, la historia decimonónica, que ensalzó el aporte histórico de los héroes criollos, dio paso en el siglo XX a la difusión de un Indigenismo que rescataba el esplendoroso pasado de los mayas, así como la legendaria figura del indígena lenca Lempira, que combatió a los españoles en tiempos de la Conquista. No obstante, la exaltación que se hacía de los “indígenas muertos” no significaba que se valorara en igual dimensión a los “indígenas vivos”, pues a ellos se les siguió imponiendo coercitivamente el ideal de “integración” a la sociedad nacional, es decir, a la “nación mestiza”.

Por otro lado, el viejo ideal de “integrar” a los grupos étnicos a la “nación homogénea” también pasaba por la construcción de una “ciudadanía”, que en esencia, sería el requisito que otorgaría calidad de “nacionalidad” a las personas, esto de acuerdo a la perspectiva de la corriente de la “nación cívica”, que estipulaba que la nación la formaban los ciudadanos. En este sentido, se expone en el **capítulo II** que en el caso hondureño, la evolución de la ciudadanía partió de la base en un

principio de otorgar la condición ciudadana a los indígenas y negros tras la emancipación política de la corona española en 1821, pero en una segunda etapa, a partir de 1839, se restringió tal derecho a los grupos étnicos en vista de que las Constituciones y las leyes electorales impusieron una serie de requisitos para poder optar a la ciudadanía, como por ejemplo, el tener propiedades o saber leer y escribir. Desde entonces, y hasta bien entrado el siglo XX, los indígenas y negros vieron por tanto limitados sus derechos ciudadanos en virtud de no contar con las prescripciones legales estatuidas en las leyes. Asimismo, en el siglo XX, el Estado promovió la integración de las etnias a la nación mediante las políticas Indigenistas, ya que la exclusión legal que habían sufrido les impedía optar a cargos públicos y a elegir autoridades, sufriendo por ende una marginación e invisibilización por parte del Estado. Sin embargo, esta situación cambió a partir de 1994, cuando el gobierno de Carlos Roberto Reina aprobó el Acuerdo Presidencial N° 0719-EP, en donde reconoció por primera vez que Honduras era una nación pluricultural y multiétnica. Por consiguiente, el Estado hondureño daba un paso sustancial no solo en cuanto al reconocimiento de los grupos étnicos, sino también abría una nueva fase en el proceso todavía inacabado de construcción de la nación, la cual, desde ese momento, se fundamentaría ya no solamente en el proyecto imaginado de la “nación homogénea” idealizado por los sectores mestizos preeminentes, sino incluso con la aportación cultural de los indígenas y negros. Es decir, los acuerdos pactados entre las etnias indígenas y negras y el gobierno estaban propiciando el tránsito de la “nación homogénea” al reconocimiento de una “nación pluriétnica”. Con esto, está claro que el Estado hondureño está “reimaginando” la naturaleza y la esencia de la nación en términos de una sociedad multicultural y pluriétnica.

Finalmente, este **capítulo II** también agrega una exposición sobre la imaginación de la nación como proyecto económico, fundamentalmente a través de la construcción del Ferrocarril Interoceánico Nacional y de la búsqueda de un rubro económico que pudiera dinamizar la economía nacional e insertarla al capitalismo mundial, pero a la larga, la fragilidad económica de las élites hondureñas, facilitaron la formación de los Enclaves minero y bananero, con lo cual, la economía hondureña quedó supeditada al capital transnacional; esto evidentemente, obstaculizó la conformación de una

burguesía nacional, así como al proyecto mismo de edificación nacional. Por último, se detalla también el aporte de las manifestaciones populares en la formación de la nación en Honduras, principalmente el del arte popular, que hizo surgir por medio de la pintura primitivista de José Antonio Velásquez y sus adeptos, una corriente que logró captar el paisaje hondureño y sobre todo, se llegó a convertir en “representación física y estética” de la nación; además, también influyó en este proceso la “religiosidad popular”, que incubó un culto nacional a través de la devoción a la Virgen de Suyapa; por último, el fútbol igual se convirtió en un catalizador que logró despertar el sentimiento nacional en el país, ya que el Estado acudió a él en momentos de crisis políticas -como la guerra con El Salvador en 1969-, asimismo, los éxitos futbolísticos acumulados por las Selecciones Nacionales y los equipos profesionales hondureños en el ámbito internacional constituyeron un motivo de orgullo y a la postre fueron uno de los mecanismos de identificación nacional más efectivos en el país. En suma, se puede añadir que todos los elementos anteriores sirvieron de modo significativo para configurar las señas de la identidad hondureña.

Por su parte, el **capítulo III**, comprende una caracterización general de la comunidad en estudio, así como una revisión de la etnohistoria de los negros garífunas desde su origen étnico en San Vicente hasta su arribo a Honduras en las postrimerías del siglo XVIII. En primer lugar, se presenta una contextualización general de la situación socioeconómica y política de Honduras, para luego pasar a describir la situación de todos los grupos étnicos hondureños -tanto indígenas como negros- en la actualidad. Luego, se expone una caracterización de la comunidad garífuna de Cristales, un barrio de la ciudad de Trujillo en Colón. Se relata la historia, así como los aspectos educativos, sociales, culturales, económicos y religiosos de la comunidad en estudio. Finalmente, se reseña la presencia de los diferentes pueblos negros que han habitado Honduras, desde los negros esclavos que llegaron durante el periodo colonial, hasta la presencia histórica de los negros ingleses o creoles, los miskitos y los garífunas; por último, se hace un recuento de la historia de los garífunas desde su formación a partir de un naufragio que los condujo a San Vicente en el siglo XVII hasta su deportación a Honduras en 1797. El capítulo se cierra con

una exposición que muestra que contrario a la invisibilización histórica que se ha producido de los garífunas en Honduras -sobre todo merced al esfuerzo de la historiografía oficial- ellos han sido protagonistas de acontecimientos importantes de la historia nacional, desde los sucesos previos a la Independencia hasta las luchas sociales de las últimas dos décadas.

El **capítulo IV**, narra aspectos sumamente importantes para entender los resultados y conclusiones del presente estudio. Por una parte, se exponen las imágenes que se formaron sobre los negros garífunas los viajeros, cronistas y estudiosos extranjeros desde el periodo colonial, hasta las distintas imágenes que sobre los mismos se formaron los escritores hondureños de los siglos XIX y XX. Este tema es interesante para entender los diferentes estereotipos que se formó la sociedad mestiza mayoritaria acerca de los garífunas, ya que se demuestra que contrario a las imágenes de los extranjeros -que tendieron a ser de admiración hacia los garífunas- las visiones de los mestizos generalmente fueron ponzoñosas y muchas veces humillantes y despectivas. Esta situación de alguna manera incidió en la idea de nación que se fueron formando los garífunas, ya que al ser caracterizados negativamente por la *intelligentsia* hondureña, provocó como resultado que los negros quedaran “inimaginados” e “invisibilizados” en los discursos y en las representaciones de la nación. Esto de alguna manera retardó la incorporación de los garífunas a la nación hondureña. Este **capítulo IV** se cierra con la descripción de las “contranarrativas” que han presentado la “*intelligentsia* garífuna” a los discursos Occidentales, en donde se plasma que el papel más destacado de esta “*intelligentsia* garífuna” ha sido la recuperación de su propia “historia”, tendiendo a asumir un discurso más bien reivindicativo y que trata de valorar en su justa medida, la participación de los garífunas en los procesos históricos del país, demostrando que el pueblo garífuna, “invisibilizado” en las historias y tradiciones oficiales, sí ha tenido un papel activo y trascendental en los acontecimientos históricos del país. Se puede añadir que la reproducción de estas “contranarrativas” garífunas, tiene una enorme incidencia en el desmantelamiento de los ideales de la vieja visión de la “nación homogénea”, pues sus trasfondos teóricos e ideológicos están claramente situados en las líneas de actuación de la “nación pluriétnica”, por tanto, están

representando un desafío al Estado-nación hondureño en el sentido que están obligando al gobierno a “reimaginar” una nación más plural, abierta y tolerante ante la naturaleza multiétnica del país.

La tesis se cierra con el **capítulo V**, que en términos generales presenta los resultados del trabajo de campo llevado a cabo en la comunidad, es decir, se detallan los resultados de la encuesta, los cuales son analizados paralelamente con una serie de notas bibliográficas y documentales, muchas de ellas aún inéditas, así como con entrevistas de informantes clave. Fundamentalmente, el capítulo muestra en primer lugar cuál es la idea de nación que tienen en la actualidad y las diferentes modalidades de lucha social que han entablado ante el Estado-nación para que se reconozca una “nación pluriétnica”; en este punto, se resalta que las principales exigencias y reivindicaciones de la lucha de las organizaciones garífunas frente al Estado giran alrededor de 4 demandas específicas, a saber: **a)** la demanda de una educación bilingüe intercultural; **b)** el reconocimiento de un sistema de salud intercultural, que respete el marco y la cosmovisión médica de la cultura garífuna; **c)** la dotación, saneamiento y ampliación de los territorios y del espacio marítimo y; **d)** el reconocimiento de los derechos políticos y la igualdad de oportunidades, así como el reconocimiento oficial de Honduras como una “nación pluriétnica”, que admita que los garífunas y los indígenas forman parte de los “imaginarios” de la nación. Al final, se argumenta que la lucha social emprendida por las organizaciones garífunas, así como el reconocimiento por parte del Estado y de la sociedad civil de la legitimidad del movimiento negro hondureño, están produciendo una serie de transformaciones étnicas al interior de la sociedad garífuna, que se manifiesta en un evidente reforzamiento étnico que está provocando una reproducción y auge a nivel nacional e internacional de las manifestaciones culturales garífunas como la lengua, la religiosidad tradicional, la música y las danzas, la pintura y las artesanías, las comidas, tradiciones y costumbres etcétera, todo lo cual nos conduce a concluir que la lucha de los garífunas en torno a la implantación de una “nación pluriétnica” están obligando al Estado a abandonar el viejo proyecto de la “nación homogénea”, forzando por ende al gobierno a “reimaginar” una nación más plural, democrática e incluyente. Esto demuestra que la construcción de la nación y de las identidades

étnicas y nacionales es un proceso dinámico que está en constante elaboración y reconstitución, de tal forma que estamos de acuerdo que el proyecto de nación en Honduras es un proceso que aún está en curso y que se continúa “reimaginando” a partir de las luchas indígenas, negras y de otros sectores todavía postergados como las mujeres y las organizaciones populares en general con la finalidad de consolidar la “nación pluriétnica”.

Al final, se presentan las **conclusiones** y **anexos** de nuestro trabajo, así como las fuentes utilizadas en el trabajo. Para culminar, queremos dejar constancia nuevamente de la gratitud a nuestro Director de tesis, Dr. Heriberto Cairo Carou, quien con sus consejos y orientaciones nos ayudó a enmendar un cúmulo de deficiencias. Sin embargo, cualquier error u omisión es de nuestra entera responsabilidad.

IV) DISEÑO DE INVESTIGACIÓN.

A) Planteamiento del problema.

Honduras es una nación pluriétnica, conformada mayoritariamente por mestizos descendientes del cruce racial entre españoles, indígenas y negros durante el periodo colonial, sin embargo, también están presentes en el país una diversidad de etnias indígenas y negras con una riqueza cultural fascinante. En la actualidad, existen en Honduras ocho pueblos²⁰ indígenas y negros culturalmente diferenciados en relación con la mayoritaria población mestiza, estos son: Los negros garífunas, los negros de habla inglesa o creoles, los miskitos, los lencas, los maya-chortís, los pech o payas, los tolupanes o xicaques y los tawahkas o sumos. Por su origen, los actuales pueblos étnicos de Honduras se pueden agrupar así: **a) mesoamericanos**²¹ (lencas y maya-chortís); **b) circuncaribes**, (tolupanes, pech, tawahkas); afrodescendientes, (negros garífunas y los negros ingleses o creoles) y **c) los miskitos**, cuya clasificación responde a variaciones del mestizaje de culturas americanas circuncaribes y de pueblos negros llegados en la colonia a tierra centroamericana.

Pese a la diversidad cultural y étnica que se manifiesta en el país, el Estado hondureño, -independiente de la corona española desde 1821- no ha reconocido históricamente los derechos culturales de las etnias indígenas y negras. La nación hondureña, por tanto, ha sido heredera de la tradición social que legaron los

²⁰ El concepto **pueblo** lo entendemos según la acepción de Taylor y Flint, que exponen que los “pueblos” se refieren a entidades que abarcan “ [...] una mezcla compleja de fenómenos culturales... los pueblos están implicados en jerarquías de poder, desde la escala global hasta el vecindario, y siguen siendo instituciones clave para legitimar las desigualdades y para la resistencia política. En las actuales condiciones de la globalización se han destacado más a medida que los grupos recalcan sus peculiaridades en respuesta a las tendencias a una homogeneización cultural”. Así, los “pueblos” caracterizan a un conglomerado humano en términos territoriales, históricos, culturales y étnicos que le dan sentido de unidad. Cfr. Taylor, Peter J., y Flint, Colin, *Geografía política. Economía-mundo, Estado-nación y localidad*, Madrid, Trama Editorial, Colección Eúmene, 2ª edición en español, 2002, Pág. 31. (Traducción de Adela Ruiz-Jiménez y Heriberto Cairo Carou).

²¹ Los arqueólogos de los pueblos prehispánicos de América han descrito la presencia de “**rasgos**” o manifestaciones de desarrollo cultural denominados “**tradiciones**”, en las cuales evolucionaron ciertas “**áreas nucleares**” en donde se desarrollaron civilizaciones: “Mesoamérica”, que comprendía desde México hasta Honduras, donde se desarrollaron los mayas y los aztecas; y los “Andes Centrales”, desde Ecuador hasta el norte de Chile y Argentina, donde se desarrollaron los incas. Entre éstas dos áreas nucleares, se suele ubicar la zona “Circuncaribe”, región que comprende desde Honduras hasta Venezuela, así como las islas del Caribe, en donde no surgieron altas civilizaciones sino pueblos a nivel de tribu o cacicazgo.

colonizadores españoles, así como del modelo liberal que se impulsó desde los primeros años de la independencia, el cual pretendía conformar una “nación homogénea”, que se concebía de acuerdo a los ideales de la mayoritaria y dominante sociedad mestiza. De esa forma, desde los albores de la emancipación política de 1821, el Estado hondureño trató de “integrar” al resto de pueblos a la “nación mestiza” con la idea de imponer el poder homogenizador o unificador al estilo del Estado moderno, así como para asegurar la lealtad a la nación. Ello conllevó a lo largo de los siglos XIX y XX, la imposición de la lengua oficial, el español; se aplicaron legislaciones civiles o penales occidentales que para los indígenas y negros eran radicalmente diferentes; se crearon regiones administrativas que mutilaban los espacios naturales de los pueblos étnicos o que no coincidían con los territorios reconocidos por ellos como su hábitat tradicional; se propició la expansión de la religión católica con el fin de modificar las creencias “paganas” e “idólatras” de los indígenas y negros, así como para “civilizar” a dichos pueblos; se instituyeron modelos educativos que marginaban las costumbres, tradiciones e ideas de las etnias entre otras reformas, todo lo cual fue en detrimento de las manifestaciones culturales de las etnias indígenas y negras hondureñas.

Si bien todas estas políticas han tenido un efecto negativo sobre las manifestaciones culturales de los indígenas y negros de Honduras, también es cierto que éstos han sabido -en mayor o menor medida- desarrollar mecanismos sociales que les han permitido conservar y recrear su cultura ante la imposición del Estado hondureño. Este proceso se ha manifestado fundamentalmente en las últimas dos décadas, principalmente durante la década de los 90, como producto de influencias externas e internas. Por un lado, con la conmemoración del Quinto Centenario de la llegada de los europeos a América, los pueblos indígenas y negros reconocieron la importancia de aprovechar la efeméride para reclamar los agravios que han sufrido desde 1492, y a la vez concibieron la trascendencia de organizarse en movimientos sociales e incluso políticos. Igualmente, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) declaró a ese decenio como la “Década de los Pueblos Indígenas”. El otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú en 1992, así como el desencadenamiento de la lucha armada del Ejército Zapatista de Liberación

Nacional (EZLN) en el Estado de Chiapas, México en 1994, son algunos acontecimientos que le dieron protagonismo a la lucha social de los indígenas y negros en Latinoamérica a partir de entonces.

En el ámbito interno, el auge organizativo de las etnias indígenas y negras de Honduras fue un proceso paralelo al debilitamiento de los movimientos sociales tradicionales, como los sindicatos, obreros, campesinos, docentes y estudiantes, quienes en la década de los años 90 fueron perdiendo la beligerancia que habían tenido hasta la década del 80, cuando se desataron las tensiones y las guerras civiles en Centroamérica. En los 90, con la finalización de la “Guerra Fría” y la consecuente consolidación de los procesos de paz en la región y la incipiente democratización de los países del área, los movimientos tradicionales fueron perdiendo protagonismo ante la ausencia de la utopía socialista. De este modo, el espacio para la organización de los indígenas y negros estaba libre de las sospechas que pesaban sobre los movimientos contestatarios tradicionales, especialmente porque las organizaciones de izquierda hondureña jamás incluyeron a los pueblos étnicos en sus programas de lucha y porque la izquierda del país siempre fue más urbana que rural. Prueba de ello es que las regiones con mayor densidad de población indígena han sido siempre un territorio dominado exclusivamente por los partidos mayoritarios, el Partido Liberal y principalmente por el Partido Nacional o conservador. De este modo, la década de los 90 constituyó una coyuntura favorable para la formación y desarrollo de las organizaciones sociales indígenas y negras.

Este proceso ha permitido que el Estado hondureño haya pactado con las etnias indígenas y negras una serie de medidas políticas, culturales, sociales, jurídicas y económicas tendentes al reconocimiento de los derechos de los pueblos étnicos del país. Asimismo, el visible protagonismo del movimiento indígena y negro hondureño, les ha revelado ante la opinión pública nacional e internacional, lo cual los ha situado como una fuerza social a tener en cuenta en la esfera política nacional.

Estos cambios trascendentales en la historia social del país han producido un reforzamiento de la cultura étnica de los pueblos indígenas y negros de Honduras que naturalmente, tendrá enormes repercusiones en las próximas décadas; eso significa que la naturaleza del Estado hondureño, tal como ha evolucionado desde la independencia hasta el presente ya no será por lo menos igual. Esto supone que los cambios operados en la conciencia social de los indígenas y negros está configurando una nueva visión sobre el Estado hondureño. Por lo menos, la idea de un Estado “unificador” y “homogéneo” se va alterando y transformando, por tanto, los indígenas y negros están percibiendo a la nación de manera distinta; y a la inversa, el Estado hondureño está visualizando a estas etnias de forma diferente. En este sentido, interesa estudiar el proceso que está dando paso de la “nación homogénea” a la “nación pluriétnica” en Honduras y las transformaciones étnicas que se están desarrollando al interior de los garífunas con estos acontecimientos.

Para observar mejor estos cambios, el presente estudio se propone realizar un “Estudio de Caso” en una comunidad de origen negro garífuna para detectar cuáles son aquellos elementos de la lucha social garífuna que están propiciando la transición de la “nación homogénea” a una “nación pluriétnica” y a la vez, determinar cuál es la idea de nación hondureña que tienen en la actualidad.

1) Pregunta Problema de Investigación.

El estudio que nos proponemos ejecutar, se puede centrar en el siguiente “Planteamiento del Problema” o “Pregunta Problema de investigación”:

¿Cuáles son los efectos que está provocando la lucha de las organizaciones sociales garífunas en la transición de la “nación homogénea” a una “nación pluriétnica” y qué idea de nación hondureña se están formando los garífunas a partir de esas luchas sociales y del reforzamiento de su identidad étnica?.

II) Objetivos de la investigación.

Los resultados y conclusiones del presente estudio esperamos obtenerlos a través de los siguientes objetivos:

1) Objetivo general.

- Determinar cuáles son los cambios que está produciendo la lucha étnica de los negros garífunas en el proceso de transición de la “nación homogénea” a una “nación pluriétnica” en Honduras.

2) Objetivos específicos.

- Describir el proceso de “imaginación de la nación” que llevó a cabo el Estado de Honduras en los siglos XIX y XX con el objetivo de difundir y consolidar la idea de “nación homogénea” con la finalidad de integrar a indígenas y negros.
- Identificar en qué medida los garífunas se sienten parte de la nacionalidad de hondureña.
- Establecer cuál es la idea de nación en los negros garífunas de la Comunidad de Cristales, Municipio de Trujillo en el Departamento de Colón, Honduras CA.
- Determinar cuáles son las transformaciones étnicas que se están manifestando al interior de la sociedad garífuna como resultado de las luchas sociales que han emprendido frente al Estado hondureño.

3) Preguntas de investigación.

Nuestro estudio pretende responder las siguientes preguntas de investigación:

- ¿Cuáles son los fundamentos y principios en que se inspiró el Estado hondureño en su proceso de “imaginación de la nación homogénea”?
- ¿Qué consecuencias produjo en las etnias indígenas y negras la imposición de un modelo de “nación homogénea” por parte del Estado hondureño?

- ¿Cuáles son las percepciones que tuvieron los cronistas y viajeros extranjeros sobre los garífunas?.
- ¿Cómo han representado los escritores hondureños en sus obras a los negros garífunas?.
- ¿Cuál es el tratamiento que han hecho las academias estadounidenses y europeas sobre los garífunas?.
- ¿Qué propuestas “contranarrativas” han presentado la “*intelligentsia* garífuna” a los discursos académicos externos?.
- ¿Qué nivel de participación han tenido los negros garífunas en los procesos históricos del país?.
- ¿En qué grado los garífunas se sienten parte de la nacionalidad hondureña?.
- ¿Cuáles son los personajes favoritos de los garífunas de la historia hondureña?.
- ¿Cuáles son los personajes de la historia garífuna de los que se sienten más orgullosos?.
- ¿Cómo están “reinterpretando” los intelectuales garífunas la historia de su etnia?.
- ¿Qué ideas tienen los garífunas sobre los símbolos nacionales y los símbolos garífunas?.
- ¿Cómo ha sido la formación y evolución de las organizaciones sociales garífunas?.
- ¿Cuáles son las reivindicaciones que han conquistado los negros garífunas por parte del Estado en los ámbitos de la educación, la salud, los territorios y el reconocimiento de los derechos políticos y de igualdad de oportunidades?.
- ¿Qué transformaciones étnicas se están produciendo entre los garífunas como consecuencia de sus luchas sociales y del reforzamiento de su identidad étnica?.
- ¿Cuáles son según los garífunas los aportes más importantes que han hecho a la cultura hondureña?.

3) Hipótesis de investigación.

El sistema de hipótesis que enmarcan esta investigación está directamente relacionado con los objetivos y preguntas propuestas en el trabajo, por tanto, tiene la finalidad de responder a las inquietudes ya formuladas, así como a las variables expuestas en la matriz que se presenta más adelante. Atendiendo estos criterios, las hipótesis planteadas se exponen a continuación:

Hipótesis principal.

- ◆ Las estrategias de movilización de las organizaciones étnicas hondureñas en las dos últimas décadas, en concreto, las organizaciones negras garífunas, han entablado una lucha frente al Estado-nación sobre la base de una política de identidad étnica que está logrando que el Estado “reimagine” el modelo de nación, abandonando el antiguo proyecto de “nación homogénea” para en su lugar, afirmar que la nación hondureña es “plurinacional” y “multicultural”.

Hipótesis secundarias.

- ◆ Desde la Independencia política de Honduras en 1821, el Estado hondureño intentó construir la nación, basándose en la meta de edificar un modelo de “nación homogénea” para integrar a los indígenas, negros y castas al proyecto nacional. En este proyecto la “*intelligentsia*” desempeñó un papel fundamental a la hora de aportar ideas para la consolidación de la identidad nacional. A la vez, desde las esferas oficiales se procedió a la utilización de una serie de instrumentos que coadyuvaran a la cimentación de la nación, como la creación de los símbolos nacionales, la invención de tradiciones, la adopción del español como idioma nacional, la incorporación de las etnias a través de la educación y el ejército y de la propagación de “Historias nacionales” que perseguían demostrar que la “nación” era una construcción forjada por los héroes criollos de la Independencia y la República Federal de Centroamérica, como José Cecilio del Valle, Francisco Morazán y otros.

- ◆ Este proyecto de “nación homogénea”, se inspiró en los postulados derivados de las corrientes de la “nación cívica” de la Revolución Francesa y estadounidense, así como en la doctrina “Positivista” y más tarde en las políticas Indigenistas, con cuyos principios el Estado “imaginaba” alcanzar el progreso, de tal forma que el modelo de la “nación homogénea” concibió que los indígenas y negros significaban un obstáculo para construir a la nación, ya que eran considerados como “salvajes” y “atrasados”, por ende, el ideal de la “nación homogénea” era integrar a las etnias a la nación para “civilizarlos”.
- ◆ La labor integradora del proyecto de “nación homogénea” con respecto a los indígenas y negros, reprodujo un modelo político excluyente, en el que las “representaciones” de la nación encarnaban los valores e intereses de las élites criollas y mestizas detentadoras del poder desde la colonia, por consiguiente, tanto los indígenas como los negros quedaron “invisibilizados” e “inimaginados” en las instancias de representación de la nación.
- ◆ No obstante, los procesos de movilización política indígena y negra en Latinoamérica en las últimas tres décadas, incidieron para que se lograra conformar un movimiento étnico en Honduras, el cual se afianzó en la década de los 90, cuando las federaciones indígenas y negras se aglutinaron alrededor de la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), que logró convertir a las etnias en actores políticos que empezaron a demandar derechos sociales, políticos, económicos y culturales, y sobre todo, la supresión del proyecto de “nación homogénea”, para en su lugar, afirmar la “nación pluriétnica”.
- ◆ El surgimiento de estas organizaciones sociales negras garífunas también ha estado ligado a la aparición de una “*intelligentsia*” garífuna, la cual no solamente ha conducido las luchas sociales y la organización política en las comunidades, sino también, ha producido una serie de “contranarrativas” que pretenden poner en tela de juicio las narrativas producidas por los discursos académicos extranjeros y los de la “historiografía oficial”, que ha ocultado el papel de los garífunas en la historia nacional. De esta forma, estas “contranarrativas” garífunas intentan mostrar que los negros garífunas han sido actores y protagonistas en la historia nacional, pero además, también recurren a la etnohistoria para reivindicar a sus héroes, pero sobre todo, están

“reconstruyendo” e “inventando tradiciones” como la bandera y el escudo garífuna para reafirmar la identidad étnica del grupo.

- ◆ La plataforma de lucha étnica de los negros garífunas, sustentada en las organizaciones sociales y en los patronatos comunales, emprendió desde comienzos de los años 90, conjuntamente con los indígenas, una serie de estrategias de lucha encaminadas a exigir una serie de reivindicaciones al Estado hondureño, la más significativa de ellas el reconocimiento de la naturaleza pluriétnica y multicultural de la nación.
- ◆ El activo protagonismo político, social y cultural de los garífunas en los últimos años, así como las conquistas obtenidas en cuanto al reconocimiento de sus derechos por parte del Estado, está produciendo una serie de transformaciones étnicas, que se manifiestan en una reafirmación de la identidad del grupo, visible a través de variadas formas de reconstrucción identitaria, como por ejemplo el “autorreconocimiento” que han hecho de su ascendencia negra y de la africanía; mediante la creación de sus símbolos identitarios, y especialmente, por el apogeo de las artes garífunas.

B) Metodología.

I) Tipo de Estudio y selección de la comunidad a estudiar.

El presente estudio constituye una investigación de tipo “Estudio de Caso”, dado el carácter del pueblo a estudiar. En efecto, los negros garífunas están asentados en 53 comunidades de cuatro Estados-nación centroamericanos, a saber: Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua, es decir, son un pueblo con una cultura supraestatal. Las limitaciones económicas, logísticas y metodológicas para hacer una selección de comunidades y determinar una muestra del total de los poblados sugirieron la posibilidad de elegir una comunidad representativa a nivel cultural y por ello se decidió realizar un Estudio de Caso. Se optó por estudiar a una comunidad garífuna hondureña en vista de la disponibilidad del investigador a cargo del estudio, cuya nacionalidad y residencia es hondureña.

La comunidad elegida para el análisis fue el Barrio de Cristales, ubicado en el Municipio de Trujillo, Cabecera del departamento de Colón en el Caribe hondureño, esto considerando que dicho poblado es estimado simbólicamente como la “Capital” del pueblo garífuna. Este detalle ya lo han manifestado algunos investigadores, como el brasileño Ruy Galvão de Andrade Coelho²², autor de uno de los estudios más clásicos sobre los garífunas redactado en los años 40 del siglo pasado; o el ecuatoriano Santiago Valencia Chalá²³, que realizó un análisis bastante general acerca de las poblaciones negras que habitan los países centroamericanos. Trujillo no es la más importante o rica comunidad garífuna, sin embargo, el hecho de haber constituido el primer asentamiento garífuna en tierra continental centroamericana, y por tanto el punto a partir del cual fueron fundando sus asentamientos a lo largo del litoral Atlántico del istmo, ha arraigado en casi toda la etnia la imagen de que esa ciudad, y particularmente el Barrio Cristales es como el “Ombligo” del pueblo garífuna. Ello quedó evidenciado en 1997, cuando el 12 de abril de ese año se celebró el bicentenario del arribo de los garífunas a Honduras, ceremonia que fue

²² Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 2ª edición, 1995, Colección Códices de Ciencias Sociales, Pág. 52.

²³ Valencia Chalá, Santiago, *El negro en Centroamérica*, Quito, Ediciones Abya Yala, Colección Etnos, 1986, Págs. 6-10.

festejada en muchas ciudades y pueblos del país pero el acto especial se conmemoró en Trujillo. Tomando en cuenta estos antecedentes, se decidió intencionalmente escoger a esa población para llevar a cabo el estudio.

En suma, la investigación que se presenta es un Estudio de Caso, con carácter descriptivo-análítico, en donde las variables de estudio se abordaron de forma cuantitativa y cualitativa. La naturaleza de las investigaciones de tipo Estudio de Caso, muchas veces impiden hacer generalizaciones para todo el pueblo garífuna, por lo tanto, ésta no es una investigación representativa de todo el pueblo garífuna hondureño, sino más bien un Estudio de caso que de alguna manera puede arrojar luz sobre cómo ven el Estado-nación hondureño los garífunas. Por ello consideramos que el estudio puede contribuir a ofrecer modelos y marcos teóricos para hacer investigaciones similares sobre otros pueblos negros de Latinoamérica

II) Fuentes e instrumentos de información.

Este estudio comprendió cuatro fases de trabajo: primero, un proceso de exploración bibliográfica y documental; segundo, la ejecución del trabajo de campo; tercero, la realización del análisis de la información y finalmente la redacción del informe final.

La primera fase, de **recolección de información** bibliográfica y documental, se llevó a cabo inicialmente en Honduras, a lo largo del año 2002, consultando bibliografía especializada sobre el tema, así como bibliotecas y hemerotecas como la Biblioteca Nacional (BNH) y el Archivo Nacional (ANH), en donde se recopilaron libros, artículos especializados y reseñas periodísticas sobre el tema. También, se obtuvo información del Archivo General de Centroamérica (AGCA), existente en la Ciudad de Guatemala. Se consultó asimismo una diversidad de fuentes documentales, principalmente información primaria proveniente de la organización social garífuna denominada Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO) que preside el dirigente garífuna Céleo Álvarez Casildo, localizada en la ciudad de La Ceiba. Esta fase se complementó obteniendo información en Madrid desde octubre a diciembre del 2002 y a todo lo largo del 2003, especialmente en la Biblioteca

Nacional (BNM), en la Biblioteca Hispánica de la Agencia Española de Cooperación internacional (AECI), así como en la Biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y eventualmente en el Archivo de Indias en Sevilla (AI). Igualmente, se adquirió información destacada en la WEB a través de Internet, la cual naturalmente es reseñada en la bibliografía general y fuentes consultadas de esta tesis.

La segunda fase, correspondiente al **trabajo de campo**, consistió principalmente en giras de trabajo en las que se ejecutaron grupos focales, entrevistas a informantes clave y el levantamiento de una encuesta en la comunidad. Este proceso se desarrolló entre junio del 2001 y junio del 2002. Primero, en el año 2001, se llevó a cabo un grupo focal con las estudiantes y docentes del “Curso Emergente de Auxiliares de Enfermería para las Comunidades Garífunas” Promoción 2001, que patrocinó la Organización Panamericana de la Salud (OPS) conjuntamente con el Ministerio de Salud de Honduras, curso que tuvo la peculiaridad de formar agentes de salud garífunas con un enfoque intercultural de la medicina. En dicho grupo focal, se abordó la caracterización de los sistemas de salud garífuna e institucional así como sus elementos articulantes. Del mismo modo, se indagó en el grupo las opiniones que tienen sobre la prestación sanitaria que ofrece el Estado hondureño en las comunidades garífunas, así como la situación de la medicina ancestral. También, se realizaron entrevistas en profundidad a agentes de salud tradicional garífunas, como por ejemplo a los *buyei* o chamanes, a parteras, sobadores y hierberos con el fin de conocer la síntesis de la medicina garífuna y sus impresiones sobre estas manifestaciones de la cultura garífuna, como también las reacciones que el resto de la población hondureña tiene de la misma. Por otro lado, en junio del 2002, se llevaron a cabo también entrevistas semi-estructuradas a informantes clave como docentes garífunas, líderes religiosos, comunales y otros y fundamentalmente, se aplicó la encuesta a la población de Cristales, Trujillo. Asimismo, se recogieron notas de campo para describir con mayor detalle el tema de estudio.

La tercera fase, el **análisis de la información**, comprendió la realización de las típicas fichas bibliográficas, tanto las de identificación como las de contenido o las de

resumen. Algunos documentos coloniales usados en el estudio se lograron paleografiar y el contenido se trasladó al español actual. Por otra parte, el análisis de las entrevistas se realizó tras la transcripción de las mismas, las cuales previamente se habían grabado en cintas de audio en la fase anterior. La encuesta se analizó en un paquete estadístico SPSS, versión 10, gracias a la ayuda de mis amigos Lesly Acosta y Klaus Langhor.

La cuarta fase, relativa a la **redacción de la tesis**, se realizó desde enero del 2003 hasta abril del año 2004, tras haber gozado de una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) y un permiso de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM) de Tegucigalpa, Honduras.

III) Variables o categorías de análisis del estudio.

Las categorías de análisis desarrolladas en este Estudio de Caso tenían la finalidad de describir cuáles son los efectos que están causando las luchas sociales garífunas en la transición del proyecto de “nación homogénea” al reconocimiento de una “nación pluriétnica”, así como indagar cuál es la idea de nación en los negros garífunas del Barrio de Cristales, en Trujillo, Colón. Para ello, se determinó la elaboración de una matriz de variables con sus respectivas categorías de análisis. En cada una de estas categorías de análisis se consideraron algunas sub-categorías o indicadores relevantes para el logro de los objetivos de investigación planteados en el estudio, los cuales se detallan en la siguiente matriz:

**MATRÍZ DE CATEGORÍAS DE ANÁLISIS, INDICADORES Y/O SUBINDICADORES
LA TRANSICIÓN DE LA “NACIÓN HOMOGÉNEA” A LA “NACIÓN PLURIÉTNICA” Y LA IDEA DE
NACIÓN EN LOS NEGROS GARÍFUNAS DE LA COMUNIDAD DE CRISTALES, MUNICIPIO DE
TRUJILLO, DEPARTAMENTO DE COLÓN, HONDURAS, CA**

CATEGORÍA DE ANÁLISIS/VARIABLES	SUB-CATEGORÍAS, INDICADORES	SUB-INDICADORES
♦ <i>El proceso de construcción de la nación en Honduras</i>	♦ La “imaginación” de la nación	- La idea de nación en la <i>intelligentsia</i> hondureña - Creación/invencción de símbolos nacionales (bandera, escudo, himno) - Invencción de otros imaginarios nacionales (mapa, fiestas cívicas, estatuaría) - La imaginación de una nación mestiza (española/indígena-maya) - La búsqueda de un proyecto de “nación homogénea” a través de la ciudadanía y de las políticas Indigenistas
♦ <i>Contexto étnico local, nacional y regional de los negros garífunas</i>	♦ Caracterización general de la etnia negra garífuna	- Ubicación espacial y población garífuna - Caracterización social, económica, histórica y cultural de la comunidad en estudio - Descripción general de los pueblos afrodescendientes de Honduras
♦ <i>Imagen de los negros garífunas en la literatura extranjera y hondureña: Desde las narrativas coloniales hasta el discurso actual de la “intelligentsia” garífuna</i>	♦ Imagen de los garífunas en los viajeros y cronistas del periodo colonial	- Los informes de los viajeros y cronistas del periodo colonial - Los testimonios sobre los garífunas entre los estudiosos extranjeros y hondureños del siglo XIX y

		la primera mitad del siglo XX
	♦ Los enfoque sobre los negros garífunas en la academia estadounidense y europea	- Los primeros enfoques sobre el estudio de los negros en América - Los nuevos enfoques sobre los garífunas por parte de la academia occidental
	♦ Las contranarrativas de la <i>intelligentsia</i> garífuna	- Las investigaciones recientes de la <i>intelligentsia</i> garífuna: la reafirmación de las contranarrativas garífunas
♦ La idea de nación en los negros garífunas de Honduras y la lucha por el reconocimiento de una “nación pluriétnica”	♦ Contexto familiar	- Composición de la familia - Lugar de nacimiento - Estado civil
	♦ Sentido de pertenencia al Estado-nación hondureño	- Participación de los garífunas en los procesos históricos del país - Grado de pertenencia a la nacionalidad hondureña - Grado de nacionalismo étnico - Idea de independencia política - Percepciones sobre los héroes hondureños y los símbolos patrios - Preferencias en torno a

		los personajes históricos garífunas - Visiones sobre los lugares más bonitos de la nación
	♦ El surgimiento de las organizaciones sociales negras en Honduras	- Antecedentes históricos del movimiento étnico latinoamericano. Del Indigenismo al Indianismo - El movimiento negro latinoamericano - El surgimiento del movimiento indígena hondureño - La plataforma de lucha de las organizaciones negras hondureñas
	♦ El reconocimiento de los derechos de los negros garífunas de Honduras: La transición de la “nación homogénea” a la “nación pluriétnica”	- Grado de escolaridad - Percepciones sobre la atención del Estado en educación - La lucha por la implantación de la
	♦ La lucha garífuna en el sector de la educación	Educación Bilingüe intercultural (EBI)
	♦ La lucha garífuna en el sector de la salud	- Enfermedades más comunes (causas/efectos)
	♦ La lucha garífuna por el territorio	- Formas de prevención - Percepciones sobre la atención del Estado en salud
	♦ La lucha por los derechos políticos y la igualdad de oportunidades	- Prácticas médicas de la tradición garífuna y las relaciones entre la religión

		y la medicina tradicional - El papel de los agentes de salud tradicionales (<i>buyei</i>) - Los antecedentes de la lucha territorial - La concepción de los garífunas sobre el territorio - Las estrategias políticas de la lucha territorial - Reivindicaciones y conquistas en la lucha territorial - Las demandas por el reconocimiento de los derechos políticos - El reconocimiento de la etnia garífuna como parte de las “representaciones” de la nación - La participación política de líderes y dirigentes garífunas en la política nacional
	♦ Otras transformaciones étnicas y culturales	- El autorreconocimiento como “negros” - Las transformaciones en la religión y la irrupción de la “Pastoral Garífuna Nacional de Honduras” - La invención de símbolos e imaginarios garífunas (bandera, escudo, estatuaría garífunas) - La revalorización de la cultura garífuna (música, danza, teatro, pintura,

		tradiciones y costumbres garífunas)

C) La muestra de la población.

La aplicación de una encuesta llevada a cabo en la comunidad de Cristales, Trujillo, Colón, que cuenta con una población aproximada a las 3,000 personas, nos llevó a considerar una “muestra probabilística simple”, tomando como referencia los datos expuestos a continuación:

- Tamaño de la población: 3,000.
- Error máximo aceptable: 2.0%
- Probabilidad: 95%.

De acuerdo a estos datos, los cálculos iniciales que resultaron fueron los siguientes:

- Varianza poblacional: 0.0004
- Varianza de la muestra: 0.00475.
- **Muestra ajustada: 114.23.**

De esta forma, la muestra determinada para ser encuestada nos arrojó el dato de 114 personas a ser consultadas. En este sentido, se eligió como unidad de análisis “el hogar”, por tanto, se visitaron igual cantidad de hogares en la comunidad para levantar el sondeo. De ésta manera se obtuvo una información representativa de la comunidad de Cristales, recolectada través de una encuesta aplicada en el mes de junio del 2002 por el investigador y 6 jóvenes estudiantes del “Taller de Salud Reproductiva”, 2002, que fue coordinado por la Lic. Telma Gotay, Coordinadora de “Enlace de Mujeres Negras de Honduras” (EMUNEH) en Cristales, Trujillo. Previamente a la aplicación de la encuesta, se realizó un entrenamiento a las estudiantes como parte complementaria a un taller de investigación impartido por su servidor en un día de trabajo.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO

**LA NACIÓN, EL GRUPO ÉTNICO Y LOS ESTUDIOS
SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS EN AMÉRICA.**

1) EL ESTADO-NACIÓN.

La explicación del origen histórico del Estado moderno y de la nación abarca un dilatado proceso que arrancó en la Europa occidental a finales del siglo XV. Para entender ese proceso y poder centrar el análisis teórico de nuestro estudio, cual es analizar el proceso de transición de la “nación homogénea” a la “nación pluriétnica” en Honduras, así como determinar cuál es la idea de nación en los negros garífunas de Trujillo, Honduras, es necesario por tanto, que discutamos algunas categorías esenciales como ser: el “Estado” y el “Estado-nación”, temas que discutiremos en el apartado número 1 del presente capítulo. En el apartado número 2, describiremos las diferentes perspectivas teóricas que se han planteado de la nación desde el siglo XVIII hasta el presente, mientras en el apartado número 3 expondremos algunos debates teóricos en torno a los conceptos de “identidad étnica” y el de “nuevas identidades étnicas”, categorías fundamentales para comprender el fenómeno que estamos estudiando. Entretanto, el apartado 4 expone una revisión teórica acerca de los estudios sobre las comunidades negras en América, así como los diferentes estudios académicos sobre los negros garífunas. Finalmente, cerraremos el capítulo en el apartado 5 haciendo una síntesis analítica sobre las categorías conceptuales y las herramientas teóricas que se van a utilizar en este trabajo.

A) *El Estado moderno.*

En sentido estricto, el término “Estado” no puede ser aplicado sino en la Edad Moderna, ya que tal concepto, entendido en la acepción que actualmente se le da, no existía ni en la Antigüedad clásica, ni en la Edad Media, en las que se utilizaban los términos de “*polis*”, “*civitas*”, “*regnum*” etcétera. De esta forma, se suele aceptar hoy en día que la noción actual del Estado surgió a partir del momento en que se institucionalizó y organizó la sociedad moderna, sobre todo fundamentalmente en los años previos y posteriores al desarrollo de la Revolución Francesa de 1789²⁴.

²⁴ Véase entre otros: Passerin, Alessandro, *La noción de Estado*, Madrid, Euramérica, 1970, Págs. 47 y ss. y: Jáuregui Bereciartu, Gurutz, *Contra el Estado-nación: En torno al hecho y la cuestión social*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2ª edición, 1988, Pág. 7.

El Estado moderno no es un concepto lógico sistemático, sino más bien un tipo ideal, del cual se pueden deducir cuatro abstracciones distintas que se complementan y a la vez pueden ser también objeto de periodización. Con base en el criterio histórico, la tipología más común y acreditada entre los historiadores y los politólogos es aquella que propone la siguiente secuencia en la formación del Estado moderno: Estado feudal, Estado estamental, Estado absoluto y Estado representativo²⁵.

Otto Hintze sostiene que la evolución de estas fases se configuraron del siguiente modo: a) en un primer momento se estructuró como Estado de poder soberano, y b) como Estado comercial relativamente cerrado. Este periodo abarca al Antiguo Régimen. Es una fase híbrida y en cierto modo transitoria entre el Estado feudal y el futuro Estado liberal: políticamente se manifiesta como un Estado absoluto; en el ámbito de las relaciones sociales y económicas, su función primordial consistió en gestar el preludio de las relaciones capitalistas y liquidar las relaciones feudales de producción. El segundo periodo se inició -salvo en el caso inglés- a partir de la Revolución Francesa de 1789, y puede definirse a través de otras dos abstracciones: a) como Estado liberal de derecho y constitucional, y b) como Estado nacional²⁶.

Según esta perspectiva, no es sino hasta el siglo XVIII cuando puede hablarse de un Estado nacional en sentido estricto, puesto que cada territorio mantenía sus propias instituciones y su propio código de fidelidades que se expresaba en el sentido de amor al país natal, a la tierra y a los ancestros. No hay un sentimiento nacional, y el único nexo de unión lo constituía la fidelidad a la institución monárquica, y sobre todo a la persona del monarca. Con la Revolución Francesa, se produjo una degradación notoria de ese sentimiento de veneración al Rey, por lo que el elemento de cohesión que legitimaba al Antiguo Régimen quedó resquebrajado, siendo necesario acudir a otra fuente de legitimación de la soberanía, que a partir de entonces sería la nación o el pueblo representado en la Asamblea Nacional.

²⁵ Cfr. Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 6ª reimpresión, 1998, Pág. 158 y: Hintze, Otto, *Historia de las formas políticas*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, Pág. 299. (B-UCM).

²⁶ Hintze, Otto, *Historia de las...* Op. cit., Pág. 299 y ss.

De este modo, la mayoría de los autores contemporáneos que estudian el fenómeno del Estado y la nación, coinciden en señalar que la institución del Estado moderno tuvo sus orígenes en las monarquías territoriales europeas que se consolidaron a través de regímenes absolutistas a inicios de la Edad Moderna. Los ejemplos clásicos los proporcionan Inglaterra, Francia, España y en menor medida Portugal, Holanda y Suecia, que servirán como modelo al resto de países europeos. También, existe un amplio consenso sobre el papel central del Estado, de su profunda penetración en todos los niveles de la vida social, hasta el punto que como se verá más adelante, muchos sugieren que fue el Estado el que creó a la nación.

John Breuilly nos proporciona un interesante análisis de este periodo. Según él, el ascenso de las monarquías absolutistas entre los siglos XVI y XVIII combinó cuatro factores relacionados: a) **La centralización**: el Estado burocrático necesitaba extraer constantemente más recursos de sus súbditos (levas, impuestos) y por ello fortaleció sus competencias legales frente a los poderes locales y regionales. También, se incrementó la red de comunicaciones, que debían llegar a los últimos confines de los reinos y se inició así la creación de la ciudad-capital, residencia permanente del soberano y su corte (como por ejemplo Londres, Madrid, París) la cual actuó como polo de atracción político, económico y cultural. b) **Burocracia estatal**: el aumento del poder del Estado exigía a su vez la incorporación creciente de un número de servidores, una tupida red de representantes que penetraran todas las esferas de la sociedad (hoy diríamos funcionarios) y formaron facciones que competían entre sí para ganar favores del soberano. c) **La imagen del Estado o Leviatán**: la fuerza del “poder absoluto” de la monarquía formó la idea que el Estado adquiriría vida propia, como separado de la sociedad. La Corona empezó a ser vista entre los estratos inferiores de la sociedad como una autoridad pública, por encima de los intereses de las minorías privilegiadas y la aristocracia y; d) **La rivalidad internacional**: las constantes guerras y el proceso de expansión territorial, sobre todo desde la conquista de territorios en otras partes del mundo (América, África, Asia) tendía a representarse como un conflicto entre Estados, lo cual abrió una dinámica de permanente búsqueda de recursos para financiar la guerra. Este

proceso fue también provocando que los súbditos de cada reino fuesen acrecentando sus lealtades nacionales para con su Estado, y por ende, despreciaran a los “Estados enemigos”²⁷.

B) Poder y territorialidad del Estado-nación.

Dada la naturaleza de este trabajo, el proceso de transición del Estado feudal al Estado representativo no interesa analizarlo pormenorizadamente, sin embargo, antes de exponer el sentido con que manejaremos la categoría “Estado”, también es pertinente agregar que existen dos corrientes doctrinales prefiguradoras de otras tantas teorías del Estado moderno. La primera de ellas es denominada “**individualista radical**”, representada por teóricos del individualismo posesivo, siendo sus figuras prominentes Thomas Hobbes y John Locke. La segunda corriente, “**individualista moderada**”, representada por J.J. Rousseau y Montesquieu, que en general presentaron la tesis del “pacto” como germen del Estado moderno. En nuestro caso, usaremos el concepto de Estado en la acepción que le otorgó Max Weber, quien define al Estado como “[...] *una comunidad humana que reivindica el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un territorio dado*”²⁸. En su opinión, el Estado era la única fuente con derecho a usar la violencia. Por consiguiente, concluye: “ [...] *la política, para nosotros, significa luchar para compartir el poder o luchar para influir en la distribución del poder, ya sea entre Estados o entre grupos dentro de un Estado*”²⁹.

Como se nota, Weber otorga un fuerte énfasis a tres elementos: el poder, la violencia y la territorialidad como características fundamentales del Estado. Para él, el significado del poder en la política era esencial, dado el ascenso de la fase imperialista entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, que conllevó a la expansión de “grandes estructuras de poder mundial”. Él reconocía que la lucha constante de las naciones europeas por un espacio vital y por la autodeterminación había favorecido el avance del capitalismo occidental moderno, pero también,

²⁷ Breuilly, John, *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, 1990. (B-UCM).

²⁸ Weber, Max, *Essays in Sociology*, Londres, Routledge, 1948, Pág. 78.

²⁹ *Ibíd.*, Pág. 78.

habían acrecentado las competencias entre los imperios. En su opinión, la vieja competencia entre las naciones se intensificó por el hecho de que el orden económico capitalista, a diferencia de los sistemas económicos anteriores, no favorecía necesariamente “*a las naciones física e intelectualmente superiores*”, en clara alusión a la posición secundaria que mantenía Alemania hasta antes de la I Guerra Mundial en comparación a Inglaterra, Francia y Estados Unidos³⁰.

Por eso, estaba de acuerdo en que Alemania incrementara su poder político para rivalizar con las demás potencias. De ahí procede su estimación del “poder” como característica constante en la escena política. El poder conlleva la lucha y la violencia. El poder de los Estados radicaba para él en una dinámica interna específica: el “prestigio”; de ahí que sostenga que:

El prestigio del poder significa en la práctica la gloria del poder sobre otras comunidades; significa la expansión del poder, aunque no siempre mediante la incorporación o sujeción. Las comunidades políticas grandes constituyen los exponentes naturales de este tipo de pretensiones de prestigio³¹.

Y más adelante señala:

Todas las estructuras políticas prefieren naturalmente tener vecinos débiles a tenerlos fuertes. Además, en la medida en que cada comunidad política grande es un aspirante potencial al prestigio, es también una amenaza potencial para sus vecinos³².

La relación entre el poder y la violencia como medio para controlar el Estado quedó sintetizada entonces en su famosa frase: “ [...] *el medio para la política es la violencia*”³³. De esta forma, Weber situó al Estado en la arena de la lucha constante

³⁰ Sobre la idea de Estado en Weber, es importante consultar: Guibernau, Montserrat, *Los nacionalismos*, Barcelona, Editorial Ariel, 1ª reimpresión, Capítulo I, Colección Ciencia Política, 1998.

³¹ *Ibíd.*, Pág. 44.

³² *Ibíd.*, Pág. 44.

³³ Weber, Max, *Essay...* Op. cit., Pág. 121.

entre las naciones con el fin de obtener prestigio y poder, en el cual, el derecho a ejercer la violencia era una característica innata de los Estados.

En resumen, se puede decir que el Estado es un fenómeno que apareció en Europa entre los siglos XVI y XVIII, gracias a la influencia de la Ilustración y la Revolución Francesa. Los conceptos de igualdad, libertad y fraternidad, y especialmente el de “soberanía popular” jugaron un papel clave en el advenimiento del Estado-nación. El término “ciudadano”, aplicado a los habitantes de un país particular, sirvió para designar a los individuos que vivían dentro de instituciones políticas específicas: los Estados. Las fronteras nacionales adquirieron una importancia progresiva, y con eso, el Estado-nación se convirtió en la institución en cuyo seno los individuos podían ejercer sus derechos y obligaciones, esto se hizo más palpable en la medida en que el Estado fue invadiendo las actividades ordinarias de los ciudadanos.

Finalmente, después de analizar resumidamente la evolución teórica del Estado desde el siglo XVII hasta el XX, optamos por seguir las aproximaciones teóricas de Weber, según la cual, el Estado es “ *Una comunidad humana que reivindica el uso legítimo de la violencia en un territorio dado*”. Esto porque según nuestra opinión, se acerca más a la forma en que los países latinoamericanos concibieron al Estado-nación desde el desencadenamiento de los procesos independentistas. En este aspecto, los Estados latinoamericanos se propusieron gestar y desarrollar las nuevas naciones imitando el proyecto político europeo, pero claramente se consideraron “ciudadanos” solo a los descendientes de las élites criollas coloniales, las cuales evidentemente ostentaban el poder político, económico y cultural. Los otros grupos (indígenas, negros, mujeres) vieron limitado su acceso a la ciudadanía, y lo que se intentó fue “integrarlos” al ideario nacional -pero sin reconocerles sus derechos- para asegurar sus lealtades, esto a costa de suprimir sus elementos culturales. Este ejemplo fue patente en el caso de los negros garífunas de Honduras y Centroamérica, a quienes desde el principio de la vida independiente hondureña -a pesar que se les reconocieron ciertas prerrogativas y derechos- se les impuso su “incorporación” al Estado hondureño a cambio de que abandonaran -implícitamente- sus tradiciones culturales.

2) LA IDEA DE NACIÓN.

Uno de los puntos centrales del presente estudio es el indagar cuál es la idea de nación hondureña en los negros garífunas del Barrio de Cristales en Trujillo, Colón, territorio ubicado en el Caribe oriental de la república de Honduras. En este sentido, es esencial que procedamos a hacer una reflexión teórica sobre el problema de la idea de “nación”. En las últimas décadas, el tema de la nación y el nacionalismo ha provocado una atención abundante en los estudios políticos, sociológicos, históricos y de muchas otras áreas de las ciencias sociales, que han abordado el fenómeno desde distintos ángulos y perspectivas. No obstante, la mayoría de los autores y teóricos del asunto coinciden en señalar que todavía no existe una teoría sobre el tema de la nación que satisfaga completamente a la comunidad de cientistas sociales que estudian la materia. De hecho, muchos autores comparten que el término “nación” es de carácter polisémico, que se puede entender en diferentes sentidos³⁴ y esto da pie a muchas y lamentables confusiones cuando se le utiliza en la literatura científica.

Por lo anterior, nos limitaremos a hacer una breve descripción de cómo fue concebida la nación desde los debates que se originaron entre las corrientes de la “nación cívica” y la “nación cultural” de los siglos XVIII y XIX hasta los principales planteamientos que se han producido de la nación durante el siglo XX.

A) El debate entre las corrientes de la “nación cívica” y la “nación cultural”.

Antes de discutir la disputa que se suscitó entre las corrientes de la “nación cívica” y la “nación cultural”, es preciso que presentemos algunos antecedentes de cómo fue la idea de nación desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII, esto para poder entender cómo se concebía el término “nación” antes de que se construyera su concepción “moderna”.

³⁴ Guibernau, Montserrat, *Los nacionalismos...* Op. cit., Pág. 58; Santamaría, Antonio R., *Los nacionalismos: de los orígenes a la globalización*, Barcelona, Ediciones Bellatierra, 2001, Pág. 36.

Un examen teórico de la idea de nación nos va a llevar primero a la genealogía, el fundamento etimológico mismo de la palabra. En la Grecia clásica, el término “nación” se relacionaba con los de “*ethnos*”, que designaba la afinidad por lengua y cultura, junto con “*pater*”, que designaba la ascendencia biológica. Luego, en Roma, ya en latín daría lugar a “*patria*”, y por otro lado a “*polis*”, que designaba el ámbito de lo político y los valores compartidos.

Para San Isidoro de Sevilla (565 DC-636 DC), el término “nación” (“*natio*”) procedía de “*nasci*”, el cual podía señalar a un grupo (de aristócratas, filósofos, etcétera) e incluso caracterizarlo negativamente. Junto con “*gens*” y más indecisamente “*populus*”, indicaba a menudo lo natural por oposición a la “*civitas*” política³⁵.

Posteriormente, en la Edad Media, la nación sirvió para nombrar una comunidad a defecto de otras características, pero sobre todo, servía para nominar a un determinado estamento o incluso una comunidad de comunidades. De esta forma, la nación eran la nobleza y los representantes de las órdenes. Por ejemplo, en las universidades de Bologna o en París, los estudiantes se organizaban gremialmente por “naciones”; también, los Concilios tendieron a organizarse de este modo. En el importante Concilio de Constanza (1414-1417), que suele considerarse como el fracaso de la reforma interna del cristianismo, los obispos votaron por naciones, lo que conllevaba ya maniobras políticas para determinar quiénes pertenecían a una nación. Por otra parte, siempre en el siglo XV, era corriente la expresión “Sacro Imperio y Nación Alemana”, y poco después, Martín Lutero interpeló a la “... *nación alemana, obispos y príncipes para que le apoyaran en su proyecto de reforma religiosa*”³⁶.

Al final de la Edad Media, la traducción de la Biblia a la versión “Vulgata” fue orientando el concepto con el cual se conoció la nación por lo menos hasta el siglo XIX, cuando tradujo “*ethnos*” por “*natio*” (la comunidad de los creyentes), mientras el plural “*gentes*” (los gentiles) se utilizó para nombrar a los paganos. Así, a partir de

³⁵ Ripalda Crespo, José María, “El nacionalismo en la época clásica: de la Ilustración a la Postmodernidad”, En: *Los nacionalismos: Globalización y crisis del Estado-nación*, Cuadernos de Derecho Judicial, Madrid, 1998, Pág. 90. (B-UCM).

³⁶ *Ibíd.*, Pág. 90.

entonces, nación se usó para señalar a una comunidad que compartía una lengua, orígenes históricos comunes, una misma religión y un territorio más o menos autónomo. Sin embargo, como se recordará del apartado anterior, el proceso de la Revolución Francesa modificó radicalmente la noción particular que se tenía sobre la idea del Estado, por lo que surgió poco después -sobre todo a partir del siglo XIX-, una nueva perspectiva teórica que intentó aclarar conceptualmente el término “nación”.

En este sentido, durante los siglos XVIII y XIX, y ya como parte de la herencia académica que se legó de la Revolución Francesa, se popularizaron dos corrientes que perfilaron explicaciones sobre la idea de nación, a saber: la corriente de la **“nación cívica”** y la corriente de la **“nación cultural”**.

La corriente de la nación cívica fue muy popularizada en países como Francia, Inglaterra y los Estados Unidos entre otros. La revolución significó que si los ciudadanos de un Estado ya no aprobaban las instituciones políticas de una sociedad, tenían el derecho y el poder para reemplazarlas por otras más satisfactorias. Como afirmaba la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, *“El principio de soberanía reside esencialmente en la nación; ninguna corporación, ni individuo puede ejercer autoridad que no emane de ella expresamente”*. Con esto, los revolucionarios implícitamente daban a entender que la nación era algo más que el Rey y la Aristocracia. Esta noción llevó a la idea de que la nación constituía el cuerpo de personas que podían representar o elegir representantes de un territorio particular en Consejos, Dietas o Estados. Esta percepción la difundió especialmente el francés Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), político y eclesiástico fundador de uno de los clubes jacobinos que contribuyó al golpe de estado bonapartista del 18 Brumario. Sieyès, siguiendo los conceptos de Diderot y D’Alambert³⁷, al preguntarse ¿Qué es la nación?, respondía: “[la nación

³⁷ Ambos autores ya habían expresado en el siglo XVIII en *“La enciclopedia”* que “ [...] la nación era una palabra colectiva utilizada para significar una cantidad considerable de la población que habita una cierta extensión geográfica dentro de ciertos límites y que obedece al mismo gobierno”.

es] *un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y se encuentran representados por la misma Asamblea Legislativa*³⁸.

De acuerdo con este principio revolucionario, se ponía en entredicho el título y la condición de todos los gobiernos de entonces, puesto que no derivaban su soberanía de la nación, por tanto, -según Sieyès- eran usurpadores con los cuales no obligaba acuerdo alguno y a quienes los súbditos no debían lealtad. Es claro que tal proposición tendió a generar disputas internacionales que condujeron al nacimiento del nacionalismo y la creación de muchos Estados-nación durante el siglo XIX. Esta situación no sólo fue característica en Europa, sino que también en Latinoamérica, pues hay que recordar que la mayoría de las posesiones españolas en el Nuevo Mundo se independizaron a principios del siglo XIX, merced a una enorme gravitación ideológica de la Ilustración.

Esa expresión de la nación como “cuerpo asociado” la elaboró Sieyès en su obra *“El tercer Estado”*, que constituye una síntesis aplicada y pragmática del contenido del pensamiento liberal revolucionario heredado de 1789. En el libro, Sieyès distingue tres épocas en la formación de las sociedades políticas modernas: una primera “[...] *en la que se concibe un número más o menos considerable de individuos aislados que quieren reunirse... su obra es la asociación. Ellos son el origen de todo poder*”³⁹. Una segunda etapa está “[...] *caracterizada por la acción de la voluntad común... sin la unidad de voluntad no llegaría a formar un todo capaz de querer actuar*”⁴⁰ y por último, una tercera etapa “[...] *en que no es ya la voluntad común real la que obra, es una voluntad común representativa*”⁴¹.

Otro autor que siguió las ideas de Sieyès en cuanto a la idea de nación cívica fue el también francés Ernest Renan (1823-1892), quien pronunció un elocuente y encendido discurso en la Universidad de la Sorbona de París en 1882, titulado muy

³⁸ Cfr. Kedourie, Elie, *El nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, Traducción de Juan José Solozabal, Pág. 5. (B-UCM).

³⁹ Sieyès, E., *¿Qué es el tercer Estado?*, Madrid, Editorial Aguilar, 1973, Págs. 71-72.

⁴⁰ *Ibíd.*, Pág. 72.

⁴¹ *Ibíd.*, Pág. 72.

a propósito “*¿Qué es la nación*”⁴². En dicho trabajo, Renan, plasma un concepto de nación que tuvo una vigencia por las décadas siguientes y fue referente para gran parte de los futuros teóricos de la nación y del nacionalismo por lo menos hasta los años 60 del siglo XX. Su definición fue la siguiente:

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas, que en verdad sólo una, componen este alma, este principio espiritual. Una de ellas pertenece al pasado, la otra al presente. La una es la posesión común de una herencia rica en recuerdos. **La otra es el acuerdo presente, el deseo de vivir unidos...** Una nación es, por tanto, una gran comunidad solidaria, sostenida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. **Presupone un pasado, pero se resume no obstante en el presente en un hecho evidente: el acuerdo**, el deseo expresado claramente de proseguir la vida en común. **La nación es un referéndum cotidiano...**⁴³

Para Renan entonces la nación no era la raza, pues consideraba que todas las naciones estaban mezcladas étnicamente. Tampoco se identificaba con la lengua, pues de ser así opinaba que los Estados Unidos no se hubieran separado de Inglaterra. Igualmente, la nación no se fundamentaba en la religión, ni con la mera comunidad de intereses económicos ni con la geografía. Para él, la nación se fundaba en el consenso ciudadano por establecer ese ente y en compartir recuerdos históricos comunes, además de la sensación por formar ese tipo de comunidad. El criterio dualista en la comprensión teórica de Renan destaca principalmente la libre voluntad de los ciudadanos para conformar la nación, descartando o minimizando otros factores objetivos en la construcción de la nación, como por ejemplo la raza, la lengua o la religión, en otras palabras, la cultura. Como se verá un poco más adelante, esta es una de las principales diferencias conceptuales que se suscitaron entre la corriente cívica y la cultural acerca de la nación.

⁴² El contenido del discurso puede consultarse en: Renan, Ernest, *Qué es la nación y cartas a Strauss*, Madrid, Alianza Editorial, 1987. Las negritas son nuestras.

⁴³ *Ibíd.*, Pág. 32. Las negritas son nuestras.

Por otra parte, la corriente de la “nación cultural” se desarrolló fundamentalmente en Alemania, aunque naturalmente tuvo sus vertientes en otros países de Europa. Esta corriente tuvo sus frutos ideológicos en el último tercio del siglo XVIII, aunque su auge se mostró más bien ya en el XIX al amparo del movimiento del “Romanticismo”, principalmente entre 1815-1830, movimiento literario que -a diferencia de los postulados racionalistas de la Revolución Francesa- reivindicaba los temas y las fuentes de la Edad Media, época que fue de hecho la inspiración estética del Romanticismo, que idealizó las tradiciones medievales y góticas legadas de las culturas celtas, germanas y del cristianismo medieval.

Esta corriente tomó cuerpo en Gran Bretaña con el culto a la poesía antigua de “Ossian” y los “Edda”, y se extendió a Alemania en torno al movimiento “*Sturm und Drang*”, que presagió el culto romántico a la Alemania medieval, en donde se comenzó a valorar las tradiciones orales y escritas del medioevo como por ejemplo “*El cantar de los Nibelungos*”. En la arquitectura y escultura, los templos clásicos de la estética de la Ilustración cedieron el paso al estilo neogótico, asegurando una fusión entre la literatura y las demás artes para dar impulso al Romanticismo. De esta forma, el Romanticismo proporcionó los conceptos, los símbolos y el lenguaje apropiado para la movilización popular en la formación de las naciones; en este sentido, la mayor parte de los estudiosos del tema de la nación reconocen que el Romanticismo fue un medio que contribuyó decisivamente a la formación de las naciones en el siglo XIX⁴⁴.

Es cierto que el movimiento de la “Ilustración” ejerció una enorme influencia en la Europa Central, incluida Alemania, cuya figura más señera fue sin duda Emmanuel Kant (1724-1804), pero además fue admirada en principio por algunos de los autores de la generación posterior a Kant, como Johann Fichte (1762-1814) y Johann Herder (1744-1803), no obstante, como afirma Droz, muchos de estos escritores e intelectuales que en principio fueron favorables a la revolución, iniciarían más adelante un movimiento de reacción contra los ideales ilustrados tras observar con horror los disturbios originados en Francia durante los años ulteriores a la revuelta,

⁴⁴ Santamaría R., Antonio, *Los nacionalismos...* Op. cit., Pág. 21.

pero sobre todo a partir de la actividad conquistadora del ejército francés al mando de Napoleón Bonaparte, quien emprendió invasiones en los territorios alemanes y en otras partes de Europa⁴⁵.

Es precisamente en este contexto en donde debe entenderse la publicación de obras como *“Discursos a la nación alemana”*⁴⁶ de Fichte, libro que “[...] hizo de Fichte el patriota alemán y el romántico nacionalista”⁴⁷ en contra de la invasión de Napoleón a Alemania. En los *“Discursos a la nación alemana”*, texto publicado durante la ocupación francesa, Fichte se propone la renovación de la nación alemana, a través de la universalización del concepto de “germanismo” (*Deutschtum*), en donde el término “germano” (alemán-*deutsch*) se aparta notablemente del sentido convencional de esta palabra, pues él lo usa para designar a los alemanes estén donde estén, es decir, unidos por elementos objetivos como la lengua, la raza, las tradiciones y los recuerdos compartidos⁴⁸. Igualmente, Fichte proponía en la obra impulsar la educación del pueblo alemán para alcanzar una nueva actitud espiritual la cual tendería a liberar a la gente de su estado decaído. Punto de partida importante de tal educación era la “patria”, la que padecía una “indignante” opresión bajo el ejército invasor francés. La meta de aquella educación era, por tanto, la liberación de la nación alemana, aún por crear, del yugo del conquistador, pero también liberarla del yugo de aquellos príncipes que con su egoísmo habían hecho posible la derrota.

Estas tesis supusieron un claro avance en la definición del nacionalismo alemán y en la construcción de una idea de nación cultural. Para él, la lengua era imprescindible en la formación de la nación. Una lengua viva como la alemana, podía posibilitar el enriquecimiento espiritual que lo llevó a exaltar al hombre alemán por sobre todos los demás: *“Solo el alemán tiene derecho a contar con un pueblo, y solo él es capaz*

⁴⁵ Droz, Jacques, *Historia de las ideas políticas en Alemania*, Madrid, Editorial Aguilar, 1971, Pág. 50.

⁴⁶ Fichte, J.G., *Discursos a la nación alemana*, Barcelona, Ediciones Folio, Colección Obras Fundamentales de la Filosofía, 2001. Traducción de Luis Acosta y Jesús Varela.

⁴⁷ Gurutz Jáuregui, Bereciartu, *Contra el Estado-nación...* Op. cit., Pág. 18.

⁴⁸ Fichte, J.G., *Discursos a la nación...* Op. cit., Pág. 35.

del amor verdadero y racional a su nación”⁴⁹ por la virtud de ser los mejores en desarrollar una filosofía de la historia.

En la corriente de la nación cultural, fue trascendental también el aporte de Herder, quien como se dijo antes, tuvo sus escarceos ideológicos con el pensamiento ilustrado, pero tras la invasión francesa, comenzó a crear una serie de obras en las que se distanció de la misma y se convirtió en un destacado defensor del movimiento del Romanticismo. En su tratado *“Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad. Otra filosofía de la historia”*⁵⁰, esbozó la idea de que cada nación tenía su propio “modo de ser” o su “propio carácter”; además, sobrevaloró el mundo medieval, al cristianismo y al orden feudal, y en consecuencia cuestionó la tradición racionalista proveniente del Iluminismo y la Ilustración. Dicha filosofía de la historia fue concebida por Herder como una “fisiología del cuerpo completo de la nación”; así, asumía que la filosofía de la historia debía circunscribirse a estudiar las costumbres, la lengua, la educación y por lo tanto no debía limitarse como hasta entonces a estudiar guerras y batallas. Pero fue su obra *“Ensayo sobre el origen del lenguaje”*⁵¹ la que definió de mejor manera su visión particular de la nación y de la importancia de los elementos objetivos como la raza, la lengua, el folklore y las tradiciones en la edificación de la nación.

La obra de Herder sirvió a los futuros nacionalistas románticos para tener la convicción de que era “la cultura” la que moldeaba la vida de las sociedades. La lengua se consideraba como la forma de expresar una percepción particular de la vida y del mundo. Esa atención por la lengua fue acompañada también de un interés por la historia, en donde podía rastrearse el pasado glorioso de las naciones, los mitos de origen, las costumbres, los modos de vida y las ideas de un pueblo particular. De esta forma, Herder y sus seguidores tomaron a la cultura popular de las gentes del pueblo (*volk*) como el elemento *sine qua non* para cimentar la nación.

⁴⁹ *Ibíd.*, Pág. 146.

⁵⁰ Véase: Herder, J., *Ideas sobre la filosofía de la historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1959.

⁵¹ Una destacada edición castellana de las obras de Herder en la que aparece el *“Ensayo sobre el origen del lenguaje”* puede consultarse en: Herder, J., *Obras selectas*, Madrid, Alfaguara, 1982. Selección de P. Ribas.

Para Herder, el alma de la nación residía entonces en la lengua y en su literatura. Para él, las naciones eran “ [...] *comunidades espirituales, individuos colectivos, pensamientos de Dios. Las personas son por destino miembros de su pueblo y desde su nacimiento forman parte de la esencia de la nación a través de la lengua materna*”⁵².

A través de esta percepción, Herder fue uno de los precursores en formular que los derechos de los pueblos son eminentemente lingüísticos, por ello defendió la supervivencia de las lenguas vernáculas habladas por los campesinos analfabetos e invitó a todos los pueblos a estudiar y recuperar esos idiomas y esas tradiciones. También, fue el creador del término “canción popular”, pues al preocuparse por el folklore, recuperó cientos de canciones, refranes, poemas, baladas, romances y dichos populares de muchas partes de Europa, con lo que se vio en la necesidad de exponer un término que en contraposición a la música sinfónica de las élites, encerrara la creación rítmica del pueblo. Este tipo de estudios tuvieron una enorme repercusión en el siglo XX en Latinoamérica -incluida Honduras-, como se verá más adelante, cuando los Ministerios de Educación o los de Cultura organizaron sus dependencias u oficinas de “Folklore Nacional” con la finalidad de recrear -o a veces hasta inventar- las manifestaciones culturales populares de las naciones.

En resumen, entre los siglos XVIII y XIX, permearon en Europa dos corrientes interpretativas de la idea de nación: la corriente de la “nación cívica” y la “corriente de la nación cultural”. La primera, desarrollada especialmente en países como Francia, Inglaterra y posteriormente en Estados Unidos, planteaba que la nación surgía por una asociación de personas que vivían bajo una ley común y se encontraban representados en una Asamblea, ideas que se inspiraron en la tradición filosófica de la Ilustración francesa; por su parte, la segunda, la corriente de la nación cultural, exponía que la nación se originaba a partir de la relación de elementos objetivos, como ser la historia, la raza, las costumbres y tradiciones, pero primordialmente a través de la lengua y la literatura.

⁵² Santamaría R., Antonio, *Los nacionalismos...* Op. cit., Pág. 21. Las negritas son nuestras.

B) La idea moderna de nación: los precursores del pensamiento contemporáneo de la nación.

A principios del siglo XX, la teoría que se había producido sobre el tema de la nación a todo lo largo del siglo XIX llamó la atención de un estudioso como F. Meinecke, quien en 1908 publicó un interesante trabajo titulado “*Cosmopolitanism and the National State*”⁵³, en el cual realiza un análisis de las diferentes corrientes que se habían planteado hasta ese entonces sobre la idea de nación.

Meinecke propone en su obra la distinción entre la idea de “nación política” y “nación cultural”. La nación política surgió en la vida europea como una referencia ideológica destinada a hacer más viable la vida del Estado. Por su parte, la nación cultural fue una reacción al expansionismo francés; lo que alimentó movimientos como el Romanticismo y consecuentemente el auge de nacionalismos que propugnaban la creación de Estados-nación. En este sentido, Meinecke distinguió entre el “nacionalismo occidental”, al que caracterizó como racional y social, que fue el modelo seguido por ejemplo por Francia, Inglaterra y Estados Unidos entre otros y el “nacionalismo oriental”, que define a los países al Este del río Rin, en donde incluye a Alemania y los países eslavos, a los que caracteriza como naciones orgánicas y místicas. Este análisis lo llevó a elaborar algunos de los primeros estudios comparativos del fenómeno del nacionalismo⁵⁴.

No obstante, hay que indicar que Carleton Hayes y Hans Kohn suelen ser denominados los padres fundadores del estudio de la nación y del nacionalismo de principios del siglo XX. En efecto, estos dos académicos emprendieron después de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) una serie de estudios de corte histórico-ideológico en los que cuestionaban las concepciones clásicas acerca del tema.

Ellos propusieron que la nación -a diferencia de lo que se argüía hasta entonces- no era una entidad natural ni antigua, sino que expresaron que la nación era una

⁵³ Nosotros consultamos la versión en castellano. Cfr. Meinecke, F., *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

⁵⁴ *Ibíd.*, Págs. 24 y ss.

entidad que había aparecido a finales del siglo XVIII, como producto de la Revolución Francesa. A partir de ahí, intentaron establecer la evolución histórica de los nacionalismos y crear tipologías para distinguir sus diferentes formas, un interés que continuaron autores como L. Snyder⁵⁵ (1954) y Seton Watson⁵⁶ (1965).

Carleton Hayes estudió la evolución histórica e ideológica de los nacionalismos relacionándolos con los valores políticos más generales, lo que le llevó a descubrir un hilo conductor entre las doctrinas jacobinas y liberales que fueron siendo retomadas por una serie de naciones que vieron en la formación del Estado-nación francés el modelo a seguir en la construcción del Estado. Ello provocó que a partir de mediados del siglo XIX, sobre todo después de las revueltas de 1848, Europa viviera una época de plena ascensión del fenómeno nacionalista, que condujo entre otros procesos a la unificación de Alemania e Italia y luego devino en la Primera Guerra Mundial. Por esta razón, Hayes llegó incluso a concebir el nacionalismo como “una nueva religión”⁵⁷ En este aspecto, Hayes fue uno de los primeros teóricos en inferir la estrecha relación entre el nacionalismo y la religión en el proceso de construcción de la nación⁵⁸. Kohn, por su parte, también coincidió con Hayes en el sentido de proponer una clasificación de las naciones y del nacionalismo deslindando entre “nacionalismos occidentales” y “nacionalismos orientales”⁵⁹. Igualmente, Kohn describe la importancia que significó el “principio de las nacionalidades” -esto es procurar hacer coincidir el Estado con la nación- como uno de los elementos centrales en la política de formación de los Estados-nación europeos durante los siglos XIX y XX⁶⁰. Ese principio fue reivindicado sobre todo a partir de Napoleón III, pero su más famoso defensor fue el patriota italiano Mazzini, quien acuñó la célebre frase: “*Cada nación, un Estado*”.

⁵⁵ Snyder, L., *The Meaning of Nationalism*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1954.

⁵⁶ Seton Watson, H., *Nationalism Old and New*, Sidney, Sidney University Press, 1965.

⁵⁷ Véase: Hayes, Carleton, *The Historical Evolution of Nationalism*, Nueva York, 1931.

⁵⁸ Hayes, C., *El nacionalismo: una religión*, México DF, UTHEA, 1966. En el caso de España, un pionero en los estudios sobre la vinculación entre la religión y los nacionalismos es Antonio Elorza, sobre todo con el referente a la influencia del catolicismo en el nacionalismo vasco. Cfr. Elorza, Antonio, *La religión política. “El nacionalismo Sabiniano” y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*, San Sebastián, Haramburu Editor, 1995, Págs. 29-56.

⁵⁹ Kohn, E., *The idea of Nationalism*, Nueva York, Collins Books, 1944. Existe otra publicación suya en castellano: Kohn, E., *Nacionalismo. Su significado e historia*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

⁶⁰ *Ibíd.*, Pág. 97.

No es coincidencia que tanto Hayes como Kohn redactaran sus trabajos durante los años posteriores al desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial, pues dicho conflicto es considerado por una buena parte de los analistas del nacionalismo como una conflagración derivada de los desequilibrios del proceso de conformación del Estado-nación moderno.

C) La idea de nación en el marxismo. El debate de la “cuestión nacional”.

La percepción de la nación en el marxismo presentó innumerables variaciones en vista de la misma noción que se tuvo sobre el Estado en dicha ideología. En *“El manifiesto comunista”*, Karl Marx (1818-1883) presenta a la historia de la humanidad en términos de la lucha de clases: “ [Hombre] libre [contra] esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial, en suma, opresores y oprimidos, han estado enfrentados entre sí, han mantenido una lucha ininterrumpida.”⁶¹. En la Edad Moderna, la lucha se centró entre dos clases antagónicas: la burguesía y el proletariado. Ambos sectores, al representar intereses de clases divergentes, se tendrían que enfrascar -según Marx-, en una lucha social que conduciría a la “revolución”, la cual propiciaría la unión de los proletarios y se gestaría de esa forma el triunfo de los obreros sobre los burgueses. La victoria del proletariado conduciría a la eliminación del Estado y se establecería “la dictadura del proletariado”, una sociedad en la que no existirían las clases sociales y por lo tanto darían fin a la lucha social. En este proceso, las naciones, los Estados y ciudades deberían estudiarse, de acuerdo a Marx, dentro del contexto del lugar que ocupaban en las relaciones de clases y en la lucha de clases que se desarrollaba a escala global. Por esta razón, tanto Marx como Friedrich Engels (1820-1895), los precursores de la ideología marxista, prestaron poco atención al tema de la nación y del nacionalismo⁶².

De hecho, Marx argumentó casi siempre que el nacionalismo era una expresión de los intereses de la burguesía, por eso, consideró que las pretensiones nacionalistas

⁶¹ Marx, Karl y Engels, F., *Manifiesto Comunista*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Ciencia Política (3410), 1ª reimpresión, 2001. Introducción y traducción de Pedro Ribas, Pág. 41.

⁶² Guibernau, Montserrat, *Los nacionalismos...* Op. cit., Pág. 21.

que se mostraron en los capitalistas alemanes en los años previos a la unificación de Alemania eran producto de actitudes de clara manifestación burguesa⁶³. De este modo, Marx empezó a mostrar una visión muy singular de la clase proletaria. Para él, los proletarios eran una clase radicalmente distinta a las demás por el motivo que carecían de propiedad, lo cual los alienaba y los convertía en meros instrumentos de trabajo al servicio de la clase burguesa. En esas condiciones, el obrero, mientras más trabajaba, más se empobrecía. Por eso, Marx pensó que el proletariado de todo el mundo sería capaz de unirse y luchar para convertirse en “el motor de la historia”, ya que nada tenía que perder en la lucha, pues nada tenía. En este sentido, Marx observó que las condiciones de explotación de todos los trabajadores eran iguales independientemente de cualquier país industrializado que habitaran, por eso intuyó que las condiciones del trabajo y la sujeción al capital eran las mismas en Francia que en Inglaterra, en Estados Unidos que en Alemania, lo que había despojado a los trabajadores de todo vestigio de carácter nacional, lo cual le llevó a expresar que:

Los obreros no tienen patria. No se les puede quitar lo que no tienen. Sigue siendo nacional el proletariado en la medida en que ha de conquistar primero la hegemonía política, en que ha de elevarse a clase nacional, en que ha de constituirse a sí mismo en nación, pero de ningún modo en el sentido de la burguesía... Los particularismos nacionales y los antagonismos de los pueblos desaparecen cada día más, simplemente con el desarrollo de la burguesía⁶⁴.

Estas inferencias le hacían razonar a Marx y a Engels que la clase proletaria debía pensar únicamente en términos internacionales. Por esa causa, Engels, señaló que: “*La Internacional [Socialista] no reconoce ningún país; su deseo es unir, no disolver. Se opone al clamor por la nacionalidad, porque tiende a separar un pueblo de otro y es usado por tiranos para crear prejuicios y antagonismos*”⁶⁵.

⁶³ Bloom, S.F., *The World of Nations. A Study of the National Implications in the Work of Karl Marx*, Nueva York, Columbia University Press, 1941, Págs. 76-77.

⁶⁴ Marx, Karl, y Engels, F., *Manifiesto...* Op. cit., Pág. 65.

⁶⁵ Citado en: Guibernau, Montserrat, *Los nacionalismos...* Op. cit., Pág. 25.

En síntesis, la visión de los fundadores del marxismo acerca del tema de la nación o del nacionalismo era de que la formación de los Estados-nación modernos solamente era una fase intermedia en la lógica del desarrollo del capitalismo, pues en sus propias bases se iban a sustentar los cimientos para la disolución de los Estados con la futura creación de un gobierno mundial de los trabajadores a través de la revolución.

El análisis más elaborado del marxismo sobre el tema de la nación vino después de la muerte de Marx y Engels, justo a finales del siglo XIX pero más a principios del siglo XX -que a partir de entonces denominaron como la “cuestión nacional”-, primero con los teóricos socialdemócratas del Imperio Austro-Húngaro y luego con los líderes políticos de la Revolución Rusa.

En efecto, en dichas regiones de Europa existían Estados multinacionales de diverso origen étnico, como era el caso particular de Austria-Hungría, por eso, muchos autores marxistas elaboraron una fecunda teoría de las nacionalidades que reflejaba la situación de los problemas políticos que agitaban al Imperio Austro-Húngaro. En ese contexto, se generó una corriente de pensamiento en el interior del Imperio conocida como los “austromarxistas”, iniciada en la ciudad de Viena en las postrimerías del siglo XIX, cuyos representantes más prestigiosos fueron entre otros Karl Renner, y Max Adler, a los que se unieron un poco más tarde Gustav Eckstein, Friedrich Adler y Otto Bauer. El pensamiento austromarxista constituyó la primera tentativa teórica seria de abordar en toda su complejidad esa cuestión clave que hasta entonces había sido eludida por el marxismo, a saber: ¿Qué es la nación?, así como discutir la cuestión nacional en un marco concreto cual es la situación del imperio Austro-Húngaro.

Los austromarxistas en general, y sus dos figuras más representativas, Renner y Bauer, vincularon sus apreciaciones con la tradición teórica de la “nación cultural” producida por Fichte y Herder, con lo cual llegaron a considerar a la nación como una comunidad de cultura. Por ejemplo, Renner definió a la nación como “... una

*comunidad espiritual y cultural*⁶⁶, diferenciándola de los términos “pueblo”, al que entendía como “*concepto de derecho público, de pertenencia a un sistema estatal con igualdad ante la ley*”⁶⁷ y al de “etnia”, a la que concebía como “*la copertenencia etnológica con igualdad de idioma*”⁶⁸. Por su parte, Otto Bauer (1882-1950), líder reformista del partido social-demócrata austríaco esbozó en 1907 una definición de nación según la cual ésta era: “*El conjunto de los hombres ligados en una comunidad de carácter por una comunidad de destino*”⁶⁹.

También, Bauer estuvo interesado en estudiar y comprender el proceso de integración del que surgió la nación moderna. En este aspecto, coincidió con Marx y Engels al considerar que el Estado-nación era un producto de la modernidad, surgida de las entrañas del capitalismo. Eso lo llevó a percibir que la nación era un producto de la historia que se encontraba en constante proceso de evolución y transformación “*y cuya última fuerza motriz son las condiciones de la lucha del ser humano con la naturaleza, las transformaciones de las fuerzas productivas humanas y las modificaciones de las relaciones de trabajo humanas*”⁷⁰. Asimismo, la nación era para Bauer una comunidad natural en la medida en que según él había una transmisión hereditaria de padres a hijos, pero no tenía un carácter estático ya que tal transmisión era un medio, un vehículo a través del cual “*las condiciones de vida, las condiciones en que un pueblo busca, se procura y conquista su sustento vital, también siguen teniendo efecto en las generaciones posteriores*”⁷¹.

Finalmente, los dos elementos fundamentales en que se articula el concepto de nación de Bauer, “la comunidad de carácter” y la “comunidad de destino”, son ambos de naturaleza histórica. Bauer opinaba que la comunidad de carácter unía a quienes pertenecían a una nación en los límites de un tiempo determinado. Por eso advertía que cuando se hablaba de un carácter alemán, se refería a los signos característicos

⁶⁶ Renner, Karl, “Estado y Nación”, En: *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, México DF, Cuadernos de Pasado y Presente, Tomo II, 1978, Pág. 152.

⁶⁷ *Ibíd.*, Pág. 152.

⁶⁸ *Ibíd.*, Pág. 152.

⁶⁹ Bauer, Otto, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, Madrid-México DF, Siglo XXI Editores, 1979, Pág. 38.

⁷⁰ *Ibíd.*, Pág. 130.

⁷¹ *Ibíd.*, Pág. 38.

comunes a los alemanes de un siglo o de una década específica. La segunda parte del concepto -la comunidad de destino- significaba vivir en común el mismo destino en una relación de interacción constante.

Por otra parte, Karl Kautsky también participó de los debates teóricos de los austromarxistas, aunque su visión difería de la de Bauer. Kautsky, autor entre otras obras de *“La nacionalidad moderna”* editada en 1887 y *“Nacionalidad e internacionalismo”*, publicada en 1908, consideraba que *“El Estado nacional es la forma de Estado que mejor responde a las condiciones modernas”*⁷². Dentro de la forma de gobierno, él preconizaba que el modelo que podía garantizar la sobrevivencia en los territorios multiétnicos de Europa oriental era el federal, por eso proponía una “Federación de Nacionalidades Austríacas”, o la creación de “Los Estados Unidos Rusos” y hasta la “Federación Balcánica Democrática” como solución a los problemas derivados de la convivencia de diversos pueblos oprimidos. Se trataba de asegurar el *“derecho de cada nación a la existencia y desarrollo nacional, dotando a cada pueblo de una autonomía cultural-nacional en el marco de una federación democrática plurinacional, sin excluir el derecho a la autodeterminación”*⁷³. Esta posición constituyó una de las primeras propuestas del “principio de la autodeterminación de los pueblos”, en la ideología marxista, principio que luego fue reelaborado por Lenin y que en el marxismo representó uno de los fundamentos distintivos en la lucha de clases en todas partes del mundo durante el siglo XX.

Kautsky pensaba que *“[...] la nación es... una mera comunidad lingüística. La nación es una relación social en continua modificación, y que bajo circunstancias diversas posee un significado distinto. La formación y consolidación de las naciones se asienta en torno a dos grandes columnas vertebrales: la **económica**, representada por la unidad de mercado, y la **cultural**, representada por la unidad de idioma, pero entendidas ambas en ese sentido dinámico de continua transformación y adaptación*

⁷² Santamaría R., Antonio, *Los nacionalismos...* Op. cit., Pág. 26.

⁷³ *Ibíd.*, Págs. 26-27.

*de las circunstancias concretas*⁷⁴, concepto diferente del de Bauer, que consideraba a la nación como “comunidad de cultura”.

La obra de Kautsky constituyó un valioso intento de adecuar la ortodoxia del pensamiento marxista a las circunstancias sociales, económicas y políticas vigentes en Europa central y oriental, y particularmente en el Imperio Austro-Húngaro entre finales del siglo XIX y en los albores del XX.

Por último, hay que describir también las concepciones de los líderes políticos de la “Revolución Rusa” en torno al tema de la “cuestión nacional”, especialmente de Vladimir Ilich Uliánov, más conocido por Lenin (1870-1924) y Josep Stalin (1879-1953).

Lenin dedicó desde el principio de su carrera una gran atención a la cuestión nacional. En 1896 propugnó “la igualdad absoluta de derechos de todas las naciones”, un principio que se plasmó en el punto 9 del Programa del Partido Obrero Social Demócrata Ruso (POSDR) de 1903, que estipulaba “*El derecho a la autodeterminación de todas las naciones*”⁷⁵. Este punto fue consubstancial a lo largo de toda la obra de Lenin, y por ello llegó a tener ciertas discrepancias con la II Internacional Socialista. Es cierto que para Lenin, la nación, entendida como formación social autónoma, carecía de valor intrínseco, y en tal sentido coincidió con las tesis de la izquierda radical que expresaban que las naciones desaparecerían con el desarrollo del socialismo, pero también es cierto que Lenin veía “*enormes potencialidades en los movimientos nacionales en la medida que estos servían para liberar naciones en provecho de la revolución socialista*”⁷⁶.

La defensa del principio de autodeterminación de las naciones significaba para Lenin una coyuntura favorable para el progreso de la revolución socialista, básicamente por dos aspectos: *a)* los movimientos nacionales constituían un factor político de primera magnitud y *b)* su fin último, la constitución de un Estado nacional, aún

⁷⁴ Kautsky, Karl, “Nacionalidad e Internacionalidad”, En: *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, México DF, Cuadernos de Pasado y Presente, Tomo II, 1978, Pág. 124. Las negritas son nuestras.

⁷⁵ Lenin, V., *Obras escogidas*, Madrid, Editorial AKAL, Tomo I, 1976, Pág. 618.

⁷⁶ *Ibíd.*, Págs. 618 y ss.

siendo ajeno a la revolución socialista, no era contraria a la misma, pues si con el tiempo se le otorgaba un contenido revolucionario a esa reivindicación, el proceso se podía expandir a escala mundial. Este análisis, como se sabe, se llevó a la práctica cuando gran parte de los movimientos de liberación nacional en Latinoamérica, África y Asia fueron cooptados por la ideología marxista.

Por otro lado, Stalin fue el otro gran teórico ruso del tema de la cuestión nacional. Sobre este asunto, presentó una definición de nación para responder a los austromarxistas, que fue ampliamente conocida por el pensamiento de izquierda durante el siglo XX: “[...] *Nación es una comunidad estable, históricamente formada, de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura*”⁷⁷. Esta definición fue extensamente comentada, tanto positiva como negativamente. En la primera opción se encuentran autores como el historiador Pierre Vilar, para quien la definición tiene el mérito de “[...] *condensar en tres líneas casi todas las aportaciones de Bauer, sin añadirle la peligrosa palabra destino*”⁷⁸, mientras en el segundo caso están autores como Rosdolsky, quien la descalificaba rotundamente. En todo caso, el mérito de la definición de Stalin está en el hecho de que otorga a la nación la categoría de formación social autónoma del Estado nacional, dejando abierta la posibilidad a la existencia de naciones sin Estado.

En suma, los líderes de la Revolución Rusa reconocieron en sus análisis de la cuestión nacional que la nación era una formación que podía ser autónoma del Estado nacional, a la vez que ésta se caracterizaba por ser una comunidad de cultura que se construye por medio de un proceso histórico, es decir, se le otorga una categoría de formación histórica, elemento que fue intrínseco en la teoría marxista a partir de entonces. Del mismo modo, el marxismo-leninismo ejerció una gran influencia en los movimientos de liberación nacional que se propagaron durante el proceso de descolonización después de la Segunda Guerra Mundial, así como entre las minorías nacionales en el mundo Occidental, donde un gran número de

⁷⁷ Stalin, J., *El marxismo, la cuestión nacional y la lingüística*, Madrid, Editorial AKAL, 1977, Pág. 40.

⁷⁸ Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 1980, Pág. 183.

organizaciones políticas y guerrilleras planteaban la simultaneidad de la liberación nacional y la revolución social en respuesta al imperialismo económico y cultural de los Estados-nación que consideraban opresores. Este proceso fue analizado entre otros por André Gunder Frank para el caso de Latinoamérica y Frantz Fanon para África, solo para mencionar algunos ejemplos.

D) Las aproximaciones teóricas recientes sobre la idea de nación.

A partir de los años 60 del siglo pasado, y en parte como resultado de los procesos de descolonización arriba mencionados, se asistió a una abundante discusión acerca del tema de la nación y del nacionalismo, no solamente debatida en Europa y los Estados Unidos sino también en los países subdesarrollados.

En general, en las últimas décadas del siglo XX proliferaron una variedad de teorías sobre la nación y el nacionalismo, la mayoría de ellas divergentes entre sí; por ello para fines metodológicos, trataremos de hacer una tipología que sintetice las líneas más genéricas de cada una de ellas. La propuesta que describiremos expone que las teorías de la nación se pueden enunciar en las siguientes aproximaciones: a) la teoría de las comunicaciones; b) la teoría psicológica de la nación; c) la teoría ideológica y política de la nación; d) la teoría de la modernización y e) la teoría etnicista de la nación.

La primera, la “**teoría de las comunicaciones**”, se formuló ya en los años 50 del siglo pasado, cuando Karl Deutsch publicó un trabajo sobre la nación y el nacionalismo titulado “*Nacionalism and Social Communication*”⁷⁹, publicado en 1954, en donde concibe a la nación como resultado del desarrollo de las comunicaciones internas, producto de la Revolución Industrial, que creó la sensación de identidad común en los Estados modernos organizados en Europa occidental a finales del siglo XVIII. Esa intensificación de las comunicaciones generó un aumento de la solidaridad y la unión nacional.

⁷⁹ Nosotros citaremos la edición de 1978. Cfr. Deutsch, Karl, *Nacionalism and Social Communication*, Massachusett-Londres, MIT Press, 8ª reimpresión, 1978.

Esta aproximación tendió a apreciar a la nación en términos de un ampliado sistema de comunicaciones internas que creó una sensación de identidad general. Situado en una postura cibernética, Deutsch postulaba que “... *los procesos de comunicación son el principio de la coherencia de las sociedades, de las culturas, e incluso de las personalidades individuales*”⁸⁰. El análisis de Deutsch se basa, en efecto, en la oposición entre sociedad tradicional y sociedad industrial, implicando el paso de la primera a la segunda una movilización social acrecentada. De esta forma, en el proceso de construcción de las naciones modernas, él otorga una importancia monumental al proceso de expansión de las comunicaciones acontecido durante la Edad Moderna y la Edad Contemporánea, el cual fue impulsado por la Revolución Industrial, que patrocinó la aparición de sistemas de comunicaciones y de información (barcos de vapor, ferrocarriles, y posteriormente teléfonos, telégrafos, radio, televisión hasta los vehículos, aviones etcétera) que propiciaron la cohesión social o la unión en aquellos Estados que articularan masivamente sus territorios con estas nuevas comunicaciones. Sobre este punto, expresa que:

Un factor decisivo de la asimilación y de la diferenciación nacionales ha resultado ser el proceso fundamental de la movilización social que acompaña al crecimiento de los mercados, de las industrias y de las ciudades, y finalmente de la alfabetización y de las comunicaciones de masas⁸¹.

Para Deutsch, entonces, una red de comunicaciones extensa, así como medios de comunicación y sistemas de enseñanza que utilizan una sola lengua, son medios singulares en la formación de la conciencia nacional. Así, se centra en el desarrollo de las comunicaciones intraestatales como factor que conduce a la creación de una identidad social común.

Breuilly plantea contra esta teoría de las comunicaciones que si bien los sistemas de comunicación integrados pueden generar cohesión social en un Estado determinado, también pueden conducir fácilmente a conflictos internos en aquellos

⁸⁰ Ibíd., Pág. 87.

⁸¹ Ibíd., Pág. 188.

grupos que no se vean reflejados en la difusión de dichas comunicaciones (lengua, enseñanza), sobre todo en los Estados nacionales conformados por diferentes etnias, como el caso de los países de Europa oriental o también Latinoamérica⁸².

La segunda aproximación, la “**teoría psicológica de la nación**”, representada entre otros por Isaiah Berlin y L. Doob, parten de la base de que las personas necesitan identificarse con un grupo social y dotarse de un sistema referencial de valores más amplio⁸³.

Esta teoría sugiere que bajo ciertas condiciones, la gente siente la necesidad de identificarse con algo, sobre todo cuando su identidad se ha visto debilitada por alguna razón interna o externa. En este caso, el nacionalismo aparece como la panacea para aliviar los problemas que afectan la identidad colectiva. Ese nacionalismo posibilita recuperar la identidad que “siempre ha estado allí” pero que ha sido olvidada, abandonada o amenazada.

Es justamente Berlin el teórico más conocido de esta corriente. Para él, es un axioma que los seres humanos pertenecen de modo natural a un grupo nacional cuyo modo de vida colectivo difiere de otros grupos sociales, con lo cual, entronca esta visión con la corriente de la “nación cultural”⁸⁴.

El sentimiento de nación brota en las sociedades según Berlin cuando el grupo se “siente herido” a consecuencia del ataque a los valores de una sociedad tradicional, lo que despierta por consiguiente el espíritu nacionalista. En esa reacción de defensa, juega un papel fundamental la “*intelligentsia*”⁸⁵ de esa sociedad para organizar y emprender la lucha contra la entidad que pone en peligro al grupo nacional. En este sentido, Berlin percibió que el impacto del capitalismo sobre las

⁸² Breully, John, *Nacionalismo y...* Op. cit., Pág. 31.

⁸³ Véase: Berlin, I., *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Nueva York, Viking, 1979; Doob, L., *Patriotism and nacionalism*, Londres, 1964.

⁸⁴ Véase: Berlin, I., “La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo”, En: *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Editorial Península, 1992.

⁸⁵ En este caso, utilizamos el término “*intelligentsia*” en el sentido que le otorgó Gramsci, es decir el grupo de intelectuales que conforman la “élite supraestructural” subordinada a la clase hegemónica. Consúltese: Gramsci, Antonio, *La formación de los intelectuales*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1974, Págs. 30-31.

sociedades premodernas (por ejemplo el cambio del régimen de propiedad y explotación de la tierra, el crecimiento de las ciudades y el éxodo de campesinos a la ciudad) fue enorme y provocó una “crisis de identidad” de sus valores tradicionales. En las relaciones capitalistas de producción, el hombre -al ser tratado como fuerza de trabajo- experimentó la atomización y la escisión de sus comunidades ancestrales, lo cual hizo surgir el germen de la nación y de los nacionalismos. Por un lado, esto les ayudó a crear mitos sobre la comunidad; por otro, sobre su identidad cultural. Eso proyectó procesos políticos a escala mayor, es decir, las naciones⁸⁶.

Asimismo, Anthony Giddens también puede ubicarse en esta corriente psicológica. Giddens define a la nación como: “ [...] *una colectividad existente en un territorio claramente delimitado, sujeta a una administración unitaria, supervisada reflexivamente por el aparato interno del Estado como por parte de otros Estados*”⁸⁷. En términos generales, Giddens defiende la posición que sostiene que El Estado moderno es una institución reflexiva y supervisora que precisa para su éxito de la existencia de una comunidad e identidad políticas moldeadas a su imagen y semejanza, de ahí el concepto claramente ligado a la Administración; pero cuando describe el significado del nacionalismo, arguye una postura que lo acerca más a la corriente psicológica. En efecto, Giddens señala que el nacionalismo es “ [...] *la afiliación de los individuos a una serie de símbolos y creencias por medio de los cuales se hace hincapié sobre la comunidad que debe existir entre los miembros de un orden político*”⁸⁸. De esta forma, Giddens destaca el carácter psicológico de la nación y del nacionalismo, dejando de lado el carácter político inherente a dichos fenómenos.

En síntesis, la teoría psicológica de la nación esboza que los diferentes pueblos sienten la necesidad de identificarse, particularmente cuando la cultura tradicional se ve amenazada frente a agentes externos (un modelo económico extraño, un pueblo enemigo, una lengua distinta etcétera). Ello permite que la sociedad recurra a su

⁸⁶ Santamaría, Antonio R., *Los nacionalismos...* Op. cit., Pág. 33.

⁸⁷ Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence*, Cambridge, Polity Press, 1995, Pág. 116.

⁸⁸ *Ibíd.*, Pág. 116.

“*intelligentsia*” con el fin de fomentar el “nacionalismo” y en consecuencia reforzar la identidad acosada por los agentes foráneos.

Por otra parte, la tercera aproximación, las “**teorías ideológicas y políticas de la nación**”, tiene en Ellie Kedourie⁸⁹, Miroslav Hroch⁹⁰ y John Breuilly⁹¹ a sus representantes más importantes.

Kedourie se decanta por una interpretación claramente ideológica de la nación y del nacionalismo. Su trabajo -publicado originalmente en 1961- fue prácticamente un referente indispensable en los análisis de la temática que estamos analizando. Él defiende la idea de que el nacionalismo es un movimiento de los intelectuales, -coincidiendo en este punto con Berlin- por tanto, de esa forma se transforma en una ideología. De hecho, argumenta que el nacionalismo no se puede endosar ni a la derecha ni a la izquierda, pues para él no es ninguna de las dos cosas. A veces, puede aparecer en las dos doctrinas, y además, no es un fenómeno que solamente sea característico de los países industrializados, sino que -como muestra en su libro- también se manifiesta en los países subdesarrollados. A la vez, la nación es para él el ente que “*satisface la necesidad... de pertenecer juntos a una comunidad coherente y estable*”⁹².

Kedourie, a pesar que fue uno de los primeros teóricos contemporáneos que abordó el problema de la nación y del nacionalismo, argumenta que no pretende ofrecer una teoría de los nacionalismos, según él por que dicha explicación teórica no es posible ni es deseable. Asume, por lo tanto, que dadas las cuantiosas y variables formas que el nacionalismo adquiere en las distintas partes del mundo, es prácticamente imposible ofrecer una teoría sobre el origen de la nación y del nacionalismo. Indica que su propósito al escribir la obra era ofrecer una explicación histórica del nacionalismo como “doctrina”, y en segundo lugar, brindar una idea de las

⁸⁹ Kedourie, Ellie, *Nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, Traducción de Juan José Solózabal. (B-UCM).

⁹⁰ Hroch, M., *Social Preconditions of National Revival Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

⁹¹ Breuilly, John, *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, Traducción de José Pomares. (B-UCM).

⁹² Kedourie, Ellie, *Nacionalismo...* Op. cit., Pág. 69.

circunstancias y consecuencias de la difusión del mismo, primero entre los sectores intelectuales y políticos europeos y luego en otras partes del mundo. De esta forma, argumenta que “ [...] *el nacionalismo es una doctrina, esto es un complejo interrelacionado de ideas sobre el hombre, la sociedad y la política*”⁹³.

Estableciendo las bases del nacionalismo en Kant, Kedourie determina que el nacionalismo fue una doctrina inventada en Europa a comienzos del siglo XIX, la cual pretendía suministrar un criterio para obtener la unidad de una población específica para disponer de un gobierno exclusivamente propio, para el ejercicio legítimo del poder en el Estado y para la organización justa de la sociedad.

Asimismo, Kedourie afirma que el nacionalismo se exportó de Europa a las colonias, y fue asumido ahí por “intelectuales alienados”, es decir, por la “*intelligentsia*” occidentalizada, que vio en dicho fenómeno el medio para perpetrar los procesos de liberación nacional. Este proceso es el que convierte al nacionalismo en una ideología, que puede -o mejor dicho, suele- ser apropiada por sociedades que se ven amenazadas políticamente, o que desean crear un Estado-nación.

Hroch, por su parte, también es uno de los teóricos más importantes del tema de la nación, y al igual que Kedourie, también concedió un papel relevante a la “*intelligentsia*” en el proceso de construcción de la nación. Él escribió un trabajo en el que -recurriendo a la historia comparada- analiza la composición social de los movimientos de liberación nacionalista en algunos países de Europa del Este. Desde una perspectiva política, elaboró un esquema de la evolución histórica de los movimientos de liberación nacional en tres fases: a) una primera fase de carácter cultural y literaria, en la que un pequeño grupo de intelectuales redescubren la cultura nacional y el pasado y recrean la idea de nación a través de la redacción de obras literarias que intentan divulgar a la masa; b) una segunda fase autonomista, cuando aparecen minorías intelectuales que defienden la idea nacional y promueven campañas políticas en su favor, y c) una tercera fase cuando se forman partidos nacionalistas de masas que exigen la soberanía nacional y la independencia política.

⁹³ Ibíd., Pág. 113.

Este esquema le permitió a Hroch inferir que existía una progresión cronológica entre la implicación de las élites intelectuales y la intervención de las masas en la movilización nacionalista en la lucha por la independencia nacional⁹⁴.

A partir de ahí, Hroch propone un concepto de nación interesante, en el sentido que a diferencia de muchos autores, confiere una importancia central al territorio como elemento básico de la existencia de las naciones:

La nación es un amplio grupo social caracterizado por la combinación de diferentes tipos de relaciones (económicas, territoriales, políticas, religiosas, culturales, lingüísticas y otras) que surgen, por un lado, de la solución hallada al antagonismo fundamental entre el hombre y la naturaleza en un trozo concreto del territorio, y por el otro, del reflejo de estas relaciones en la conciencia de la gente⁹⁵.

Igualmente, con respecto al tema del origen de la nación, Hroch acepta la existencia de un “modelo francés de la nación”, que en sustancia sería el resultado de la transformación de un viejo “Estado feudal” en un “Estado civil” de carácter moderno; en este tipo de nación, el “tercer Estado” se proclama su genuino representante, encabezando un proceso en el que el desarrollo social y económico corre paralelo al auge de la conciencia nacional. Este ejemplo por supuesto representa a lo que hemos denominado “nación cívica”; pero también, Hroch acepta la existencia del modelo de “nación cultural” que es propio de pequeños territorios sin una tradición nacionalista donde no ha existido una clase gobernante surgida del grupo étnico mayoritario, por ello, se tuvo que recurrir a la tradición popular derivada del “pueblo”, como en el caso de algunos países de Europa del Este⁹⁶.

⁹⁴ Hroch, M., *Social Preconditions...* Op. cit., Págs. 25 y ss.

⁹⁵ *Ibíd.*, Págs. 4-5.

⁹⁶ Véase: Guerrero, Andrés de Blas, *Nacionalismos y naciones en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1ª reimpresión, 1995, Pág. 26. (B-UCM).

Por último, algunos autores han criticado la mecanicidad que Hroch propone en la evolución de la construcción de las naciones⁹⁷, referida en las tres fases ya citadas arriba, pues consideran que no siempre se puede generalizar esa secuencia para todos los casos, además, mencionan que no siempre las masas han participado de los procesos nacionalistas; en todo caso, esta propuesta de Hroch desde luego sirvió como marco referencial a muchos otros autores para confeccionar análisis comparativos de la evolución de la nación.

También, Breuilly opta por una tendencia política en la explicación del fenómeno de la nación y del nacionalismo. Ya de entrada, en su influyente obra, señala que “*El término nacionalismo se utiliza para referirnos a movimientos políticos que tratan de obtener o ejercer el poder del Estado, y que justifican tales acciones con argumentos nacionalistas*”⁹⁸. Más adelante, argumenta que el nacionalismo es una doctrina política que está sustentada en tres afirmaciones básicas:

- Existe una nación con un carácter explícito y peculiar.
- Los intereses y valores de esa nación tienen prioridad sobre todos los demás intereses y valores.
- La nación tiene que ser tan independiente como sea posible. Habitualmente esto exige al menos la obtención de soberanía política⁹⁹.

Breuilly también desarrolla una tipología de los nacionalismos con base a los movimientos nacionalistas que se enfrentan contra el Estado. Según él, la oposición nacionalista “*[...] intenta separarse del Estado [nacionalismo separatista], o trata de acceder al poder mismo para reformarlo [nacionalismo reformista], o busca unirse con otros Estados [nacionalismo de unificación]*”¹⁰⁰.

Es evidente que Breuilly ve el nacionalismo como una doctrina política, y por ello, se substrahe de otras consideraciones fundamentales en la construcción de la nación

⁹⁷ Véase: Smith, Anthony D., *Nacionalismo y modernidad*, Madrid, Editorial Istmo, Colección Fundamentos de Ciencia Política, N° 176, 1ª edición, 2000, Pág. 117.

⁹⁸ Breuilly, John, *Nacionalismo y...* Op. cit., Pág. 13.

⁹⁹ *Ibíd.*, Pág. 13.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, Pág. 22.

como ser los aspectos sociales y culturales. Esto lo lleva a no considerar como nacionalistas a las reivindicaciones que se manifiestan en las naciones sin Estado.

En cuarto lugar, tenemos también las explicaciones plasmadas por la “**teoría de la modernidad**” de la nación, cuyos exponentes más sobresalientes son quizás Ernest Gellner¹⁰¹, Benedict Anderson¹⁰² y Eric Hobsbawm¹⁰³.

Gellner redactó su obra en el año de 1983, y desde ese momento ha sido uno de los libros más influyentes sobre el tema de la nación y del nacionalismo. Desde una perspectiva funcionalista, nos presenta una conceptualización de nación a partir dos definiciones -que aclara las presenta como provisionales- hechas para salir del paso:

1. Dos hombre son de la misma nación si y sólo si comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación.
2. Dos hombres son de la misma nación si y sólo si se *reconocen* como pertenecientes a la misma nación. En otras palabras, *las naciones hacen al hombre*; las naciones son constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres. Una simple categoría de individuos (por ejemplo los ocupantes de un territorio determinado o los hablantes de un lenguaje dado) llegan a ser una nación si y cuando los miembros de la categoría se reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros¹⁰⁴.

Uno de los elementos más destacados en la definición de Gellner es el que apunta que las naciones son “constructos”, es decir, son entidades “creadas” o “inventadas” por el Estado en la era de la modernidad, tema al que como veremos más adelante, también recurrieron Anderson y Hobsbawm. Asimismo, Gellner señala que el

¹⁰¹ Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad, 1988. Edición de Javier Setó. (B-UCM).

¹⁰² Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición en español, 1993. El original inglés es de 1983.

¹⁰³ Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Editorial Crítica, Biblioteca de Bolsillo, 1ª edición, 2000, Traducción de Jordi Beltrán. (B-UCM).

¹⁰⁴ Gellner, Ernest, *Naciones y...* Op. cit., Pág. 20. La cursiva es del original.

surgimiento de la nación y del nacionalismo es un fenómeno conectado con el advenimiento de la sociedad industrial.

Según Gellner, la sociedad industrial se basa en un crecimiento económico constante; la necesidad de satisfacer los imperativos económicos generó una movilidad social y ésta produjo igualitarismo. El industrialismo implicó una división del trabajo compleja y requirió un sistema educativo distinto al que se había usado hasta entonces; éste nuevo modelo educativo tenía que enfatizar una enseñanza especializada y además, tenía que ser universal, capaz de proporcionar a los individuos las herramientas necesarias para el empleo, las cuales eran una “lengua común” y una “alfabetización estándar”. Para sostener un sistema educativo cuya función es la producción de una “cultura estándar”, se precisaba de un Estado centralizado, de ahí que surgiera entonces el Estado nación con la modernidad¹⁰⁵.

Gellner pone el acento entonces en la dicotomía entre tradición/modernidad y comunidad/sociedad. Para él, el proceso de urbanización, el éxodo y la proletarianización de las masas campesinas colocaron a los sujetos en una especie de “tierra de nadie”. El ascenso de la industrialización, así como la alfabetización y la extensión del sistema educativo obligatorio moderno como componente esencial de la modernidad, implicó la adopción de “lenguas nacionales” y la fusión de identidades subnacionales en una sola, es decir, en el Estado-nación moderno.

Anderson, por su parte, elaboró su obra desde la corriente marxista, pero también atestiguando la modernidad de la nación y del nacionalismo. Propone que la nación es “ [...] *una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana*”¹⁰⁶. Al respecto, explica que es “imaginada” porque cada uno de los miembros de la nación no llegarán a conocerse jamás, pero a pesar de ello, en la mente de todos existirá la imagen de su unión. Es “limitada” porque tiene fronteras reales y finitas, después de las cuales hay otras naciones. Además, es “soberana” porque pretende ser libre por medio de su Estado soberano; por último, son

¹⁰⁵ Ibíd., Págs. 35-53.

¹⁰⁶ Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas...* Op. cit., Pág. 23.

“comunidades” debido a la idea de que ésta unión es algo profunda y horizontal, una fraternidad que está por encima de la desigualdad.

Lo que distingue a la nación de otras entidades -según Anderson- es la forma en que es imaginada, es decir, *se la imagina limitada*, aunque sus fronteras sean flexibles y, por lo tanto, como una más en un comité de naciones. *Se la imagina soberana* porque, es un ser de la era de la Ilustración y la Revolución Francesa. Las naciones aspiran a ser libres, lo que implica erigirse en Estado soberano. *Se la imagina como una comunidad* porque la nación siempre es concebida en términos de una profunda camaradería horizontal entre sus miembros.

El nacionalismo, a su vez, es la ideología que aglutina esta nueva comunidad “nacionalizada”, producto de la interacción de los procesos de erosión de los sistemas de legitimación tradicionales del Antiguo Régimen y la revolución capitalista. Anderson asume que la nación es un producto de la modernidad, teniendo como preludio la independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa cuando afirma las nuevas entidades políticas que surgieron en el hemisferio occidental entre 1789 y 1838, todas las cuales se denominaban conscientemente naciones a sí mismas... constituyeron históricamente los primeros Estados de ese tipo surgidos en el mundo, y por tanto, proporcionaron inevitablemente el primer modelo real de cómo debían ser dichos Estados¹⁰⁷. Reconoce, sin embargo, algunas precondiciones históricas que coadyuvieron al nacimiento de la nación, especialmente la aparición de la imprenta, que hizo posible la idea de una comunidad lingüística secular e imaginaria, pero fue el capitalismo de consumo el que convirtió en plausible a un tipo concreto de esas comunidades: la nación. Luego, reitera que la nación fue una mezcla de elementos franceses y estadounidenses, la cual reprodujo el modelo en la segunda mitad del siglo XIX, con el ascenso de muchas nuevas naciones a la palestra mundial como resultado del auge nacionalista desbordado a través la labor de las “*intelligentsias*”.

¹⁰⁷ Ibíd., Págs. 267-268.

Hobsbawm, otro de los importantes historiadores del tema en cuestión, aportó una visión que también acreditaba la modernidad de la nación. Desde una posición marxista, Hobsbawm preparó un trabajo en el que describe la evolución del fenómeno nacionalista desde la Revolución Francesa hasta el siglo XX. Al igual que muchos otros teóricos, no le interesó tanto proporcionar un concepto de nación, sino más bien describir el desarrollo del nacionalismo en su dimensión política. Por ello, cuando advierte en la introducción de su obra sobre el manejo de sus categorías de análisis, al referirse a la nación, indica que: “ [...] *el presente libro no hace suya ninguna definición apriorística de lo que constituye una nación. Como supuesto inicial del trabajo, se tratará como nación a cualquier conjunto de personas suficientemente nutrido cuyos miembros consideren que pertenecen a una nación*”¹⁰⁸. Seguidamente, al hablar de la naturaleza de la nación, manifiesta que: “ *Al igual que la mayoría de los estudiosos serios, no considero la 'nación' como una entidad social primaria ni invariable. Pertenece exclusivamente a un periodo concreto y reciente desde el punto de vista histórico. Es una entidad social sólo en la medida en que se refiere a cierta clase de Estado territorial moderno, el 'Estado-nación', y de nada sirve hablar de nación y de nacionalidad excepto en la medida en que ambas se refieran a él. Por otra parte, igual a Gellner, yo recalcaría el elemento de artefacto, invención e ingeniería social que intervienen en la construcción de las naciones*”¹⁰⁹.

Por esa razón, Hobsbawm expresa más adelante una frase que resume en gran parte el contenido de su trabajo, cuando señala que son los Estados los que construyen la nación y los nacionalismos, y no a la inversa: “ *En pocas palabras, a efectos de análisis, el nacionalismo antecede a las naciones. Las naciones no construyen Estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés*”¹¹⁰.

En el caso particular de Latinoamérica, esta ecuación por lo menos sí parece haber sido la tónica en la formación de la nación, pues fue patente que primero surgieron

¹⁰⁸ Hobsbawm, Eric, *Nación y nacionalismo...* Op. cit., Págs. 16-17.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, Págs. 17-18.

¹¹⁰ *Ibíd.*, Pág. 18.

los Estados tras los procesos independentistas y luego con los años se fue dando forma a la nación y los nacionalismos, como se verá más adelante.

Por último, la “**teoría etnicista de la nación**”, también conocida como “teoría etno-simbólica de la nación”, cuyo representante más conocido es Anthony D. Smith, enfatiza la importancia de los orígenes étnicos y de la identidad nacional en la formación de las naciones. Smith propuso un concepto de nación que trató de articular elementos objetivos y subjetivos en su definición, es decir, los elementos que reivindicaba la “corriente cívica” (el anhelo de formar una asociación entre todos los miembros) y los que reclamaba la “corriente cultural” (lengua, raza, tradiciones, historia común) de la nación. Su concepto de nación es como sigue:

[...] la nación es un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes legales iguales para todos sus miembros¹¹¹.

Smith también estableció una distinción entre los nacionalismos; para él, el nacionalismo occidental (Europa, Estados Unidos) es “cívico-territorial”, está basado en la idea de un pueblo que comparte un territorio común, que está sujeto a un conjunto de leyes, que participa de una cultura cívica común; mientras que el nacionalismo oriental es “étnico-genealógico”, está basado en la idea de un pueblo unido por una descendencia común y una cultura ancestral compartida. En consecuencia, expone que los “nacionalismos occidentales” son compatibles con el Estado liberal moderno, en cambio, el “nacionalismo oriental” conduce en la mayoría de los casos al autoritarismo.

En resumen, Smith y otros estudiosos de la nación adheridos a esta corriente (John Armstrong, John Hutchinson), mencionan que el estudio de las “etnias” es vital para comprender por qué y dónde se formaron naciones; a la vez, manifiestan que los símbolos (emblemas, himnos, festivales, hábitats, costumbres, códigos lingüísticos,

¹¹¹ Smith, A.D., *La identidad nacional*, Madrid, Trama Editorial, Colección Ecúmene, 1997, Pág. 39.

lugares sagrados etcétera) son poderosos diferenciadores y recordatorios de una cultura única y del destino de comunidad étnica. La misma función cumplen los recuerdos compartidos de eventos clave y de épocas de la historia de la comunidad, como recuerdos de liberación, migraciones, la Edad (o Edades de oro), victorias y derrotas, de héroes, santos y sabios¹¹².

Finalmente, podemos también comentar que en los años más recientes ha aparecido una literatura crítica acerca de la posición de los teóricos modernos de la nación; esta tendencia atribuye raíces premodernas a la nación, y en algunos casos, establecen las raíces de la misma hasta la Edad Media. Esta nueva aproximación, autodenominada “medievalista”, se rehusa a aceptar la modernidad de la nación y del nacionalismo, fenómenos que para ellos tienen raíces medievales. Para el caso, el historiador Adrian Hastings publicó recientemente un estudio¹¹³ en el que ubica los orígenes de la nación en las postrimerías de la Edad Media, siendo Inglaterra -según él- el primer ejemplo de nación constituida en el mundo. También expresa que en el proceso de construcción de la nación inglesa, así como de muchas otras, fue determinante el factor religioso, especialmente con el papel que jugó la Reforma Protestante y las consecuentes “nacionalizaciones de las iglesias”. Él apunta que la nación es: “ [...] *una comunidad mucho más consciente de sí misma que una etnia, formada a partir de una o más etnias, y normalmente identificada con un corpus propio de textos escritos... posee o reclama el derecho a la identidad y la autonomía política como pueblo, junto con el control de un territorio específico... en lo que se considera un mundo de naciones Estado*”¹¹⁴.

Para Hastings, la nación es una creación cristiana, la cual no necesariamente tiene conexión con la construcción estatal, además, para él, Israel es la protonación por excelencia. Asimismo, el Viejo Testamento es rescatado como modelo seguido por la mayoría de las naciones cristianas. Es por lo anterior que los medievalistas insisten en que es necesario revisar las diferentes maneras en que la cristiandad ha modelado la formación de las naciones.

¹¹² Véase: Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986, Págs. 32 y ss.

¹¹³ Hastings, Adrian, *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2000. (B-UCM). La edición inglesa es de 1997.

¹¹⁴ *Ibíd.*, Pág. 14.

Por su parte, Liah Greenfeld, también publicó una obra¹¹⁵ en la que afirma que el origen de la nación se remonta al siglo XVI, es decir, dos siglos antes de la propuesta de los modernistas; además, asevera que Inglaterra fue *la “ primera nación del mundo, y la única, con la posible excepción de Holanda, durante unos doscientos años”*¹¹⁶. Pese a lo anterior, Greenfeld todavía sostiene que el origen de la nación fue una “senda hacia la modernidad”, siendo por tanto un razonamiento compatible con los modernistas.

David Miller, por su lado, anota que el origen de la nación debe rastrearse en el principio de “nacionalidad”¹¹⁷, a partir del cual, desde la Revolución Francesa se fue relacionando con el principio de “autodeterminación”. Miller expone una defensa de la nacionalidad, debido a que reconoce que las reclamaciones de la identidad nacional de los pueblos son legítimas en el proceso de construcción de las naciones¹¹⁸.

Montserrat Guibernau, destaca también los orígenes premodernos de las naciones, pero igual mantiene que fue la modernidad el substrato en el cual se consolidó la nación, a la cual define como “ [...] *un grupo humano consciente de formar una comunidad que comparte una cultura común, está ligado a un territorio claramente delimitado, tiene un pasado común y un proyecto colectivo para el futuro y reivindica el derecho a la determinación*”¹¹⁹.

Por nuestra parte, asumiremos en el presente trabajo la perspectiva de Benedict Anderson según la cual la **nación** es “ [...] *una comunidad política imaginada, a la vez inherentemente limitada y soberana*” en el sentido que a nuestro juicio, la evolución histórica de la nación hondureña responde -según el análisis que desarrollaremos en el siguiente capítulo- a esta dinámica, es decir, plantearemos

¹¹⁵ Greenfeld, L., *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, 1992.

¹¹⁶ *Ibíd.*, Pág. 14.

¹¹⁷ Miller, David, *Sobre la nacionalidad: Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1ª edición, 1997. La edición inglesa es de 1995.

¹¹⁸ *Ibíd.*, Págs. 223-224.

¹¹⁹ Guibernau, Montserrat, *Los nacionalismos...* Op. cit., Pág. 58.

que la construcción de la nación hondureña, al igual que muchos otros casos en Latinoamérica, fue un proyecto que fue conducido desde la “oficialidad” del Estado y también por grupos de intelectuales (la *intelligentsia*) oficiales o en algunos casos por intelectuales desligados de las esferas estatales pero desde luego comprometidos con una renovación política de la nación.

Asimismo, para cerrar este apartado, deseamos puntualizar el significado con que manejaremos las categorías en este trabajo. Repetimos que por **Estado** entenderemos: “ *Una comunidad humana que reivindica el uso legítimo de la violencia en un territorio dado*”. El **Estado-nación** por su parte, es el ente caracterizado por la formación de un tipo de Estado que posee el monopolio de lo que define como el uso de la fuerza dentro de un territorio delimitado y que busca conseguir la unidad de la población sujeta a su gobierno mediante la homogeneización, aspiración a la que llamaremos como “proyecto de nación homogénea”. Con este fin, el Estado-nación crea una cultura, símbolos y valores comunes, restablece o inventa tradiciones y mitos de origen, esto sobre todo cuando el Estado y la nación no coinciden, lo cual sucede en la mayoría de los casos. Así, entenderemos que existe la “nación hondureña”, pero en ella han existido -y existen otras naciones- como la “nación garífuna” y otros grupos étnicos de procedencia indígena. La tarea del Estado-nación hondureño ha sido construir y unificar a todos estos segmentos en “una nación”: Honduras.

Las principales diferencias entre una nación y un Estado-nación -siguiendo a Montserrat Guibernau- son las siguientes: mientras que los miembros de una nación son conscientes de formar una comunidad, el Estado-nación se esfuerza por crear una nación y desarrollar un sentido de comunidad a partir de ella; mientras que la nación disfruta de una cultura, unos valores y unos símbolos comunes, el Estado-nación se marca como objetivo la creación de los mismos. Los miembros de una nación pueden fijar su vista en el pasado y reconocer una historia compartida; si los integrantes de un Estado-nación realizan un ejercicio similar pueden encontrar un cuadro vacío -porque dicho Estado-nación no existía en el pasado-, o una imagen fragmentada y diversa como producto de los distintos grupos étnicos, naciones o

partes de las mismas que se desarrollaron en su actual territorio. Finalmente, los individuos que forman una nación tienen sentido de patria y se sienten ligados a un territorio, el Estado-nación puede derivar de un tratado, o de la voluntad de los políticos que en un momento determinado decidieron trazar sus fronteras o declarar la independencia. Como veremos, este fue el caso del Estado-nación hondureño, cuyo origen se remonta a la declaración de un Acta de Independencia redactada en 1821 por la élite criolla; a partir de ese momento, se adoptó como modelo político el de la “nación cívica”, por tanto, la función del Estado-nación consistió en integrar al resto de la sociedad en el nuevo proyecto político de la “nación homogénea”, especialmente a los mestizos y más tarde a los indígenas y negros.

En esencia, expondremos más adelante que el Estado-nación hondureño, desde su nacimiento en 1821 hasta el año de 1994, se esmeró en afianzar el proyecto de “nación homogénea” mediante la incorporación de las etnias indígenas y negras, sin embargo, las luchas emprendidas por éstos pueblos en los últimos veinte años a través de sus movimientos sociales han desafiado al modelo homogeneizador auspiciado desde el Estado y están preludiando el paso a un modelo de “nación pluriétnica”, lo cual presagia eventuales transformaciones étnicas en los pueblos indígenas y negros del país. Esto significa que las reivindicaciones de las etnias están compeliendo al Estado a lo que nosotros denominamos como “reimaginar”¹²⁰ y “reinterpretar” su visión sobre la nación, lo cual está dando un viraje que propicia el reconocimiento oficial de que Honduras es una “nación pluriétnica” en detrimento de la tradicional percepción excluyente e intransigente proclamada por el viejo ideal de la “nación homogénea”.

¹²⁰ En este estudio, el término **“reimaginar la nación”** lo definimos como el proceso por medio del cual, el Estado-nación hondureño está abandonando su pretérito proyecto de “nación homogénea” con el fin de asumir y reconocer el carácter “pluriétnico de la nación”. Esta transformación se ha suscitado fundamentalmente debido a la persistente lucha social entablada por los movimientos sociales indígenas y negros del país acaecida en los últimos veinte años, lo que ha posibilitado por una parte que los grupos étnicos emerjan como “nuevos actores sociales” en la sociedad hondureña, y por otro lado, que el reconocimiento de los derechos y reivindicaciones de las etnias por parte del Estado, está provocando un reforzamiento de la identidad de los indígenas y negros que a la vez causa profundas transformaciones en su identidad étnica.

3) LA “IDENTIDAD ÉTNICA” Y EL PROBLEMA DE LAS “NUEVAS IDENTIDADES ÉTNICAS”.

En los últimos años, el fenómeno de las “identidades étnicas” ha tomado en Latinoamérica entera una significación importante, tanto para las instancias gubernamentales como para las organizaciones sociales y para el conjunto de la sociedad. A pesar del peso de la modernidad y el progresivo ascenso del proceso de la globalización en el área, los pueblos indígenas y negros de la región han formado organizaciones y movimientos sociales que apelan a una variedad de reformas y transformaciones de los derechos territoriales y políticos, así como de la defensa de sus distintas manifestaciones culturales. En algunos casos, los gobiernos han adoptado medidas políticas, inclusive reformas constitucionales que reconocen la composición multiétnica de sus naciones y acuerdan ciertos derechos especiales para las etnias indígenas y negras, con lo cual se distancian del modelo clásico que se mantuvo desde los procesos independentistas en lo referente a construir la nación a partir de un proyecto político “homogeneizador” de la sociedad, según el cual todos eran iguales ante el Estado por compartir una ciudadanía común.

Estos acontecimientos han modificado la visión que el Estado-nación latinoamericano tuvo desde el siglo XIX hacia los pueblos indígenas y negros; y a la inversa, los grupos étnicos se han ido concienciando cada vez más que solo a través de la organización pueden entablar una serie de luchas y negociaciones que a la postre les permiten ganar espacios de reconocimiento e incluso poder político. Este proceso evidentemente ha ido provocando una serie de transformaciones en la identidad étnica de los pueblos indígenas y negros. El caso es que a partir de este avance de las luchas étnicas en Latinoamérica, los indígenas y negros han ido transformando su idea tradicional acerca de la nación en cada uno de los países de la zona. Honduras, como la mayoría de los países de la región, es un país multiétnico, habitado por blancos, mestizos, indígenas, negros y otros grupos descendientes de los procesos de inmigración acaecidos desde el siglo XIX. Una de las etnias que ha participado activamente en estas nuevas luchas ha sido el pueblo negro garífuna, arribado al país a finales del siglo XVIII, es decir, en las postrimerías de la dominación colonial

española en América. Uno de los propósitos de este estudio es describir cuál es la idea de nación de los garífunas de la comunidad de Cristales, Trujillo, en el Caribe oriental hondureño. De este modo, interesa saber, además de la visión actual que tienen acerca de la nación hondureña, qué impactos y transformaciones ha tenido en la identidad étnica la organización de sus “nuevos movimientos sociales” y al mismo tiempo, entender cómo ha incidido el reforzamiento de la identidad étnica en las luchas por asegurar sus territorios ancestrales y su continuidad cultural.

Antes de pasar a describir este proceso, es necesario por lo tanto, analizar algunos conceptos teóricos como los de “etnia”, “identidad étnica” y el de “nuevas identidades étnicas” para poder sustentar nuestras categorías de análisis a lo largo del presente estudio.

A) El concepto de etnia.

El concepto “etnia”, del que deriva “identidad étnica”, es un término antiguo y a la vez polémico en la literatura de las ciencias sociales. La palabra “etnia”, como se recordará, proviene del griego “*ethnos*”, que significaba “pueblo” o “nación”. Con el tiempo, en el inglés el término se utilizó para referirse a los bárbaros o paganos más o menos hasta el siglo XIX, con lo que adquirió connotaciones racistas¹²¹. Durante la primera mitad del siglo XX, el vocablo se usó muy poco en vista del más extendido “raza”, expresión que se manejó con mayor asiduidad dada las extendidas doctrinas racistas que florecieron en Europa y los Estados Unidos por esa época. No obstante, el repudio que adquirió la palabra “raza” después de concluida la Segunda Guerra Mundial como producto de la apología racista de los nazis, la comunidad científica trató de suplantarlo por otro que fuera menos excluyente. De esa forma, el término “etnia”, y más precisamente el de “étnico”, se fue difundiendo de manera vertiginosa a partir de la posguerra. Con este cambio semántico, se trataba de hacer hincapié en que las comunidades humanas son fenómenos históricos, culturales, en vez de agrupaciones

¹²¹ Véase: Ripalda Crespo, José María, “El nacionalismo en la época clásica”... Op. cit., Pág. 90; Williams, R., *Keywords*, Londres, Fontana, 1988, Pág. 119.

dotadas de rasgos morales e intelectuales de origen “racial” y por lo tanto hereditarios¹²².

De este modo, los términos de “etnicidad” o “grupo étnico”, utilizados para designar a una comunidad caracterizada por un conjunto de rasgos comunes son relativamente recientes en comparación con la expresión “raza”¹²³. Dadas las circunstancias en que fue usado el concepto “raza” por los nazis, en 1935, la “*Royal Anthropological Institute*” de Londres elaboró un informe que cuestionó que la palabra “raza” fuera legítimo para clasificar a la especie humana. Ese mismo año, Huxley y Haddon denunciaron el uso hecho por los nazis del término “raza” como categoría antropológica aceptable y propusieron que se le sustituyera por el de “grupo étnico”. Este fue el primer síntoma de un giro significativo en la terminología de las ciencias sociales utilizada para estudiar la “raza”¹²⁴.

De esta manera, el término “étnico” se difundió de forma más amplia en la posguerra. A partir de ese momento muchos estudiosos rechazaron la locución “raza” motivados por un repudio ético-humanista de las doctrinas racistas de los nazis. La suplantación del vocablo “raza” por “etnicidad” tuvo al menos dos consecuencias. Por una parte, tendió a minimizar o esquivar el fenómeno del racismo realmente existente, es decir, el que se dieran discriminaciones y exclusiones justificadas ideológicamente atribuyéndolas a supuestas deficiencias morales e intelectuales raciales y hereditarias. Por otra, se dio la paradoja de que la “raza”, al ser relegada al reino de la naturaleza, en contraste con la “etnicidad”, entendida como fenómeno cultural, era reificada como hecho discreto¹²⁵.

Roland Breton propuso una de las definiciones de “etnia” más conocidas. Indica que una etnia es:

¹²² Cfr. Tonkin, E., Et.al, *History and Ethnicity*, Londres, Routledge, 1989, Págs. 14-15.

¹²³ Consúltese: Corominas, J., *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid, Editorial Gredos, 1982.

¹²⁴ Rich, P.B., “The Long Victorian Sunset: Anthropology, Eugenics and Race in Britain. 1900-1948”, En: *Patterns of Prejudice*, 18 (3), 1984, Págs. 12-13.

¹²⁵ Stolcke, Verena, “¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”, En: *Revista Mientras Tanto*, Madrid, N° 48, Enero-Febrero 1992, Págs. 87-111.

[...] un grupo de individuos unidos por un complejo de caracteres comunes - antropológicos, lingüísticos, político-históricos etc.- cuya asociación constituye un sistema propio, **una estructura esencialmente cultural: una cultura**. En este aspecto, la etnia es la colectividad, o mejor dicho la comunidad, unida por una cultura particular¹²⁶.

Asimismo, Breton desarrolló un modelo teórico de “etnia” en el que estructura los diferentes elementos que la conforman en una doble perspectiva sincrónica y diacrónica. En este aspecto, señala diez elementos posibles como rasgos constitutivos de la etnia, tanto infraestructurales como supraestructurales, a la hora de estructurar una etnia, con la salvedad de que no es necesaria -a su juicio- la presencia de todos ellos; dichos elementos son los siguientes: la lengua, la raza, la demografía, el territorio, la economía, las clases sociales, la cultura, una red urbana, metrópolis e instituciones políticas.

Por su parte, para Dominique Schnapper la “etnia, a diferencia de la “nación”, no tiene necesariamente expresión política. En su opinión, una etnia es “ [...] *una colectividad caracterizada por una **cultura específica**, la conciencia de ser única y la voluntad de mantener tal condición, fundada sobre la creencia de una ascendencia o linaje común*”¹²⁷.

Barth, en un trabajo publicado originalmente en inglés en 1969, subraya por su parte que las “etnias” son “ [...] *categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tiene, por tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos*”¹²⁸. En el mismo trabajo, Barth analizó las relaciones de interdependencia de distintos grupos en una misma sociedad, desde una perspectiva ecológica, para formular una tipología de las formas mutuas de adaptación.

¹²⁶ Breton, Roland J.L., *Las etnias*, Barcelona, Ediciones OIKOS-TAU, Colección ¿Qué sé?, 1ª edición, 1983, Pág. 12. Las negritas son nuestras.

¹²⁷ Véase: Schnapper, Dominique, “Beyond the Opposition: ‘Civic Nation’ Versus ‘Ethnic Nation’”, En; *Boletín ASEN*, 4-8, 12, 1997. Las negritas son nuestras.

¹²⁸ Barth, F., *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1976, Págs. 10-11.

También, John Crowley otorga a la cultura un peso significativo en la conformación de una entidad a la categoría de “etnia”, a la que define de la siguiente manera: “*Etnia [es] un conjunto de individuos relacionados por cierto número de caracteres de civilización, especialmente la **comunidad de lengua y de cultura** (mientras que la raza depende de caracteres anatómicos)*”¹²⁹.

Del mismo modo, Anthony Smith, uno de los exponentes de la corriente teórica del origen étnico de la nación, definió a las “etnias” como: “ [...] *poblaciones humanas dotadas de nombre que comparten mitos sagrados sobre los ancestros, **historias y culturas**, mantienen una asociación con un territorio específico y un sentido de la solidaridad*”¹³⁰.

La aplicación de la teoría de los “grupos étnicos” al estudio de las sociedades complejas provocó también en los países desarrollados algunas reformulaciones conceptuales, entre cuyas contribuciones la más destacada fue la de Abner Cohen, quien criticó los estrechos límites que han sido impuestos al concepto de “etnia” o de “grupo étnico”. Según él, al hacerlo aplicable, únicamente, a los grupos culturalmente distintos que interactúan en una misma sociedad, se obviaba la posibilidad de poder analizar otras diferencias derivadas de ámbitos políticos y económicos; por eso, propuso que al concepto “etnia” se le despojara de las connotaciones de “clase baja”, “status inferior” o “minoría marginal” y de esa forma, se podría aplicar por ejemplo para el estudio de la élite que domina la ciudad de Londres. De esta forma, él consideraba que el término también se podría emplear para el estudio de los grupos de poder dominante en el seno de las sociedades desarrolladas¹³¹.

Como se ha podido apreciar, todos los autores convienen en afiliar al término “etnia” una cualidad “cultural” como rasgo distintivo de su naturaleza, a diferencia del vocablo “raza”, el cual prefigura una condición biológica. En este sentido, es manifiesto

¹²⁹ Citado en: Delannoi, Gil y Taguieff, P.A., *Teorías del nacionalismo*, Barcelona, Paidós, 1993, Pág. 257. Las negritas son nuestras.

¹³⁰ Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986, Pág. 32. Las negritas son nuestras.

¹³¹ Cohen, Abner, “The Lesson of Ethnicity”, En: Cohen, A. (Editor), *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock, 1974.

entonces que la “etnia” se refiere a cualquier grupo social que se diferencia de los demás en cuanto a sus particularidades culturales, en tanto, la categoría “raza”, alude más bien a un grupo que se diferencia de los demás por sus características biológicas.

Finalmente, en Centroamérica, el debate científico acerca de la validez del término “etnia” ha presentado una variedad de criterios. Por una parte, algunos autores criticaron el uso del concepto “etnia” en los estudios referentes a los pueblos de la región pues aducían que éste vocablo ha tenido connotaciones racistas e imperialistas. Para algunos como Guevara y Chacón, el concepto de “etnia” es inadecuado porque “ [...] *además de ser una pedantería académica, está en efecto asociado [en Centroamérica] por lo menos, a una valoración despectiva de dicha población, como algo aparte, minoritario y poco esencial. Por lo demás cabe recordar que el término etnia fue el calificativo que los mismos griegos asignaron a aquellas poblaciones que consideraban inferiores y no tan civilizadas*”¹³². Ana Cecilia Arias también comenta que si bien es cierto que el concepto “etnia” estuvo asociado desde principios del siglo XX con la ideología colonialista, también es evidente que el término puede ser útil para ser empleado en las ciencias sociales en vista que a través de él se pueden entender las diferencias culturales en el marco de las relaciones sociales centroamericanas¹³³.

Por nuestra parte, creemos que el concepto “etnia” es conveniente para estudiar a los pueblos indígenas y negros de Honduras, en vista que a través de él podemos analizar las diferencias culturales en el contexto de las relaciones sociales entre los mestizos -detentadores del poder político y económico- y los grupos indígenas y negros del país. De la misma manera, consideramos que casi todos los elementos que proponen los autores arriba citados como conformadores de los “grupos étnicos” son ostentados por los negros garífunas de Honduras y Centroamérica, como ser el poseer una lengua, un territorio, mitos históricos, manifestaciones culturales propias, en fin, por tener una “cultura diferenciada” del resto de la sociedad hondureña.

¹³² Véase: Guevara, Marcos y Chacón, Rubén, *Territorios indios en Costa Rica. Orígenes, situación actual y perspectivas*, San José de Costa Rica, García Hermanos SA, 1992, Pág. 13.

¹³³ Cfr. Arias Quirós, Ana Cecilia, “El concepto de raza: ¿contribuye la sociobiología al prejuicio y a la discriminación?”, En: Murillo Chaverri, Carmen (Editora), *Antropología e identidades en Centroamérica*, San José de Costa Rica, Oficina de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1996, Pág. 243.

B) La identidad étnica.

Por otro lado, en cuanto al término de “identidad étnica”, éste también ha discurrido por debates teóricos intensos en las ciencias sociales en las últimas cuatro décadas. Este concepto está estrechamente ligado con el de “identidad”, pero dado que este vocablo es inherente al estudio de muchas disciplinas como la psicología, la lógica, la filosofía, las ciencias políticas, el derecho y otras más, nosotros nos limitaremos a discutir la “identidad étnica” en el marco de la antropología cultural de los últimos tiempos.

Uno de los trabajos pioneros que trataban de explicar el origen de la “identidad étnica” es el de Clyde Mitchell¹³⁴, quien estudió en los años 40 del siglo pasado a los pueblos mineros del norte de Rodesia (actualmente Zambia). Mitchell observó que en esa zona se fueron concentrando gentes de muchas “tribus” como acostumbraban a denominarlos los antropólogos en ese entonces; ahí, contempló que las “identidades tribales” se hacían más distintivas en un territorio urbano (en lugar de menos), por oposición con los “Otros”. Las gentes se clasificaban entre sí en cuanto al vestido, el habla, las costumbres, la apariencia etcétera. La “identidad étnica” fue apareciendo entre cada uno de los grupos como un instrumento mediante el cual los individuos se comparaban y diferenciaban con los demás a partir de la cultura.

Otro de los autores clásicos sobre este asunto es Fredrik Barth¹³⁵, quien legó su “teoría de las fronteras” como constructoras de la “etnicidad”; esto quiere decir que su modelo antropológico se centró en las interacciones y las percepciones de los miembros de un grupo social al que ya no se definía por algún tipo de “esencia” cultural, sino más bien por la forma en que el grupo percibía sus fronteras o límites. Por eso, él argüía que la “etnicidad” es un tipo de categoría que no solo se adscribe por el grupo mismo, sino también por parte de los “Otros”. En sus propias palabras, expone que la “identidad étnica” se construye de la siguiente manera:

¹³⁴ Cfr. Mitchell, Clyde, *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships Among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press, 1956.

¹³⁵ Barth, F., *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown, 1969.

Una adscripción categórica resulta ser una adscripción étnica cuando a través de ella se clasifica a una persona en términos de su identidad básica, más general, que vendría determinada por su origen y el trasfondo en el que se mueve. Los actores crean grupos étnicos en sentido organizacional cuando utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros a efectos de poder interactuar¹³⁶.

Como se observa, Barth propone que la “identidad étnica” aparece en un grupo cuando éste “autoafirma” su identidad a partir de la comparación con el “Otro”, pero además, también por el significado que dan a las fronteras, es decir, al espacio o territorio en donde recrean su cultura. Dicha frontera es importante para el sostenimiento de la identidad porque constituye el límite entre “Nosotros” y los “Otros”.

Por otra parte, John Armstrong¹³⁷, siguiendo el enfoque de Barth sobre la organización social y los lazos que se establecen en el seno del grupo a través del “autorreconocimiento” y de las fronteras, considera que la “identidad étnica” es un fenómeno que surge a partir de la frontera entre “Ellos” y “Nosotros”, es decir, a partir del ejercicio mental que una etnia hace cuando se compara con los “extraños”.

Igualmente, Armstrong considera que los “símbolos” son cruciales para que la “identidad étnica” se arraigue en un grupo. Los símbolos funcionan como “guardianes de frontera” y establecen la diferencia entre “Nosotros” y “Ellos”; asimismo, el contenido de los símbolos a menudo se ha establecido en las generaciones precedentes, por esta razón, la “comunicación simbólica” sirve de vehículo entre los muertos y los vivos, con lo cual, los símbolos permiten la perpetuación de la cultura de la etnia¹³⁸.

¹³⁶ *Ibíd.*, Pág. 14.

¹³⁷ Armstrong, J., *Nations Before Nationalism*, Carolina del Norte, University of North Carolina Press, 1982. Otro trabajo interesante del mismo autor sobre el tema de la “identidad étnica” es: Armstrong, J., “The Autonomy of, Ethnic Identity: Historic Cleavages and Nationality Relations in the URSS”, En: Motyl, Alexander (Editor), *Thinking Theoretically About Soviet Nationalities*, Nueva York, Columbia University Press, 1992, Págs. 23-44.

¹³⁸ *Ibíd.*, Pág. 8.

Tan importante como los símbolos resultan ser los “mitos” legitimadores. En efecto, los símbolos suelen mantenerse porque están incorporados a una estructura mítica en largos periodos de tiempo:

[...] el poder legitimador de las estructuras míticas individuales tiende a resaltarse debido a su fusión con otros mitos. Se crea así un *mythomoteur* que define la identidad en relación con una comunidad concreta¹³⁹.

Según Armstrong, los mitos generan una conciencia intensa entre los miembros del grupo acerca de su “destino común”, lo cual coadyuva al reforzamiento de la “identidad étnica”. También, otorga una importancia fundamental a las organizaciones religiosas, sobre todo en lo referente a los casos de pueblos que han padecido “diásporas” -como los garífunas-, pues él considera que dicha experiencia conlleva a la descentralización de la organización eclesial, permitiendo que diversos estamentos sostengan las creencias religiosas, las cuales preservan un lenguaje sagrado diferente del estilo vernáculo. A partir de todos estos supuestos, Armstrong propone entonces una conceptualización de la “identidad étnica”, a la que define como:

[...] un fenómeno afectivo especial, un valor concreto condicionado por los límites establecidos entre “Nosotros” y “Ellos”. [...] lo que conforma la identidad étnica son mitos, símbolos y modelos de comunicación, y son los mitos, incluidos en los *mythomoteurs* los que mantienen los conjuntos de valores y símbolos durante periodos muy largos de tiempo¹⁴⁰.

En suma, para Armstrong mito, símbolo y comunicación son los tres componentes principales para analizar la existencia de la “identidad étnica”. Todos esos componentes constituyen los elementos distintivos de la cultura que la frontera enmarca y a la vez diferencia al grupo de las demás etnias.

¹³⁹ Ibíd., Págs. 8-9. En cursiva en el original.

¹⁴⁰ Ibíd., Págs. 283 y 291.

Otro autor que estudió el fenómeno de las “identidades étnicas” fue Donald Horowitz¹⁴¹, el cual resulta particularmente importante para nuestro análisis dado que uno de sus campos de observación se circunscribió a la región del Caribe, que es donde se asientan los negros garífunas.

Horowitz asumía que la afiliación étnica tenía sus orígenes en los vínculos del parentesco. En este aspecto, afirmaba que: “ *La identidad étnica se basa en un mito que hace referencia a un ancestro común y, por lo general, se tiende a creer que genera rasgos innatos. No se pueden separar del concepto de etnicidad la noción de algún tipo de adscripción y de la afinidad derivada de ella*”¹⁴².

Como podemos notar, Horowitz entiende la “identidad étnica” como una forma de parentesco extenso. De esa forma, la “identidad étnica” tiene un carácter que emana de los vínculos familiares, sensación que según él cubría las necesidades de “ *familiaridad y comunalidad, de vínculos parecidos a los familiares, de apoyo emocional, y de ayuda mutua, así como la mediación en la resolución de las disputas, necesidades todas ellas cubiertas en su día por el parentesco, pero elevadas a mayor escala*”¹⁴³.

Por otro lado, Horowitz opina que la sensación de intimidad étnica y de vinculación que genera ese parentesco, posibilita la extensión de la banda de “parientes” hasta llegar a englobar a vecinos y a todos aquellos con los que se comparten rasgos culturales. De este modo, para él, se podía adquirir también “identidad étnica” por inmigración, conversión o un matrimonio mixto. Los grupos étnicos difieren en la medida en que están dispuestos a acoger a foráneos. No obstante, la mayoría de las personas nace en el seno de una etnia y así, cualesquiera que sean las diferencias que puedan existir con otros grupos, la adscripción por nacimiento es la que, en último término, constituye el elemento definitorio de la etnicidad.

¹⁴¹ En efecto, Horowitz elaboró un trabajo interesante titulado “*Ethnic Groups in Conflict*”, el cual se centra en estudiar el impacto y las consecuencias que tuvo el proceso de descolonización en los Estados étnicos plurales que se crearon en África, Asia y el Caribe. Cfr. Horowitz, Donald, *Ethnic Groups in Conflict*, Los Ángeles California, University of California Press, 1985.

¹⁴² *Ibíd.*, Pág. 52.

¹⁴³ *Ibíd.*, Pág. 81.

Asimismo, Horowitz señala que las “etnias”, en el proceso de configuración de su propia “identidad étnica”, siempre están comparándose con otros grupos, y la búsqueda de la valía de grupo y la autoestima colectiva es un fenómeno casi universal. Esta perenne batalla por el valor relativo de la “etnia” en comparación con otros grupos sigue constituyendo la base del conflicto étnico hoy en día. Esas diferencias se suelen manifestar a través de estereotipos étnicos que permiten clasificar a los demás grupos en económica y culturalmente “avanzados” o “atrasados”¹⁴⁴.

Otro autor que resulta fundamental para nuestro análisis teórico sobre la “identidad étnica” es Joshua Fishman¹⁴⁵, el cual insinúa que la “identidad étnica” sufre transformaciones en todas las “etnias”, pero éstas modificaciones casi siempre son “apropiadas” de acuerdo a los parámetros del grupo, es decir, la “etnia” convierte en suyas aquellas manifestaciones culturales que adopta. Esto es muy importante para nuestro estudio, puesto que nosotros partimos del supuesto que la labor que han estado realizando los movimientos sociales garífunas y las luchas que han acometido por la posesión de sus tierras ancestrales y la conservación de sus rasgos culturales, han ido transformando su “identidad étnica” y a la vez también su “idea” de nación hondureña; en este sentido, ellos han entrado en un claro proceso de reforzamiento de su “identidad étnica”.

Fishman estima que las comunidades étnicas sufren cambios, pero si se quiere preservar en y por medio del cambio el sentido íntimo y muy arraigado de pertenencia al grupo -el sentido mismo de la identidad étnica-, su mutabilidad y modernización debe tener lugar “[...] *a nuestra manera, manteniendo la fidelidad a nuestro genio*”¹⁴⁶.

Esta situación ya ha sido atribuida a los negros garífunas por varios autores, como Ramón Rivas¹⁴⁷, Jorge Amaya y Russbelh Hernández¹⁴⁸, así como Nancie

¹⁴⁴ Ibíd., Págs. 141-143.

¹⁴⁵ Fishman, Joshua, “Social Theory and Ethnography: Neglected Perspectives on Language and Ethnicity in Eastern Europe”, En: Sugar, Peter (Editor), *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, Santa Bárbara California, ABC Clío, 1980, Págs. 69-99.

¹⁴⁶ Ibíd., Págs. 84-85.

¹⁴⁷ Rivas, Ramón, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras: una caracterización*, Tegucigalpa, Editorial Guaymurás, Colección Códices, 1ª reimpresión, 2000, Pág. 272.

González¹⁴⁹, quienes subrayan que ellos son una “etnia” que ha conservado su identidad cultural precisamente porque cambian sus patrones culturales conforme a las necesidades, es decir, su cultura cambia rápida y voluntariamente, imprimiendo su propio sello a todo lo novedoso; en otras palabras, “garifunizan” todas las costumbres que adoptan de culturas foráneas. De este modo, consideramos que la “identidad étnica” de los garífunas ha ido evolucionando a lo largo del tiempo en la medida en que han entrado en contacto con otros grupos; algunas veces, la “identidad étnica” se ha mostrado endeble y amenazada, pero en ésta última etapa, más bien se ha fortalecido a partir del advenimiento y expansión de los movimientos sociales que han creado con la finalidad de luchar por sus derechos culturales, sociales, políticos y económicos.

Este aspecto es interesante, pues nos sugiere que en las dos últimas décadas, como producto de la labor que han desarrollado los movimientos sociales de la “etnia” garífuna, se han manifestado sustanciales transformaciones en su “identidad étnica” que han provocado su florecimiento en lo que nosotros llamaremos como “nueva identidad étnica”, a través de la cual han emprendido un proceso de resistencia frente al Estado-nación hondureño, demandando una mayor atención por parte del gobierno para la conservación de su cultura y sus medios de vida, lo cual es significativo desde todos los puntos de vista puesto que esta nueva relación Estado-etnia garífuna plantea nuevos desafíos políticos, jurídicos, sociales, económicos y culturales en el marco de la nación hondureña actual.

C) El fenómeno de las “Nuevas identidades étnicas”.

El concepto de “Nuevas identidades étnicas” se ha estado usando en los últimos años en Latinoamérica, aunque hay que advertir que con muy poca precisión; de todas maneras, lo importante es que han aparecido diversos estudios que están utilizando esta categoría de análisis, comúnmente para referirse a las transformaciones que se

¹⁴⁸ Amaya, Jorge Alberto y Hernández, Russbelh, *La articulación entre la medicina tradicional garífuna y la medicina institucional: estudio de caso en la comunidad de Santa Fe*, Colón, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM)-Organización Panamericana de la Salud (OPS), 2000, Pág. 12.

¹⁴⁹ González, Nancie, *La historia del pueblo garífuna. (Pasado y presente)*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 2ª edición, 1997, Pág. 19. (Edición trilingüe: español, inglés y garífuna).

han suscitado al interior de las “identidades étnicas” indígenas y negras de la región como producto del ascenso y expansión de los nuevos movimientos sociales de estos pueblos.

Por ejemplo, Rodolfo Stavenhagen, uno de los estudiosos más conocidos de los pueblos indígenas y negros del continente, considera que este fenómeno obedece a “ [...] *causa y efecto de las transformaciones sucedidas en la esfera pública en relación con los pueblos indígenas. Allá por los años sesenta tal vez existía solamente un puñado de organizaciones formales creadas y manejadas por personas indígenas que perseguían objetivos de interés para los pueblos indígenas como tales. A mediados de los noventa, existen centenares de asociaciones de todo tipo y con propósitos diversos: organizaciones a nivel local, asociaciones intercomunales y regionales, grupos de interés constituidos formalmente, federaciones, ligas y uniones nacionales, así como alianzas y coaliciones transnacionales con contactos y actividades internacionales bien desarrollados. Se puede decir con razón que las organizaciones indígenas, su liderazgo, objetivos, actividades e ideologías emergentes, constituyen un nuevo tipo de movimiento social y político*”¹⁵⁰.

A la vez Stavenhagen añade que el efecto de esos nuevos movimientos sociales en Latinoamérica está propiciando el apareamiento de “nuevas identidades étnicas”, tanto en los indígenas como en los negros:

Los pueblos indígenas y negros han surgido como nuevos actores políticos y sociales en América Latina en los años recientes, o más bien, como dirían algunos, como nuevo *sujeto histórico*... algo ha cambiado en las circunstancias de existencia de las poblaciones indígenas, **algo está cambiando en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, antiguos reclamos y nuevas demandas se han conjuntado para forjar nuevas identidades**, nuevas ideologías compiten con paradigmas viejos y establecidos, las teorías del cambio social, de la modernización y de la construcción nacional están

¹⁵⁰ Véase: Stavenhagen, Rodolfo, “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”, En: Gutiérrez Estévez, Manuel (Compilador), *Identidades étnicas*, Madrid, Casa de América, Colección Diálogos Amerindios, 1997, Pág. 15. Las negritas son nuestras.

siendo reexaminadas a la luz de la llamada “cuestión étnica”, tan ignorada y despreciada durante tanto tiempo, y por último, también ha cambiado la manera de hacer política en torno a la problemática indígena¹⁵¹.

De esta forma, Stavenhagen reconoce que el nuevo activismo político de estas organizaciones indígenas y negras están reproduciendo, o más bien están generando “nuevas identidades étnicas” en estos pueblos y sobre todo, se están alterando las relaciones entre el Estado-nación y las etnias de la región.

Del mismo modo, el español Antonio Pérez¹⁵², por su parte, advierte que este fenómeno se ha visto acelerado por la propagación de las actividades de estos movimientos a través de los nuevos sistemas de información como Internet, proceso que él ha dado en llamar “etnogénesis”, pues aduce que la coyuntura presentada tras el “Quinto Centenario” en 1992 fue aprovechada por algunos grupos para reivindicar sus derechos; en ese punto, también agrega que estas revitalizaciones culturales y políticas propiciadas por el auge del movimiento indígena latinoamericano representan a la vez la resurrección de pueblos indígenas a los que se creía exterminados y la aparición conexas de nuevos grupos que se autoidentifican como indígenas.

Pérez define a este proceso de etnogénesis *“en su sentido más literal y aséptico, es decir, como creación de nuevas etnias, independientemente de que estos neo-indígenas se reclamen en exceso o en defecto de una etnia originaria. Huelga añadir que estamos ante un fenómeno antiguo y universal pero, también y sobre todo, nuevo y contradictorio puesto que... combina métodos inéditos de resurrección cultural con referencias continuas a la más consolidada -a menudo, estereotipada- de las tradiciones culturales de Occidente”*¹⁵³.

¹⁵¹ Ibid., Pág. 13. Las negritas son nuestras.

¹⁵² Véase: Pérez, Antonio, “De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas”, En: www.ujae.es/huesped/rae/2001/articulos/antonioperez01.htm, 2001. Sobre la presencia de las etnias indígenas y negras en Internet también puede verse: Fraguas Bravo, Alfonso, “¿Etnogénesis o etnocidio?: Análisis de la presencia indígena en Internet”, En: www.terra.es/personal/fraguas/etgencid.htm, 1999 y Ayriwapico, Sami, “La red de Internet y los pueblos indígenas de América Latina: experiencias y perspectivas”, En: www.eurosur.org/TIPI/sami.htm, 2000.

¹⁵³ Ibid., Pág. 2.

Hay que aclarar que el enfoque de Pérez es bastante crítico respecto al problema de la creación de “nuevas identidades étnicas” y de “etnogénesis” en Latinoamérica, pues señala que se han dado casos en que ciertos pueblos indígenas que desde hace siglos entraron en un proceso manifiesto de “ladinización”, convirtiéndose por tanto en campesinos, han utilizado las nuevas vías de las reivindicaciones indígenas para “inventar” o “resucitar” viejas tradiciones culturales ya extintas hace tiempo.

Pérez, por tanto, desarrolla una clasificación de estas “nuevas identidades étnicas”, en la que inserta a las categorías siguientes: a) pueblos reconstruidos b) pueblos resucitados c) pueblos reinventados d) pueblos indoafros e) pueblos cibernéticos y f) indígenas urbanos; por cierto, en la lista agrega a los garífunas como pueblo “indoafro”¹⁵⁴; argumentando que a pesar de que son un pueblo con raíces africanas, han entrado -según él-, en un proceso franco de “indigenización”; nosotros consideramos que esta afirmación se debe matizar, pues más bien juzgamos que si bien es cierto existen abundantes tradiciones de origen indígena en la cultura garífuna, es visible que más bien están reforzando su identidad africana y negra.

¹⁵⁴ Pérez menciona sobre el proceso de configuración de las “nuevas identidades étnicas” en la región que “[...] la lista de nuevas etnias es tan amplia y tan variopinta que, a pesar del enorme margen de error que se le supone a todo modelo, merece un borrador clasificatorio. Según una nomenclatura provisional y subrayando que no es una lista exhaustiva ni mucho menos, encontramos a los siguientes nuevos pueblos indígenas:

a) **reconstruidos**; es decir, pueblos que perdieron hace poco tiempo buena parte de sus señas de identidad - lengua, territorio, religión, etc.- pero que conservan lazos de parentesco y una remota posibilidad de recuperar porciones simbólicas de su territorio. Sería el caso de los Mokoví, Selk'nam-Ona (Argentina); Terena (Brasil); Atacameños-Kunza (Chile); Sáliva (Colombia-Venezuela); Záparo (Ecuador); Monimboceños (Nicaragua).

b) **resucitados**; pueblos tenidos por exterminados desde hace tanto tiempo que carecen de otros vínculos con su pasado que no provengan de fuentes etnográficas -mitad escritas, mitad orales-. Huarpes, Quilmes, Ranqueles, Tehuelches y Tcnocotes (Argentina); Xukurú, Pankarurú, Fulnió, Tumbalalá, Kambiwás, Atikum, Truká y Kapinawá (Brasil, aunque dispongan de mínimas tierras); pueblos de los resguardos de Caldas (Colombia); Charrúas (Uruguay).

c) **reinventados**; pueblos que, para su recreación, han de recurrir a fuentes arqueológicas o de etnohistoria colonial. Nación Xikano-Xiximeka de Aztlán (Arizona y México); Muchik-Moche (Perú).

d) **indoafros**; pueblos de origen africano pero en proceso de indigenización a la americana. Sectores del pueblo Garífuna (Centroamérica); los Boni y Emerillon (Guayana-Francesa).

e) **cibernéticos**; que tienen más presencia en internet o en la realidad virtual -con perdón por el contrasentido- que en la realidad a secas. Taínos (Florida-Puerto Rico); Mexica Movement y Toltecas (sur de los EEUU-México) y la mayoría de las reificaciones pseudoétnicas debidas a los grupúsculos esotéricos.

f) finalmente, mención aparte merecen los **indígenas urbanos** o aquellos que conservan vínculos familiares con sus lugares de origen -aunque a veces pueden ser tan livianos como, por ejemplo, limitarse a pedir ser enterrados en ellos-. En ocasiones y sobre todo por estrategias de ayuda mutua, han desencadenado procesos de etnificación que, en contra de la teoría oficial -anomia en la primera o segunda generación- han alcanzado incluso a sus vecinos ex-campesinos y/o marginalizados urbanos. Son abundantes en México DF (decenas de etnias), en Santiago de Chile (Mapuche, en especial) o en Bogotá (desde Wayúu hasta Ingá)”. Ibíd., Nota 8.

Igualmente, otro autor que otorga una importancia crucial a los movimientos sociales como desencadenantes de las “nuevas identidades étnicas” en Latinoamérica es Arturo Escobar¹⁵⁵, quien ha estudiado especialmente el papel de las organizaciones sociales en las comunidades negras de la costa del Océano Pacífico de Colombia y su impacto en la “identidad étnica”.

Escobar estima que la creación de organizaciones sociales por parte de los grupos negros que habitan la costa pacífica de Colombia responde a un doble movimiento histórico. En sus propias palabras argumenta que “[...] *El surgimiento de identidades étnicas colectivas en el pacífico colombiano y en otras regiones similares en todo el mundo refleja... por una parte, la irrupción de lo **biológico** -continuidad de la vida como la conocemos- como problema global. Por otra parte, la irrupción de lo **cultural y lo étnico**, como lo resalta la decisión del gobierno colombiano al reconocer esos conceptos, en su deseo de construir una sociedad pluriétnica y multicultural. Esta doble irrupción de lo biológico y lo cultural tiene lugar en los contextos cambiantes del capitalismo y la modernidad, que los académicos han buscado explicar en términos de globalización, postfordismo o etnopaisaje*”¹⁵⁶.

A la vez, Escobar apunta un dato de sumo interés y es el hecho de que aprecia que el protagonismo que estos nuevos movimientos sociales han otorgado a los pueblos negros de Colombia ha posibilitado que por primera vez en la historia del país, ellos ya no sean “invisibilizados”; es decir, él sugiere que desde tiempos inmemoriales, el proceso de construcción de la nación colombiana se basó en la creación del mito según el cual la sociedad colombiana era resultado de la síntesis y fusión de lo español y lo indígena, por lo tanto, los negros quedaban excluidos en dicho proyecto; esto provocó su “invisibilidad” a lo largo de la historia y por ende se les “marginó” o se les consideró como ciudadanos de segunda clase. No obstante, el activismo de los nuevos movimientos sociales presentó una nueva coyuntura y con ello, los negros por fin vieron reconocidos sus derechos y sobre todo, su aporte

¹⁵⁵ Véase: Escobar, Arturo Et. Al, “El proceso de organización de las comunidades negras en la región sureña de la costa Pacífica de Colombia”, En: Escobar, Arturo Et. Al., *Política cultural & Cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Santa Fe de Bogotá, Taurús, 2001, Págs. 235-260.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, Págs. 235-236. Las negritas son nuestras.

decisivo a la cultura colombiana cuando participaron activamente en las luchas por la reforma constitucional de 1991, la cual reconoció la composición pluricultural del país y el derecho de los indígenas y negros a poseer sus territorios.

El fin de esa “invisibilidad” de los negros y su activismo en las luchas sociales en las dos últimas décadas, sobre todo cuando lograron aglutinar la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras de Colombia (CNCN), es lo que ha conformado en los negros colombianos una “nueva identidad étnica”¹⁵⁷.

Otro autor que sigue una perspectiva similar es Peter Wade¹⁵⁸, quien también ha centrado sus estudios en los negros colombianos pero de igual forma ha realizado trabajos sobre el problema de la raza y la etnicidad en Latinoamérica.

Wade manifiesta que estos movimientos sociales han buscado en buena medida revitalizar las “identidades étnicas” y hacer que los indígenas y negros asuman un papel en la política nacional de los países de la región. Argumenta que la razón de que los movimientos indígenas y negros hayan llamado la atención se debe a su proliferación, pero también a que forman parte de un fenómeno más general, denominado de los “nuevos movimientos sociales”, por esa razón, -según él- es atinente en el actual contexto latinoamericano hablar del surgimiento de “nuevas identidades étnicas”¹⁵⁹.

Asimismo, Wade anota que estos movimientos se consideran nuevos porque parecen diferenciarse de las clásicas protestas de los obreros sindicalizados de las décadas anteriores; igualmente, estos movimientos hacen menos énfasis en la modernización o en la revolución como opciones básicas de la lucha, y más bien ponen el acento en la multiplicidad de espacios políticos que se pueden abrir en cada una de las naciones. También frecuentemente enfatizan menos la esfera productiva (trabajo versus capital) y más la “reproducción” (por ejemplo el medio ambiente, sea urbanizado o rural). Entre los nuevos movimientos se ha identificado

¹⁵⁷ *Ibíd.*, Págs. 237-242.

¹⁵⁸ Nos referimos a su investigación: Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2000. (Traducción de Teresa Jiménez. El original inglés es de 1997).

¹⁵⁹ *Ibíd.*, Págs. 115-116.

también una división entre la “estrategia” y la “identidad”, en cuya extensión se centra un movimiento con fines estratégicos e instrumentales (por ejemplo para obtener tierras) o en función de afirmar el derecho a un espacio cultural para su identidad.

De esta manera, para Wade, es evidente que la identidad, como un fin en sí mismo, constituye una nueva tendencia en Latinoamérica, lo cual resulta de algún modo paradójico en un mundo globalizado y posmoderno; lo cierto es que él sostiene que “*las condiciones que promueven la diversidad se profundizan y crean un clima que conduce al resurgimiento de las identidades indígenas y negras*”¹⁶⁰. Esto es sumamente interesante porque este proceso está cambiando el rumbo que el Estado-nación latinoamericano había asumido desde los movimientos independentistas de inicios del siglo XIX, el cual consistía en promover una “nación homogénea” cuya tarea discurriría por la “integración” de los indígenas y negros al proyecto político de la conformación nacional.

Otro autor que resulta particularmente indispensable en nuestro marco de referencia sobre el advenimiento de las “nuevas identidades étnicas” es el académico venezolano Jesús “Chucho” García, dada su condición de hombre negro y además militante del movimiento negro de su país. En efecto, García ha desarrollado una amplia investigación de campo en su país natal, lo cual le ha llevado a describir el fenómeno de las transformaciones étnicas acaecidas en los últimos años al interior de los movimientos sociales de los negros en la región latinoamericana¹⁶¹.

García declara que “ [...] *Los procesos de autorreconocimiento y reconocimiento, que comenzó a impulsar el movimiento afroamericano a finales de la década de los 80 y a lo largo de los 90, sobre todo en América del Sur, se enmarcan en una prolongada lucha por la inserción en los espacios públicos y de reconocimiento jurídico, que al mismo tiempo ha sido una lucha por el reconocimiento de una ciudadanía de la afroamericanidad contra la exclusión de los sectores históricamente*

¹⁶⁰ Ibíd., Pág. 116.

¹⁶¹ Uno de sus más recientes trabajos sobre este particular puede consultarse en: García, Jesús “Chucho”, “Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios en las prácticas de la Afroamericanidad”, En: <http://www.clacso.edu.ar/~libros/chuchomato2/garcia.pdf>. 2001.

menos favorecidos. No ha sido fácil colocar el tema afro en la esfera de las políticas públicas y jurídicas. Se han tenido que abrir espacios de discusión contra imperios conceptuales que desdibujan nuestras realidades como las concepciones de que ´todos somos mestizos` y por lo tanto ´somos iguales` y, que por ello, concluyen que vivimos en una ´democracia racial`. Las organizaciones sociales afro, como actores sociales protagonistas de sus respectivos destinos, comenzaron a deconstruir los referentes establecidos sobre la negación de ciudadanía y participación en los procesos de transformación de la compleja realidad latinoamericana y caribeña”¹⁶².

De esta forma, García deduce que los negros, en el devenir histórico latinoamericano, han sido “invisibilizados” y relegados en el reconocimiento de su ciudadanía, lo cual ha conllevado a la vez a la postergación de su cultura por parte de los estamentos oficiales del Estado-nación y por ende se ha infravalorado su aporte a la cultura de los países de la región. No obstante, también reconoce que la ascensión de los movimientos sociales negros ha posibilitado la aparición, por una parte, del “autorreconocimiento” al interior de los mismos negros, lo que ha permitido la gestación de una “conciencia” colectiva; y por otro lado, igual se ha dado el “reconocimiento” por parte de las esferas gubernamentales, lo que ha provocado que constituyan -a raíz de las luchas por sus derechos- una nueva fuerza social en la zona.

También, Sara Radcliffe y Sallie Westwood¹⁶³ han rastreado el desenvolvimiento de las “nuevas identidades étnicas” acaecido en los últimos años en Latinoamérica. Ellas desarrollan un modelo de análisis que toma como referencia teórica -al igual que nosotros- a Benedict Anderson, quien como se recordará planteó la tesis de que la nación es una “comunidad imaginada”. A partir de esa premisa, realizaron un Estudio de caso sobre la construcción de la nación en el Ecuador en el que profundizan acerca de cuatro puntos centrales: a) la imaginación de la nación, b) la

¹⁶² Ibíd., Pág. 2.

¹⁶³ Radcliffe, Sara y Westwood, Sallie, *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1999, Traducción de Jorge Gómez. (La edición inglesa es de 1996).

encarnación o personificación de la nación, c) la nación viva y d) la ubicación espacial de la nación¹⁶⁴.

Según Radcliffe y Westwood, en este proceso de conformación nacional en el Ecuador, la “nación imaginada” respondió -como en la mayoría de los países latinoamericanos-, a un proyecto político conducido por las élites blancas afincadas en los centros urbanos como Quito, Guayaquil y Cuenca. Pese a los significativos avances que se dieron con las “Reformas Liberales” de finales del siglo XIX, los indígenas y negros siguieron marginados de la “nación”, tal como ocurrió desde el proceso independentista.

De esta forma, las autoras sugieren que tal como sucedió en otros países andinos vecinos, en Ecuador el proyecto de construcción de la nación a todo lo largo del siglo XIX y hasta la década del 90 del siglo pasado, “ [...] *los grupos indígenas y negros en gran medida seguían ‘inimaginados’ en la comunidad nacional... Los derechos de ciudadanía no llegaron a estos grupos*”¹⁶⁵. Este análisis concuerda con el de Arturo Escobar para el caso colombiano, quien argumentaba que los negros de ese país habían sido “invisibilizados” en los proyectos de edificación nacional de la historia colombiana.

Esta situación se revirtió -de acuerdo a Radcliffe y Westwood- con el advenimiento del movimiento indígena y negro. Ellas sostienen que con estos nuevos movimientos sociales, los países de la región “ [...] *se encuentran nuevamente en un proceso de re-formación [de la nación] a través del desarrollo de discursos que reivindican identidades indígenas y minoritarias*”¹⁶⁶.

La acuñación del término “inimaginados” por parte de Radcliffe y Westwood es de suma utilidad para nuestro estudio, pues consideramos que en Honduras, tanto los indígenas como los negros garífunas, también han sido “marginados” del ideal de nación, y de hecho, fue hasta que éstas etnias optaron por movilizarse y organizarse

¹⁶⁴ Ibíd., Págs. 13-24.

¹⁶⁵ Ibíd., Pág. 20.

¹⁶⁶ Ibíd., Pág. 14.

cuando el Estado-nación hondureño ha considerado que forman parte de la “comunidad imaginada”. Esto significa que el surgimiento de estas “nuevas identidades étnicas” indígenas y negras en Honduras están desafiando el tradicional sentido del proyecto de la “nación homogénea”, y sus luchas están obligando al Estado-nación hondureño a concebir un nuevo proyecto de “nación pluriétnica”, que es justamente un problema central que describiremos en esta tesis.

En resumen, Radcliffe y Westwood presentan un trabajo innovador sobre las transformaciones que están aconteciendo en Latinoamérica al interior de las “identidades étnicas”. Desde una perspectiva geográfica y sociológica, intentan buscar las raíces de la construcción de la nación a partir del “lugar”, pero también de las formas en que se “imagina” o se “encarna” a la nación. De ese modo, descubrieron que tanto en Ecuador, como en otros países latinoamericanos, la “etnización” y “racialización” del espacio, de los lugares, ha generado diversas maneras de concebir cómo es la nación; de igual forma, observaron que el ascenso de los nuevos movimientos sociales indígenas y negros han puesto en entredicho el tradicional proyecto de nación centralizada y homogénea, con lo cual, se están modificando las “identidades étnicas” de estos pueblos a raíz de sus luchas y de los espacios de reconocimiento y de poder que han ido conquistando en los últimos años.

Finalmente, reiteramos que el presente estudio tiene como finalidad descifrar también cuál es la idea de nación hondureña que tienen actualmente los negros garífunas de la comunidad de Cristales, en Trujillo, Honduras. Ciertamente, ellos han sido reconocidos como hondureños desde el momento mismo de la independencia, pero el hecho de vivir durante décadas en una de las zonas más aisladas de la capital, así como haber sido “invisibilizados” o “inimaginados” en el ideal de nación durante mucho tiempo, provocó todo ello que o fuesen considerados como ciudadanos de segunda categoría, o bien se les intentara “integrar” a los valores y principios heredados de la tradición colonial hispana de la cultura dominante de los mestizos, esto es a la “nación homogénea”. Por esta razón, interesa estudiar también la génesis y experiencias de los movimientos sociales creados por los

garífunas en las últimas tres décadas -especialmente las referidas a las luchas por conservar el legado cultural y la tierra- y determinar cuáles son algunas de las transformaciones que se están produciendo en la “identidad étnica” de los garífunas.

4) LOS ESTUDIOS ACADÉMICOS SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS EN AMÉRICA.

A) Los primeros enfoques hacia el estudio de los negros.

El interés por el estudio de la presencia de los negros en América apenas surgió hasta la primera mitad del siglo XX. Desde finales del siglo XIX, los investigadores estadounidenses y europeos atraídos por los temas antropológicos latinoamericanos, priorizaron el estudio de las culturas indígenas en menoscabo de los pueblos negros. La mayoría de los estudios del siglo XX lo han confirmado, pues se tendió a ver al “indígena” como una categoría definida por significantes culturales (vestido, lengua, lugar de residencia, etcétera); en cambio, la categoría “negro”, a menudo se consideró definida por criterios fenotípicos más fijos¹⁶⁷.

Por lo general, el estudio sobre los “negros” se institucionalizó como el estudio sobre la “raza” (con las diferencias que señalan los rasgos físicos), mientras que el estudio de los “indígenas” consistía en el de la etnicidad (con las diferencias que marcan los rasgos culturales).

Un impulso destacado que fue modificando esas perspectivas a la investigación antropológica en Latinoamérica por parte de las academias estadounidense y europea devino con la labor de Franz Boas, quien en 1909 fundó una “Escuela de Arqueología y Etnografía Americana” en los Estados Unidos. Asimismo, la corriente sociológica del “funcionalismo” se convirtió en una perspectiva teórica que se puso en boga entre los años 30 y 60; el método funcionalista era intensamente etnográfico, basado en la estadía en la comunidad por un periodo largo de tiempo, preferiblemente con el aprendizaje de la lengua local y se esperaba que los

¹⁶⁷ Al respecto véase: Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica...* Op. cit., Págs. 48-51; Bourricaud, François, “Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian Sistem of Stratification”, En: Glazier, Nathan y Moynihan, Daniel (Editores), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, Págs. 350-387.

resultados de los estudios hicieran hincapié en los patrones estructurales y culturales al interior de la comunidad¹⁶⁸.

De este modo, uno de los pioneros en el estudio de las culturas negras americanas fue Melville Herkovits, quien se inició como estudiante de Franz Boas, con el cual hizo estudios antropométricos de los negros estadounidenses en los años 30.

Herkovits, autor de la obra *“The New World Negro”*, estudio principalmente el tema de cuáles eran las sobrevivencias culturales de los negros africanos que todavía se conservaban en América, lo cual le llevó a realizar un trabajo etnográfico detallado sobre muchos aspectos de las culturas negras, especialmente las de Brasil, Haití y los Estados Unidos, aunque también investigó la de otros países con fuertes contingentes de población negra, especialmente de la zona del Caribe¹⁶⁹.

En dicha obra, Herkovits elaboró una escala cultural en la que presenta una sistematización sobre la presencia de elementos culturales africanos en varios países latinoamericanos -en la que incluye a los garífunas-. En la escala se distribuyen los elementos culturales por las diferentes esferas de actividad en que se organizan las relaciones entre los blancos y los negros, como ser tecnología, vida económica, organización social, instituciones, religión, magia, arte, folklore, música e idioma. En definitiva, Herkovits muestra cómo la cultura africana persiste en las culturas negras asentadas en América¹⁷⁰.

Se puede expresar que la gran contribución de Herkovits a la investigación de los negros en América es que por fin elevó la temática al tapete de las discusiones académicas -tanto en Norteamérica como en Latinoamérica-, además, tiene el mérito de aplicar los métodos de la antropología cultural al estudio de las supervivencias africanas en América. Usando la perspectiva funcionalista, que estaba entonces de moda en el mundo anglosajón, se propuso demostrar la existencia de variadas sobrevivencias africanas en los negros asentados en

¹⁶⁸ Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica...* Op. cit., Pág. 53.

¹⁶⁹ Véase por ejemplo: Herkovits, Melville, *The New World Negro*, Nueva York, Minerva Press, 1969.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, Págs. 43-61.

América. Hoy en día, a pesar que algunas de sus conclusiones ya no sean aceptadas, es indiscutible que gran parte del conocimiento actual sobre las culturas negras americanas se debe a su sistemático trabajo.

Igualmente, otro de los precursores del estudio de los negros en América es Frank Tannenbaum, autor de una obra interesante pero a la vez de las más polémicas en cuanto a la temática en cuestión, titulada *“El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano”*¹⁷¹.

En términos generales, la tesis de Tannenbaum se centra en demostrar que la esclavitud negra experimentada en Latinoamérica (es decir, las posesiones coloniales españolas) tuvo más “benevolencia” que la esclavitud acaecida en Norteamérica (o sea, las colonias inglesas).

Tannenbaum se esfuerza en fundamentar que en los Estados Unidos, el esclavo negro se convirtió en propiedad absoluta de su amo porque no existió un cuerpo de leyes que regulara las condiciones de la esclavitud. El resultado fue que el esclavo negro se encontró sin derecho alguno, pues no podía aspirar a casarse, ni a lograr su libertad mediante la manumisión. Aún más, en los casos en que pudieran lograr la libertad, tampoco podían conquistar derechos ciudadanos en virtud de su “color”. En cambio -según Tannenbaum-, en los países latinoamericanos, existió un cuerpo antiguo de leyes destinadas a garantizar algunos derechos, sobre todo los referentes a los maltratos y a la manutención de los esclavos negros por parte de los amos. Igualmente, la manumisión de los esclavos era posible, puesto que o podían comprarla o en su defecto, ser liberados por sus amos merced a la influencia de la Iglesia Católica, que impulsaba obras de “caridad”, entre ellas la liberación de los esclavos¹⁷².

Huelga decir que una gran cantidad de autores -entre ellos Marvin Harris-debatieron la tesis de Tannenbaum, puesto que consideraban que “comparar” una institución

¹⁷¹ Tannenbaum, Frank, *El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano*, Buenos Aires, Editorial Paidós, Serie Mayor, Volumen 14, 1ª edición en español, 1968. (La edición original en inglés es de 1948).

¹⁷² *Ibíd.*, Véase especialmente los capítulos IV y V. Págs. 82-102.

tan “deshumanizada” como la esclavitud era igual a sustentar interpretaciones demasiado subjetivas¹⁷³. David Davis, por su parte, sugería que era imposible hacer generalizaciones en cuanto a la supuesta “benignidad” de la esclavitud latinoamericana en comparación a la de Estados Unidos, puesto que la intensidad del maltrato dependía de factores productivos, sociales, locales etcétera¹⁷⁴.

Independientemente de cuáles fueran las razones precisas para el surgimiento del contraste entre la esclavitud estadounidense y latinoamericana sugerida por Tannenbaum, lo cierto es que es difícil argüir que en la raíz del modelo latinoamericano existiera algo de tolerancia generalizada hacia la esclavitud. Indiscutiblemente, ambas sociedades eran esclavistas y se construyeron sobre una estratificación racialmente ordenada; ciertamente se desarrollaron en formas diferentes, empero, durante el periodo de dominación colonial tuvieron muchas cosas en común con respecto a la jerarquización de las identidades raciales.

Otro aporte destacado al estudio de los negros en América fue expuesto por el francés Roger Bastide, con su ya clásico libro *“Las Américas negras”*¹⁷⁵. En esta obra, el autor, además de hacer un repaso histórico sobre la evolución de la esclavitud y las sociedades cimarronas, también ofrece un análisis sobre el encuentro y contacto entre los negros y los indígenas; pero en esencia, uno de los puntos clave de su exposición se centra en examinar el tema de la religión practicada por los negros y -al igual que Herkovits- valorar cuáles son las persistencias religiosas africanas en los negros americanos.

Es interesante apuntar que con relación al problema de las religiones africanas, Bastide distingue entre las “religiones vivas” de las “religiones en conserva”. Las “religiones vivas” son aquellas que -como el *vudú* haitiano-, fueron las que lograron “romper” el vínculo con África debido a la temprana independencia, en razón de lo

¹⁷³ Una de estas críticas se puede ver por ejemplo en: Harris, Marvin, *Patterns of Race in the Americas*, Nueva York, 1964.

¹⁷⁴ Davis, David Brion, “A Comparison of British America and Latin America”, En: Genovese, Eugene (Editor), *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History*, Nueva Jersey, Prentice Hall, Págs. 69-83.

¹⁷⁵ Bastide, Roger, *Las Américas negras: Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, 1ª edición en español, 1969, 226 Págs.

cual tuvieron que “transformarse” con el tiempo; en cambio, las “religiones en conserva” -como el *candomblé* brasileño-, lograron mantener el contacto con África en virtud de la permanencia de la esclavitud (con la lógica y constante llegada de nuevos contingentes de esclavos), por lo que lograron mantenerse “estabilizadas”¹⁷⁶.

Ante esta problemática, Bastide sugiere que las religiones negras americanas no son africanas, sino “sincréticas”. Para él, la interrelación de los negros con blancos, indígenas y castas durante la dominación colonial, provocó la fusión de las creencias africanas con las del resto de sociedades.

Por otra parte, Richard Price logró recoger a principios de los años 70 una serie de artículos¹⁷⁷ de varios autores sobre el tema del “cimarronaje” de los negros durante el periodo colonial, especialmente el realizado en las colonias españolas y portuguesas. Este aporte fue sustancial para conocer no sólo las causas por las cuales decidían fugarse los negros, sino también los pormenores de la subsistencia al interior de los “*quilombos*” o “palenques” fundados tras las huidas, y también, entender los mecanismos de resistencia cultural y política emprendidos por dichas sociedades.

B) Los nuevos enfoques sobre el estudio de los negros y el surgimiento de la “investigación latinoamericanística” sobre los negros.

Es cierto que desde comienzos del siglo XX, existió una gama de autores latinoamericanos que trabajaron el tema de la presencia negra en la región, sin embargo, fue en la segunda mitad del siglo XX cuando arreció una corriente de investigadores latinoamericanos comprometidos en abordar el estudio de la participación de los negros en los países del área. Paralelamente, desde los años 70, varios académicos estadounidenses fueron presentando nuevos trabajos que aportaban diferentes perspectivas acerca del fenómeno, y en algunos casos, rebatiendo a la tradición historiográfica iniciada desde Herkovits en los años 30.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, Págs. 121 y ss.

¹⁷⁷ Cfr. Price, Richard (Compilador), *Sociedades cimarronas: Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México DF, Siglo XXI Editores, Colección América Nuestra, Serie América Colonizada, 1ª edición en español, 1981, 333 Págs. La edición original en inglés es del año 1973.

Por ejemplo, uno de los primeros estudiosos de los negros fue el médico brasileño Raimundo Nina Rodríguez (él mismo un mulato), quien a partir del año 1900 se convirtió en el más conocido “[...] *doctrinario racista brasileño de su tiempo*”¹⁷⁸.

Nina Rodríguez fue el primer brasileño en realizar un estudio etnográfico sobre el tema del “afrobrasileño”. Fundó la revista titulada “*Médico-Legal*” y era miembro de asociaciones médicas en Nueva York y en París. Además, realizó un largo trabajo de caracterización de los orígenes etnográficos africanos; a la vez, identificó los grupos lingüísticos primarios, organizó fotografías y dibujos de objetos de arte “afrobrasileño” e investigó la asimilación de los africanos a su nueva tierra. Además escribió varios ensayos sobre el mestizaje: “*Antropología Patológica*”, “*Miscigenação, degenerescência e crime*” y “*Degeneração física e mental entre mestiços nas terras quentes*”¹⁷⁹.

Asimismo, en su obra “*Os africanos no Brasil*”, Nina Rodríguez analizó el problema del intercambio y los préstamos culturales entre los negros venidos de África y los portugueses o criollos asentados en Brasil, convirtiéndose de esa forma en uno de los precursores de los estudios comparativos en la materia¹⁸⁰.

Por lo que se refiere a la infravaloración de los negros, Nina Rodríguez fue el gran defensor de la argumentación de que el “mestizaje producía la degeneración humana”. Así, Nina fue el principal precursor de la teoría racista en el Brasil de su época.

Por su parte, en Cuba, destacó el antropólogo Fernando Ortíz, todo un clásico en la isla en cuanto al tema de la cultura negra. De hecho, en 1906 publicó una obra precursora enfocada a analizar la criminalidad y la cultura del hampa de los

¹⁷⁸ Véase: Skidmore, E. Thomas, *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1976, Pág. 78.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, Pág. 78.

¹⁸⁰ Nina Rodríguez, Raimundo, *Os africanos no Brasil*, Sao Paulo, Brazilian Series, 1931.

“afrocubanos” con el objetivo de eliminar esas “desviaciones” de la conducta, ya que según él frenaban el progreso de la nación¹⁸¹.

Sin embargo, uno de los autores que más impacto tuvo en la primera mitad del siglo XX -por el peso e influencia ulterior de sus aseveraciones- fue el brasileño Gilberto Freire, quien realizó un estudio comparativo entre la esclavitud de los negros estadounidenses y brasileños, llegando a la conclusión que Brasil, con relación a los Estados Unidos, era una “democracia racial”¹⁸².

El objetivo de Freire era “redefinir” a la nación brasileña como “mestiza”, por ello, se afanó en pregonar dicha idea con la finalidad de que la sociedad se sintiera orgullosa de su “mestizaje”. Así lo deja entrever cuando anota que:

Brasil se considera hoy una comunidad de cuya experiencia sobre el entrecruzamiento racial pueden sacar provecho otras comunidades. Probablemente, en ninguna otra comunidad compleja moderna se resuelvan los problemas de raza más democrática o cristianamente que en la América portuguesa¹⁸³.

Más adelante, añadía que el país se había beneficiado del mestizaje racial, y agregaba que “ [...] *la auténtica identidad de Brasil es mestiza*”¹⁸⁴. Asimismo, reconocía que la población negra, paulatinamente estaba desapareciendo como resultado del inevitable cruzamiento con la población blanca, lo cual aprobaba de forma entusiasta ya que ello produciría el idealizado “blanqueamiento” de los habitantes que tan ansiadamente promovían las autoridades estatales a través de la inmigración extranjera.

Estas posiciones de Freire de hecho se acercaban a las tesis expuestas en México por José Vasconcelos en su ya citada obra “*La raza cósmica*”, en el sentido que

¹⁸¹ Ortíz, Fernando, *Hampa afrocubana: los negros esclavos*, La Habana, Revista Bimestre Cubana, 1916.

¹⁸² Freire, Gilberto, *Brazil: An Interpretation*, Nueva York, Alfred Knopf, 1951.

¹⁸³ *Ibíd.*, Págs. 98-99.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, Pág. 122.

proclaman la instauración de una sociedad -en teoría- integrada armónicamente como resultado del cruzamiento de diferentes razas. Del mismo modo, también su obra sirvió de referencia al ya aludido libro de Tannenbaum, de hecho, las conclusiones de éste último son bastante aproximadas a las expuestas por Freire.

En efecto, Freire, antes que Tannenbaum, expuso que la esclavitud había sido más generosa en Brasil, ya que los colonizadores portugueses fueron más tolerantes con la mezcla racial, además, existió desde siempre la posibilidad de la manumisión, todo lo cual conformó a la postre una sociedad más tolerante y mezclada, cuya característica con respecto a las relaciones raciales la llegaron a convertir -según él- en “ [...] *probablemente lo más cercano al paraíso que podía encontrarse en el mundo*”¹⁸⁵.

El libro de Freire influyó a una serie de autores e instituciones que por algún tiempo continuaron escudriñando el asunto de la mezcla racial en la región. Uno de esos autores fue por ejemplo Donald Pierson, quien escribió una obra titulada “*Negroes in Brasil*”¹⁸⁶, con la cual se inscribió en la perspectiva de estudiar las relaciones raciales comparativas implícitas en el trabajo de Freire.

De igual forma, cuando tras los horrores del racismo nazi y como parte del desmantelamiento final del racismo científico y de la eugenesia, la UNESCO (encabezada entonces por Arthur Ramos) decidió emprender un proyecto de estudios de las relaciones raciales en Brasil, cuya visión esencial consistía en esa percepción “tradicional” que proporcionó Freire acerca de la hipotética “democracia racial” de los brasileños. Con esto, la UNESCO pretendía mostrar al resto del mundo como iniciativa general, las supuestas “virtudes” de la convivencia racial en Brasil para que sirvieran como modelo de convivencia social. Los estudios de la UNESCO cubrieron áreas muy distintas del Brasil, lo cual es importante para valorar los resultados de las investigaciones. Así, llegaron al país una gran cantidad de científicos sociales que con los años se convirtieron en especialistas en el estudio de

¹⁸⁵ Cfr. Freire, Gilberto, *New World in the Tropics: The Culture of Modern Brazil*, Nueva York, Alfred Knopf, 1959, Pág. 9.

¹⁸⁶ Pierson, Donald, *Negroes in Brasil*, Chicago, University of Chicago Press, 1942.

los negros en Latinoamérica, como por ejemplo Marvin Harris, Roger Bastide, Charles Wagley y Ben Zimmerman. Además, participaron en el proyecto investigadores brasileños que formaron una generación de estudiosos del tema, entre ellos estaban Florestán Fernandes, Luiz Costa Pinto y Oracy Nogueira¹⁸⁷.

Este enorme proyecto investigativo prácticamente puso de moda el tema de las relaciones raciales y de la presencia de los negros en las sociedades latinoamericanas, los que habían sido “invisibilizados” en los proyectos de construcción nacional en la región.

Por otro lado, casi por esos mismos años y mucho más al norte, específicamente en México, Gonzalo Aguirre Beltrán “sorprendió” al país cuando acometió lo que sería el germen de los estudios “afromexicanos”. En efecto, en 1946 escribió su obra cumbre, titulada *“La población negra de México, 1519-1810”*¹⁸⁸, en la que demostró, -contrario a la tesis difundida en el país desde finales del siglo XIX que sustentaba que la nacionalidad mexicana se fundamentaba en el “mestizaje” entre indios y españoles-, que la población mexicana era el resultado de un profundo mestizaje entre españoles, indígenas y negros, y la impronta que dejaron los africanos no solo se limitaba a las costas como Veracruz o Acapulco, sino que eran palpables en muchas zonas del territorio, especialmente en el Estado de Guerrero.

Más tarde, en 1958, escribió una monografía etnográfica sobre el pueblo de la costa occidental de Cuijla, donde encontró las continuidades con sus fundadores originales, que eran negros cimarrones¹⁸⁹.

Aguirre Beltrán inició por tanto los estudios “afromexicanistas” en el país, y acuñó la frase de la “tercera raíz” para referirse a la “herencia africana” de la población mexicana actual, perspectiva que ha perpetuado en el presente la historiadora Luz

¹⁸⁷ Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica...* Op. cit., Págs. 65-66.

¹⁸⁸ Nosotros consultamos la edición de 1989, Cfr., Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), Colección: Gonzalo Aguirre Beltrán, Obra Antropológica, Tomo II, 3ª edición, 1989.

¹⁸⁹ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1958.

María Martínez Montiel, investigadora de los pueblos negros latinoamericanos. Martínez Montiel es autora de dos importantes obras sobre los negros: una sobre la presencia negra en el conjunto latinoamericano y la otra, una compilación de artículos sobre los negros en Centroamérica¹⁹⁰.

Si bien es cierto que estas obras contribuyeron notablemente al estudio de la presencia histórica africana en América, durante los años 70 del siglo recién pasado fueron apareciendo una serie de investigaciones que variaban marcadamente de las posturas asumidas por los trabajos precedentes. En efecto, muchos estudiosos estadounidenses y latinoamericanos se fueron decantando por investigar otras zonas y países en donde también se habían asentado importantes conglomerados de población negra, como por ejemplo Panamá, Venezuela, Colombia, Ecuador y algunos países centroamericanos, sobre todo Honduras, Nicaragua y Costa Rica, con lo que se fueron alejando de los epicentros regionales en donde se habían centrado los estudios sobre los negros, esto es Brasil y los países del Caribe.

Para el caso, en 1971, el historiador Carl Degler realizó una interesante aportación al respecto con su libro *“Neither Black nor White”*¹⁹¹, una comparación de las relaciones raciales entre Brasil y los Estados Unidos, que cuestionaba la idea de “democracia racial” en el extenso territorio brasileño sugerida por Freire.

En su análisis, Degler examinó las diferencias históricas entre Brasil y los Estados Unidos, y rechazó la noción de la “esclavitud benevolente”, y más bien se centró en lo que él denominó como la “escotilla de escape de los mulatos”, un término en el que según el autor, se concedía un lugar especial a las personas que tuviesen ancestros con mezcla racial, casi siempre “mulatos”, lo que les permitía ascender en la escala social. Esa “escotilla de escape”, surgió por razones históricas relacionadas con la falta de mujeres portuguesas que se pudieran casar con los blancos portugueses, así como al machismo de los colonizadores portugueses,

¹⁹⁰ A este efecto consúltese: Martínez Montiel, Luz María, *Negros en América*, Madrid, MAPFRE, 1ª edición, 1992, 359 Págs. y; Martínez Montiel, Luz María (Coordinadora), *Presencia africana en Centroamérica*, México DF, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), 1ª edición, 1993, 290 Págs.

¹⁹¹ Degler, Carl, *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Nueva York, Macmillan, 1971.

quienes no tuvieron reparos en mezclarse con sus esclavas negras; en esencia - según Degler-, esto conformaba la diferencia central entre Brasil y los Estados Unidos¹⁹².

Por su parte, Norman Whitten publicó en 1974 un ensayo sobre la cultura negra de la costa del Ecuador, el cual exploraba la situación de las relaciones interétnicas y cómo se adaptaban los negros locales a un “nicho económico marginal” para determinar qué pasaba con los ciclos de auge y decadencia en la explotación de los recursos naturales de zona¹⁹³.

Whitten subrayó el argumento de que en el Ecuador, la ideología general promocionada por el Estado y que concebía a la nación como “mestiza”, servía para excluir a los negros y a los indígenas dentro del proyecto de conformación nacional.

Este razonamiento fue analizado y en gran parte afianzado veintidós años después por las investigadoras inglesas Sara Radcliffe y Sallie Westwood, quienes dedujeron que al igual que sucedió en otros países andinos vecinos, en Ecuador el proyecto de construcción de la nación a todo lo largo del siglo XIX y hasta la década del 90 del siglo pasado, los grupos indígenas y negros en gran medida estuvieron “inimaginados” en la comunidad nacional¹⁹⁴.

Por otro lado, la colombiana Nina de Friedmann desarrolló aún más esta tesis para el caso de su país. Ella, en 1984, publicó un artículo centrado en analizar la cultura de los negros que habitan la costa del Pacífico colombiano. Friedmann planteó una tesis desde entonces importante, pues concluyó que en la historia del país se dio lo que ella llamaba la “invisibilidad” de los negros, hecho demostrable al observar y examinar la escasa atención que se había prestado a los mismos en la antropología, la sociología y en la historia. A la vez, reitera que también se ha “ocultado” la presencia de los negros en las “representaciones” de Colombia como país. De esta forma, también dio a conocer las manifestaciones del racismo en el país con el

¹⁹² Ibíd., Pág. 107.

¹⁹³ Cfr. Whitten, Norman E., *Black Frontiersmen: A South American Case*, Cambridge, Schenkman, 1974.

¹⁹⁴ Radcliffe, Sara y Westwood, Sallie, *Rehaciendo la nación...* Op. cit., Págs. 20 y ss.

propósito de reestablecer la herencia negra africana como una parte legítima de la nación y merecedora de estudios académicos¹⁹⁵.

Por último, para concluir este apartado, sobra decir que los estudios sobre los negros latinoamericanos se multiplicaron en los años 80 y 90; aún hoy, la cantidad de información disponible sobre la materia supera el espacio de análisis de nuestro estudio, empero, de los pensadores actuales de la presencia negra en la región, nos interesa apuntar y comentar las reflexiones del sociólogo venezolano Jesús “Chucho” García, no solo por su condición de intelectual y dirigente político negro, sino porque gran parte de sus enfoques están en consonancia con el esfuerzo analítico que están realizando actualmente la mayoría de los movimientos sociales negros en Latinoamérica acerca de las comunidades afroamericanas.

García ha estudiado a fondo el tema de la formación de los movimientos sociales negros en Venezuela, y se ha preocupado en indagar el fenómeno de lo que él llama la “deconstrucción” de las prácticas de la afroamericanidad. Según él, la ascensión de los movimientos sociales negros ha posibilitado la aparición, por una parte, del “autorreconocimiento” al interior de los mismos negros, lo que ha permitido la gestación de una “conciencia” colectiva; y por otro lado, igual se ha dado el “reconocimiento” por parte de las esferas gubernamentales, lo que ha provocado que constituyan -a raíz de las luchas por sus derechos- una nueva fuerza social en la zona¹⁹⁶.

García anota que la elaboración de la agenda de los actores sociales afrodescendientes en la construcción de su ciudadanía ha tenido que pasar por la “deconstrucción” del discurso teórico eurocéntrico sustentado sobre la base del desprecio y la exclusión étnica que ha sufrido en los Estados-nación el colectivo de origen africano en las Américas y el Caribe. De esa manera, la “deconstrucción” de estas imágenes que se ha realizado a través de las luchas sociales y del “reconocimiento” de los derechos de los negros supone que de ahora en adelante la

¹⁹⁵ Friedmann, Nina de, “Estudios de negros en la antropología colombiana”, En: Arocha, Jaime y Friedmann, Nina de (Editores), *Un siglo de investigación en Colombia*, Bogotá, Etno, 1984, Págs. 507-572.

¹⁹⁶ Véase: García, Jesús “Chucho”, “Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios en las prácticas de la afroamericanidad”, En: <http://www.clacso.edu.ar/~libros/chuchomato2/garcia.pdf>, 2001.

investigación rigurosa acerca de las culturas afrolatinoamericanas será importante según él -no porque sea étnica, al fin y al cabo ése es otro vocablo colonial, sino y sobre todo- porque su “redignificación” permitirá visibilizar estrategias de sobrevivencia cultural en ámbitos de represión y constante migración. Es decir, porque ellas encierran claves para los retos que plantea el mundo globalizado y posmoderno a las culturas negras americanas en el futuro cercano¹⁹⁷.

García también se ha preocupado por revisar el contenido de las investigaciones realizadas por académicos estadounidenses, europeos y latinoamericanos no negros sobre el tema negro en América y sobre el mismo apunta que por lo general, la gran mayoría de los “ [...] estudios académicos en torno a la presencia africana en las Américas, [se caracterizan por tener] ciertas cargas de desvalorización marcada por una visión exógena, romántica, folklorizada y reduccionista... enfocada al estudio de la brujería y el tambor. De los años treinta hasta la década del setenta se produjo una significativa cantidad de estudios alrededor de estos enfoques”¹⁹⁸.

Esa razón, agrega García, lo motivó a conformar en 1982 el “Taller de Información y Documentación de la Cultura Afrovenezolana”, con la participación de un conjunto de líderes comunitarios negros de Venezuela, cuya misión se concentraría en iniciar una serie de investigaciones históricas pero desde las propias visiones de los pueblos negros; García también señala que dichos estudios se harían “ [...] reivindicando [aún] nuestra propia subjetividad, estructurados en un programa de lucha sobre todo en los aspectos ecológicos, educativos y culturales”¹⁹⁹.

A partir de esta experiencia piloto, la mayoría de los movimientos sociales negros emprendieron desde los años 80 las luchas sociales en aras de ver reconocidos sus derechos y su participación en la construcción y “reimaginación” de las naciones

¹⁹⁷ Ibíd., Pág. 4.

¹⁹⁸ Véase: García, Jesús “Chucho”, “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales”, En: Mato, Daniel (Compilador), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Colección Grupos de Trabajo CLACSO, 1ª edición, 2001,

¹⁹⁹ Ibíd., Pág. 51.

latinoamericanas, proceso del que no se vieron exentos los negros garífunas, como se verá más adelante.

C) La investigación académica sobre los negros garífunas en Estados Unidos y Europa.

El interés académico por estudiar a los negros garífunas hondureños y centroamericanos por parte de los cientistas sociales estadounidenses y europeos desde el rigor científico profesional, arrancó más o menos desde los años 20 del siglo pasado, no obstante, ciertamente fue hasta mediados de esa centuria -sobre todo a finales de la década del 40- cuando las investigaciones aceleraron su marcha interminable hasta el presente.

Quizás el primer investigador que analizó la cultura garífuna desde una perspectiva seria y científica fue el luxemburgués Eduard Conzemius, quien fue un funcionario de las compañías bananeras, y en dicha condición, aprovechó su estadía en la Costa Norte hondureña para acometer una serie de estudios no solo sobre los garífunas, sino también -y especialmente- de los miskitos y tawahkas. Dichos trabajos fueron publicados en inglés y francés en 1928 y 1930 respectivamente²⁰⁰. Sin duda alguna, con estos primeros esbozos, Conzemius se convirtió en el primer etnólogo profesional -junto a los alemanes Karl Sapper (1902) y Walter Lehmann (1910)- en la Honduras del siglo XX. George Hasemann, incluso dice de él que fue “ [...] *el más preciso y productivo de los tempranos etnólogos en Honduras*”²⁰¹.

Conzemius consignó en sus notas un análisis pormenorizado sobre la etnología de los negros garífunas, describiendo detalladamente parte de su historia, costumbres y creencias. Además, curiosamente, siendo, uno de los pioneros en el estudio científico de los garífunas, les denominó como “*garif*”, contrario al apelativo de

²⁰⁰ Cfr. Conzemius, Eduard, “Ethnographical Notes on the Black Carib (Garif)”, En: *Revista American Anthropologist*, Volumen 30, 1928, Págs. 183-205; y Conzemius, Eduard, “Sur les Garif ou Caraïbes Noirs de L’Amérique Centrale”, En: *Revista Anthropolos*, N° 25, 1930, Págs. 859-877.

²⁰¹ Véase: Hasemann, George, *Etnología y lingüística en Honduras: una mirada retrospectiva*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAI), Colección Estudios Antropológicos e Históricos, N° 9, 1991, Pág. 30.

“negros caribes” usado por la mayoría de los investigadores ulteriores; este dato es interesante, puesto que a pesar que el término que se generalizó en la literatura académica fue el de “negros caribes”, hoy en día, el pueblo ha preferido imponer la designación de “garífunas”, o más especialmente de “*garínagus*” para referirse a sí mismos, utilizada tempranamente por Conzemius.

En efecto, en su ensayo sobre los indígenas miskitos y sumos de Honduras y Nicaragua, les nombra como “garifes”, cuando apunta que: “*Los **Garifes** descienden de los Indios caribes que habitaban las Antillas Menores al tiempo del descubrimiento, quienes durante el siglo XVII se mezclaron con esclavos fugitivos*”²⁰².

Unos años más tarde, los estudios de Conzemius interesaron al brasileño Ruy Galvão de Andrade Coelho; éste, bajo la tutoría del consagrado Melville Herkovits, redactó su tesis doctoral realizando un trabajo de campo entre 1947 y 1948 en la simbólica y emblemática comunidad de Cristales, en Trujillo.

Galvão de Andrade investigó el tema de la aculturación de los garífunas, a quienes denominó como “negros caribes”. Hay que señalar que tenía un concepto del proceso de aculturación calcado sobre el de Herskovits y que hoy día parece muy difícil de aceptar. Sin embargo en su libro -publicado por primera vez en 1955, por la Universidad de Illinois-, este antropólogo brasileño presentó el primer estudio exhaustivo sobre la historia de este grupo étnico²⁰³.

Efectivamente, Ruy Galvão describe la organización social y la familia como unidad económica en las comunidades garífunas; también, destaca muchos aspectos de la cultura como ser la religión y sus complicadas incógnitas y secretos, como ser el trabajo de los *buyei* o chamanes, los ritos sagrados del *dugü* y el *chugú* (de lo que

²⁰² Cfr. Conzemius, Eduard, *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumos de Honduras y Nicaragua*, San José de Costa Rica, Libro Libre, 1ª edición en español, 1984, Pág. 32. Las negritas son nuestras.

²⁰³ Ruy Galvão presentó su tesis en 1948, y más tarde, en 1955, finalmente vio publicada su obra en inglés. Consúltese: Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *The Black Carib of Honduras: A Study of Acculturation*, Evansville, Illinois, Northwestern University, 1955. Como se recordará, nosotros estamos usando la edición traducida al castellano y publicada en Tegucigalpa. Cfr. Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras...* Op. cit., 263 Págs.

hablaremos más adelante), así como las actividades mágicas y de brujería realizadas por algunos hechiceros. Asimismo, explica el sinfín de manifestaciones culturales relacionadas con las fiestas y tradiciones, específicamente las vinculadas con la danza y el canto, casi siempre ligadas con lo religioso; de igual forma, expone la importancia de la unidad de las esferas temporal y sobrenatural de la vida cotidiana de los garífunas y finalmente, establece algunas premisas sobre el proceso de aculturación por medio de la emigración y de las relaciones interétnicas o culturales con otros grupos como los mestizos.

Pocos años después, en 1951, Douglas Mac Rae Taylor, presentó al público lector la segunda monografía -muy valiosa por cierto- sobre el tema en cuestión, esta vez, referida a los garífunas instalados en Belice, que en aquel entonces era una colonia inglesa conocida como “Honduras Británica”²⁰⁴.

El autorizado trabajo de Taylor de hecho fue por mucho tiempo el referente monográfico fundamental en los estudios que se hicieron subsiguientemente a su obra, especialmente en el caso de Nancie González -de quien hablaremos a continuación-, así como en otros autores más.

En su exposición, Taylor ha aclarado una buena parte de la etnohistoria garífuna, pues la primera parte del libro da cuenta de los sucesos históricos durante la estadía en San Vicente, empero, su relato apenas llega hasta fines del siglo XVIII, el momento cuando arriban a Honduras. De este modo, el relato sobre la historia de los garífunas desde el siglo XIX hasta el XX, tuvo que ser subsanado hasta más tarde, cuando otros investigadores se preocuparon de reseñar la historia garífuna en su totalidad²⁰⁵.

Quizás la contribución más importante al estudio de los garífunas entre las décadas del 50 y 70 lo aportó la estadounidense Nancie Solien González, más conocida simplemente como Nancie González, quien durante ese transcurso de tiempo se

²⁰⁴ Taylor, Douglas Mac Rae, *The Black Carib of British Honduras*, Nueva York, Viking Fund Publications in Anthropology, N° 17, 1951.

²⁰⁵ *Ibíd.*, Págs. 20 y ss.

convirtió en una de las principales especialistas de la materia, sobre todo por el caudal de las investigaciones abordadas por ella.

Entre 1957 y 1958, llevó a cabo su trabajo de campo en Lívingston, una de las 3 comunidades garífunas de Guatemala, como tarea previa a la redacción de su tesis doctoral. Su ensayo se delimitó a analizar la estructura del grupo familiar entre los negros garífunas. En 1959, leyó su tesis y ese mismo año, su libro fue publicado en inglés; veinte años más tarde, fue traducido y publicado en Guatemala²⁰⁶.

Fundamentalmente, su tesis central se ocupó en describir que los negros garífunas (a quienes define en su estudio simplemente como “caribes” por motivos de brevedad según ella) constituían por entonces una sociedad “*neorética*”, esto es, una sociedad que para algunos observadores puede parecer “tradicional” en cuanto que no está totalmente adaptada al sistema industrial moderno; dicha situación condiciona a ese tipo de sociedades al cambio cultural, puesto que se ven obligadas a desarrollar una capacidad para el cambio para poder así adaptarse continuamente y no ser aniquiladas. En ese contexto, González observó en la estructura social reinante entre los garífunas, una ausencia de la tradicional organización familiar por afinidad y lo que encontró más bien fue la preponderancia de unidades domésticas consanguíneas²⁰⁷.

Esto acontecía en respuesta a las presiones económicas, pues los miembros masculinos de las parejas nucleares se habían visto forzados a participar en el mercado de mano de obra migratoria, sobre todo la relacionada al cultivo de banano, la pesca o la marinería. Puesto que los hombres permanecían ausentes por largos periodos de tiempo, la “familia nuclear” había sido dejada en las manos de las esposas/madres, quienes frecuentemente eran asistidas por los parientes consanguíneos (su madre o hermanas y hermanos) que vivían con ella. Esta situación daba la impresión de “irresponsabilidad” o “desorganización social”, pero más bien, González expone que eso es una exitosa respuesta adaptativa que

²⁰⁶ González, Nancie, *La estructura del grupo familiar entre los caribes negros. Un estudio de migración y modernización*, Ciudad de Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación N° 39, 1ª edición en español, 1979, 195 Págs. (Traducción de Flavio Rojas).

²⁰⁷ *Ibíd.*, Capítulos I, IV y V.

permitía a la “familia tradicional” (sin la presencia del esposo/padre) a mantenerse intacta. En efecto, González señala que estas sociedades “neoréticas” como los garífunas, pese a la infrecuente permanencia del padre en los hogares, constituyen modelos de “adaptación cultural” a los cambios provocados por la modernidad o el contacto con otras culturas:

El proceso de industrialización ha creado muchas de tales sociedades [neoréticas] a lo largo del mundo, y a menudo son aludidas con los términos de “desorganizadas”, “rotas” o “disruptivas”. Dichos términos, por encima de lo que realmente se quiera significar con ellos, implican un juicio de valor que no tiene lugar alguno en una objetiva apreciación de la organización social... tales términos, tienden a oscurecer el hecho de que **esas sociedades son unidades activas, vigorosas**, cuyo estudio puede poner de manifiesto muchos nuevos hechos y teorías sociales valiosas para redondear nuestra comprensión de la naturaleza de la sociedad²⁰⁸.

Con esta afirmación, González reconocía la sorprendente capacidad de los garífunas para adaptarse a los cambios culturales, sobre todo en la perspectiva que sugiere Fishman, es decir, ellos son abiertos a la irrupción de manifestaciones culturales foráneas, pero en definitiva, éstas se terminaran “garifunizando”, por tanto, la penetración de los saberes ajenos se hará a la “manera del grupo”²⁰⁹.

Por otro lado, hay que señalar que con esta tesis, Nancie González introdujo por primera vez en el área el enfoque de estudio del “cambio cultural”, tan de moda en la corriente funcionalista entre los años 30 y 60.

Por último, tenemos que apuntar que González se circunscribió en los años siguientes al estudio del mismo fenómeno de la estructura familiar entre los garífunas, pero también escribió otra serie de artículos en los que definió los

²⁰⁸ Ibíd., Págs. 36-37. Las negritas son nuestras.

²⁰⁹ Fishman, Joshua, “Social Theory and Ethnography”... Op. cit., Págs. 69-99.

cambios en la terminología del parentesco (1960)²¹⁰; las unidades residenciales consanguíneas (1965)²¹¹ y la matrifocalidad (1970)²¹², como funciones de situaciones económicas especiales y no como “desintegración social”, sosteniendo por tanto sus puntos de vista revelados desde su tesis doctoral. Por su parte, en la década del 90, publicó una excelente síntesis monográfica sobre la historia y la cultura del pueblo garífuna en una edición trilingüe (español, garífuna e inglés)²¹³.

En Canadá, estos planteamientos despertaron el interés del canadiense francófono Pierre Beaucage, quien en 1966 llevó a cabo un exhaustivo estudio sobre la etnohistoria de los garífunas hondureños y demostró a la comunidad científica de lengua francesa que entre los garífunas, en tres siglos de “cambio social”, no necesariamente provocó en esta etnia “desintegración” o “desorganización social”²¹⁴.

También, algunos científicos sociales italianos²¹⁵ mostraron interés en estudiar la cultura garífuna. Quizás el predecesor de los italianos “garifunistas” fue el reconocido Monseñor Federico Lunardi -que fue Nuncio Apostólico del Vaticano en Honduras durante los años 30 y 40-; Lunardi, en su extensa obra “*Honduras Maya*”, dedicó un capítulo a “*Los negros de Honduras*” y otro a “*Los morenos, los mulatos y los pardos*”²¹⁶.

Estas referencias sirvieron de estímulo a otros investigadores italianos que se interesaron en la materia, y se empezaron a recuperar las investigaciones de Lunardi. En este sentido Pierleone Massajoli elaboró un excelente resumen

²¹⁰ González, Nancie, “Changes in Black Carib Kinship Terminology”, En: *South Western Journal of Anthropology*, XVI, N° 2, Summer, 1960.

²¹¹ González, Nancie, “The consanguineal Household and Matrifocality”, En: *American Anthropology*, Vol. 67, 1965, Págs. 1541-1549.

²¹² González, Nancie, “Toward a Definition of Matrifocality”, En: *Revista Afroamerican Anthropology*, New York, Free Press, 1970, Págs. 231-244.

²¹³ González, Nancie, *La historia del pueblo garífuna. (Pasado y presente)*... Op. cit., 80 Págs.

²¹⁴ Beaucage, Pierre, “Les caraibes noirs: Trois siecles de changement social”, Ottawa, *Revista Antropology*, N° 8, 1966, Págs. 175-195.

²¹⁵ Una parte importante de los párrafos siguientes se desprenden del análisis de: Ghidinelli, Azzo, “Los grupos humanos que se originaron después de la conquista en la Costa Atlántica de Guatemala y Honduras”, En: http://rds.org.hn/azzo-ghidinelli/grupos_humanos.pdf, 2002.

²¹⁶ Véase: Lunardi, Federico, *Honduras Maya. Etnología y arqueología de Honduras*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, Biblioteca de la Sociedad de Antropología y Arqueología de Honduras y del Centro de Estudios Mayas, 1ª edición, 1948, Págs. 14-22.

etnográfico²¹⁷ basándose no sólo en Lunardi, sino también en Coelho y en Beaucage al grado que en 1971 interesó a la comunidad científica italiana, abriendo la era de los “Estudios Americanísticos” en Italia.

El trabajo de Massajoli tuvo una inmediata repercusión en Azzo Ghidinelli. En 1972, llevó a cabo el primer trabajo de campo entre los garífunas de Lívingson, Guatemala²¹⁸, elaborando *in situ* los datos recogidos mediante una constante observación participante, especialmente entre los pescadores garífunas de la comunidad, pero también entre los ladinos y kekchies del área. La cultura económica de los garífunas, el sistema de herencia de las propiedades, la evolución de las actividades económicas y los problemas de desarrollo económico son algunos de los tópicos con los que ha trabajado, así como la interrelación de las etnias, la migración recurrente, la pesca, el comercio, la agricultura y la familia son argumentos tratados en sus investigaciones de campo²¹⁹.

La experiencia en Lívingson reforzó en Ghidinelli la necesidad de conocer e interpretar los grupos humanos asentados en la región en sus múltiples relaciones recíprocas. En este sentido, fue necesario para él implementar un marco teórico y metodológico útil para la investigación del roce interétnico. En 1975 apareció “*Apuntes para una teoría y metodología de la investigación sobre el roce interétnico*”²²⁰, cuya primera parte está dedicada a los aspectos teóricos del roce de culturas, la segunda trata de la metodología y, finalmente, un ejemplo de teoría y metodología aplicadas al sector familiar de una problemática interétnica. Importante es el resultado de los análisis sobre los “estereotipos” que se atribuyen cada uno de los grupos, porque permiten distinguir las bases estructurales comunes y diferentes, así como las “presiones aculturantes” sobre el grupo o la familia. Todo este soporte intelectual le asistió posteriormente en un estudio realizado en La Ceiba,

²¹⁷ Cfr. Massajoli, Pierleone, “I Caribi Neri”, En: *Revista L'Universo*, Florencia, Istituto Geografico Militare, Año LI, N° 5, Págs. 1122-1162.

²¹⁸ Véase: Ghidinelli, Azzo, “Aspectos económicos de la cultura de los Caribes Negros del Municipio de Lívingson, Guatemala”, En: *Revista Guatemala Indígena*, Ciudad de Guatemala, Volumen VII, N° 4, 1972, Págs. 33-42.

²¹⁹ Ghidinelli, Azzo, “La familia entre los caribes negros, los ladinos y los kekchies de Lívingson, Guatemala”, En: *Revista Guatemala Indígena*, Volumen XI, N° 3 y 4, 1976, 315 Págs.

²²⁰ Ghidinelli, Azzo, “Apuntes para una teoría y una metodología de la investigación sobre el roce interétnico”, En: *Revista Guatemala Indígena*, Ciudad de Guatemala, Volumen X, N° 1 y 2, 1975, Págs. 3-212.

Honduras²²¹, en el que desvela los diferentes “estereotipos” atribuidos por los mestizos a los garífunas hondureños, tema que ampliaremos en los siguientes capítulos.

Como se ha podido apreciar, desde finales de los años 40 hasta la década del 70, la mayoría de los estudios sobre los garífunas se concentraban en analizar aspectos como el “cambio social”, la “etnohistoria” o las “relaciones interétnicas”, sin embargo, la década del 80 marcó un giro importante en la metodología, sobre todo desde la investigación emprendida por la estadounidense Cynthia Bianchi sobre la enfermedad de *gubida* y el trabajo de los *buyei* o chamanes en las comunidades garífunas, el cual representó un significativo avance en la investigación etnológica en Honduras²²².

Lo que distingue su trabajo con respecto a sus predecesores es el diseño de su investigación, enfocado en un problema claramente definido que se establece en términos explícitos y susceptibles de ser examinados, así como de una sistemática recolección de los datos relevantes. En otras palabras, Bianchi busca explicaciones por medio de la aplicación rigurosa del método hipotético-deductivo²²³.

Concretamente, Bianchi presenta una simple hipótesis, pero posible de someterse a prueba, para explicar la incidencia de uno de los tres conceptos centrales de la religión garífuna; la llamada enfermedad de “*gubida*”. Los *gubida* son los espíritus de los parientes fallecidos, que por lo general son tenidos como responsables de los desórdenes físicos, enfermedades o de la conducta anormal de sus parientes vivos. La identificación de este fenómeno, así como la curación, requiere la intervención de un *buyei* o chamán, quien se comunica con los *gubidas* correspondientes por medio de rituales y trances que le permiten posteriormente definir cómo se llevará a cabo la curación de la enfermedad. En el caso de que la dolencia se presente de manera

²²¹ Consúltase: Ghidinelli, Azzo, “Los grupos humanos que se originaron después de la conquista en la Costa Atlántica”... Op. cit., Págs. 4-7.

²²² Bianchi, Cynthia, “La enfermedad de ‘gubida’ y los estados de tensión en una comunidad garífuna de Honduras: algunas consideraciones psicológicas, socioculturales y médicas”, En: *Revista Yaxkín*, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAIH), Tegucigalpa, Volumen IX, N° 1, Junio de 1986, Págs. 1-15.

²²³ Algunos comentarios sobre la obra de Bianchi pueden consultarse también en: Hasemann, George, *Etnología y lingüística en Honduras*... Op. cit., Págs. 34-35.

sofocante, el *buyei* puede prescribir una celebración ritual conmemorativa ordinaria, es decir, un *chugú*, o una más elaborada y costosa, el *dügü*. Con frecuencia, los espíritus visitan a sus parientes vivos a través de sueños directamente para pedir comida, bebida, ropa limpia, un baño o una misa católica. A menos que el individuo importunado satisfaga a su *gubida* en una forma socialmente aceptable, él cree que será castigado con la enfermedad de *gubida* o aún con la muerte. Es comprensible entonces que la percepción individual del *gubida* esté acompañada de extrema ansiedad. Bianchi propone la hipótesis, en consecuencia, que la enfermedad de *gubida* es un síndrome definido y estructurado culturalmente entre los garífunas²²⁴.

Por esa misma época, Milton Cohen también estudio un aspecto hasta entonces descuidado en los análisis, el de la “etnomedicina garífuna”, así como la labor de los *buyei*, tema ya abordado por Bianchi²²⁵.

Cohen estableció sobre todo los elementos que determinan el diagnóstico de la enfermedad de los *gubidas*. De acuerdo a su observación, se culpa a los *gubida* de una enfermedad si la condición del paciente es seria o está incapacitado; si se resiste a curación con tratamientos de parte de un médico u otros medios; si está asociada con sueños de parientes muertos y si un *buyei* determina que la enfermedad está relacionada con los espíritus. Igualmente, presentó una descripción de los diferentes tratamientos médicos que hacen los garífunas a las enfermedades, destacando la enorme cantidad de medicinas de origen natural que ellos utilizan para curarse²²⁶.

Asimismo, en la década del 80, William Davidson, profesor de la Universidad de Louisiana en Estados Unidos, presentó los resultados de un estudio etnohistórico que reseña concretamente las referencias concernientes a la llegada de los garífunas a Honduras²²⁷. Lo interesante de este trabajo es que el autor realizó una

²²⁴ Bianchi, Cynthia, “La enfermedad de ‘gubida’ y los estados”... Op. cit., Págs. 9-15.

²²⁵ Véase: Cohen, Milton, “The Ethnomedicine of the Garifuna (Black Carib) of Rio Tinto, Honduras”, En: *Revista Anthropologist*, Volumen 57, N° 1, Págs. 16-27.

²²⁶ *Ibíd.*, Págs. 19 y ss.

²²⁷ Davidson, William, “Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas a Honduras, 1797”, En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAIH), Vol. VI, N° 1 y 2, 1993, Págs. 88-105.

meticulosa investigación, combinando técnicas de trabajo de campo así como una exhaustiva recolección de fuentes documentales en archivos hondureños, centroamericanos, británicos y estadounidenses; es decir, logró conciliar las técnicas de investigación antropológica e históricas para aclarar uno de los puntos más confusos de la historia garífuna cual es las circunstancias en que llegaron a Honduras. Este asunto es sumamente importante, porque tal como se ha señalado antes, esa primera irrupción histórica de los garífunas en la “historia hondureña”, (o sea, en la “historia nacional”) marcó en gran parte su devenir social en vista que ellos llegaron a suelo hondureño en condición de “negros libres”, lo cual fue respetado por las autoridades españolas establecidas en el Caribe hondureño, que reconocieron la condición de “morenos libres” de los garífunas.

Davidson, contrastando las fuentes documentales británicas, hondureñas y españolas, advierte que “ [...] *partiendo de toda la evidencia actualmente disponible: los relatos de testigos, capacidades de la flota, y las restricciones de la demografía histórica, la cifra más alta de alrededor de 5,000 [garífunas llegados a Honduras] debe ser eliminada como una posibilidad. Por el momento la evidencia circunstancial podría señalar... a una población cerca de 2,000*”²²⁸.

De cualquier modo, a nuestro juicio, el trabajo de Davidson sobre el arribo de los garífunas a Honduras nos parece el más ajustado a la realidad histórica, pues se basó en un minucioso trabajo etnológico y archivístico para demostrar los pormenores de la llegada de los garífunas a tierras centroamericanas.

Recientemente, las contribuciones más importantes a la temática garífuna son las del estadounidense Mark Anderson y la mexicana Francesca Gargallo; el primero redactó una tesis doctoral enfocada al estudio de las políticas de identidad garífuna en la nación hondureña y los significados de la categoría de “raza” en el pasado y en el presente²²⁹. Gargallo, por su parte, aportó una etnohistoria que destaca

²²⁸ Ibíd., Pág. 99.

²²⁹ Anderson, Mark, *Garifuna Kids: Blackness, Tradition, and Modernity in Honduras*, Texas, University of Texas at Austin, Tesis doctoral, 2000.

fundamentalmente el carácter “libertario” de los garífunas a lo largo de su historia, así como esclarecer la compleja identidad étnica de los garífunas²³⁰.

En fin, se puede concluir que la gran mayoría de las “narrativas occidentales” acerca de los garífunas, fueron desarrolladas en su mayor parte por norteamericanos y algunos europeos (a excepción del estudio del brasileño Ruy Galvão Coelho y el de la mexicana Gargallo); entre los años 40 y 80, predominaron los estudios que enfatizaban temas como la “estructura familiar”, el “cambio social”, la “etnohistoria” o las “relaciones interétnicas”; en cambio, desde los 80 se decantaron nuevas líneas de investigación, como el tema de las enfermedades garífunas y su relación con los estados de tensión social; la religiosidad garífuna; las relaciones raciales con los mestizos y la emergencia de los movimientos sociales garífunas.

Si bien es cierto que pocos intelectuales hondureños no garífunas han abordado el estudio de la etnia que estamos analizando, hoy en día, la investigación etnológica en Honduras -tanto la de extranjeros, organismos internacionales y de los hondureños- parece encaminarse a la presentación de resultados que generen acciones sociales encaminadas al apoyo práctico de las necesidades manifiestas de los pueblos indígenas y negros del país.

D) La investigación académica sobre los negros garífunas en Honduras.

En la última década, los estudios sobre las etnias indígenas y negras hondureñas se han multiplicado a raudales. Hay que destacar que ya no solamente está siendo acometida por los académicos norteamericanos o europeos, sino también por parte de organismos internacionales y algunos pocos hondureños no garífunas, sin embargo, en el presente apartado, subrayaremos especialmente la ejecutada por los intelectuales y científicos sociales hondureños no garífunas.

Las narrativas de las academias estadounidenses y europeas, como hemos visto en el apartado anterior, fueron promovidas por universidades de esos países ya sea como trabajos individuales de investigación doctoral o bien como proyectos de

²³⁰ Gargallo, Francesca, *Garíguna, Garinagu, Caribe: Historia de una nación libertaria*, México DF, Siglo XXI Editores, 1ª edición, 2002.

investigación más amplios a nivel institucional, y se circunscribieron en lo que algunos autores han dado en llamar los “*Cultural Studies*”, nombre que se aplicó a un campo heterogéneo de prácticas académicas e intelectuales de carácter no-disciplinario, o transdisciplinario, que estudiaban e intervenían críticamente en asuntos de cultura y poder²³¹.

Dicho lo anterior, es menester recalcar que la investigación científica sobre la etnia garífuna ha estado dominada por la academia estadounidense y en menor medida por parte de algunos estudiosos europeos; en este sentido, pocos hondureños no garífunas han examinado la materia que estamos tratando. Una de las pocas excepciones es la de Rafael Leiva Vivas, que a principios de los años 90 publicó un artículo sobre los desafíos de identidad que afrontan los garífunas de cara a la modernidad²³². También, el lingüista español radicado en Honduras, Atanasio Herranz, publicó un artículo que sintetiza los aspectos históricos y culturales de los garífunas, pero sobre todo, hace hincapié en explicar el origen de la lengua, así como la estructura morfológica y la sintaxis de la misma²³³.

Por otro lado, dos antropólogos -Manuel Chávez y Ramón Rivas-, incluyeron referencias hacia los garífunas en obras generales que abordaban la cuestión étnica de manera global; por una parte, Manuel Chávez Borjas, en un ensayo sobre las etnias hondureñas -escrito a fines de los años 80-, expone algunas descripciones de las manifestaciones culturales garífunas, como por ejemplo la organización social, el arte culinario, la magia y religión, así como la música y la danza²³⁴. Respecto a Ramón Rivas, hay que manifestar que en 1993, redactó una interesante obra titulada “*Pueblos indígenas y garífuna de Honduras. Una caracterización*”, que se constituyó en el referente teórico más destacado de la época en el sentido que sistematizó en

²³¹ Sobre los “*Cultural Studies*” puede consultarse: Mato, Daniel, “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de la globalización”, En: Mato, Daniel (Compilador), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 1ª edición, 2001, Págs. 13-29.

²³² Leiva Vivas, Rafael, “Los Garífunas de Honduras, un reto de identidad”, En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 2, N° 3, Julio de 1993, Págs. 69-82.

²³³ Herranz, Atanasio, “Los negros caribes o garífunas de Honduras”, En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 3, N° 5, Julio de 1994, Págs. 127-148.

²³⁴ Chávez Borjas, Manuel, “La cuestión étnica en Honduras”, En: Salomón, Leticia (Compiladora), *Honduras: panorama y perspectivas*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), 1ª edición, 1989, Págs. 201-242.

un solo tomo a todos los grupos étnicos del país, dedicando un capítulo entero a los garífunas y realizando una precisa síntesis etnográfica e histórica de los indígenas y negros hondureños (con la excepción de los negros ingleses o creoles). De este modo, por primera vez existía una obra que resumía la historia y realidad de las etnias locales²³⁵.

Recientemente, German Moncada realizó una investigación sobre la niñez garífuna en la que se aproxima a cuestiones como la composición de las familias garífunas, el trabajo infantil, la cultura y la socialización en la niñez garífuna, las formas lúdicas y la preservación de los juegos infantiles tradicionales, la sexualidad, la violencia infantil y la atención en salud en la infancia, etcétera²³⁶.

De igual forma, Jorge Amaya y Russbelh Hernández, redactaron un trabajo que analiza cómo se está desarrollando la articulación entre la “medicina tradicional” garífuna con la “medicina institucional u occidental”. En el estudio, abordan la cosmovisión garífuna relativa a las “enfermedades espirituales” y las “enfermedades naturales”; se plantea cuáles son los tratamientos médicos que realizan para curar las enfermedades, especialmente el referido al proveniente de la medicina natural-tradicional y se explica la misión de los *buyei* o chamanes en los rituales curativos y en los cultos del *chugú* y el *dügü*. Por otro lado, se expone una caracterización del “sistema de salud tradicional garífuna”, así como del sistema de “salud occidental” y finalmente se anotan algunos ejemplos que están posibilitando una paulatina articulación entre la medicina garífuna y la oficial, expresada en algunas acciones concretas como la apertura de una “Oficina de Atención a las Etnias” por parte del Ministerio de Salud Pública; el reconocimiento de algunas prácticas médicas garífunas por parte del Ministerio de Salud; la formación de cuadros técnicos profesionales con un enfoque intercultural, la investigación de la farmacopea garífuna etcétera²³⁷.

²³⁵ Rivas, Ramón, *Pueblos indígenas y garífunas de Honduras (Una caracterización)*... Op. cit., 492 Págs. El capítulo dedicado a los garífunas comprende de las páginas 257 a la 318.

²³⁶ Moncada, German, *Diagnóstico de la situación de la niñez garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos (CIPRODEH), 2000.

²³⁷ Amaya, Jorge y Hernández, Russbelh, *La articulación entre la medicina tradicional garífuna y la medicina institucional: Estudio de caso en la Comunidad de Santa Fe*, Colón, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM)- Organización Panamericana de la Salud (OPS), 59 Págs.

Mientras tanto, también en los últimos años, organizaciones internacionales, organismos no gubernamentales (las ONGs), y otras instancias internacionales están promocionando investigaciones concernientes a los pueblos indígenas y negros del país, como por ejemplo el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS), entre otras. Hay que señalar que una buena parte de dichos estudios han tenido la consulta de las comunidades o de los movimientos sociales representativos de éstas etnias²³⁸.

5) “REPENSANDO” EL ESTADO, LA NACIÓN Y EL GRUPO ÉTNICO.

A) *La nación como “comunidad imaginada”.*

Hemos visto hasta el presente el análisis de las categorías teóricas que vamos a sustentar en el estudio, sin embargo, queremos puntualizar en el presente apartado algunas reflexiones finales que resuman los principales conceptos sobre los cuales se centrará el análisis que expondremos en los capítulos subsiguientes.

En primer lugar, hemos apuntado antes que seguiremos la perspectiva teórica de Anderson, quien señala que la **nación** es “ [...] *una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana*”, concepto según el cual -como se verá más adelante-, la nación es un artefacto construido e imaginado ya sea por parte del Estado-nación o por parte de la “*intelligentsia*” al servicio del mismo.

De este modo, Anderson considera a la nación y el nacionalismo como un “artefacto cultural” de carácter moderno, en el que se asociaron dos “fatalidades” que están íntimamente relacionadas con el surgimiento de la nación: la muerte y “Babel”. La primera se relaciona con el olvido, al que se le teme. Pero en la sociedad secularizada moderna, el hombre encontró en la conciencia colectiva, y en la solidaridad con la nación, la forma de trascender el tiempo. De esta forma, muchas de las naciones modernas recurrieron a la “invención de historias nacionales” o de

²³⁸ Algunos resultados son por ejemplo: Traa Valarezo, Ximena, *Evaluación Social y Plan de Desarrollo de los Pueblos Autóctonos de Honduras*, Banco Mundial (BM) - Fondo Hondureño de Inversión Social (FHIS), En: www.HN-fhis.rtfdewb1n0018.worldbank.org, 2000; Gleichy, Uta von y Gálvez, Ernesto, *Pobreza étnica en Honduras*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), En: <http://www.iadb.org/sds/doc/IND-UVGLEICHS.PDF>, 1999 y Organización Panamericana de la Salud (OPS), *Iniciativa de salud de los pueblos indígenas. Situación de salud de los pueblos indígenas de Honduras*, Washington, OPS, 1996.

“panteones de los héroes nacionales” con la finalidad de imaginar y construir la nación. En el caso de Honduras y los países centroamericanos -como se verá adelante- este fue uno de los principales recursos de los que se valió el Estado para encauzar el proceso de conformación nacional. En segundo lugar, la otra “fatalidad” implicaba que todos los habitantes de la nación tenían que hablar una misma lengua. Aquí, Anderson introduce una de las interpretaciones que le han dado mayor notoriedad, y es el hecho de aducir que fue principalmente con el capitalismo impreso y la imprenta -que dio origen a una comunidad de lectores- que surgió la nación como comunidad imaginada.

En efecto, Anderson sugiere que en el caso europeo, durante la Edad Media, la lengua sagrada -el latín- había permanecido en manos de monjes, sacerdotes y humanistas, lo que la convirtió en una lengua cerrada, cada vez más alejada de las masas que utilizaban sus lenguas vernáculas. Pero con el advenimiento de la imprenta, la necesidad de ampliar a un público mayor el mercado de libros para personas que no hablaban latín, dio un giro al capitalismo hacia lo vernáculo. Esta situación fue explotada sobre todo por los protestantes, que en su lucha contra la Iglesia Católica, impulsaron en primer lugar la lectura de la Biblia en lenguas vernáculas, pero posteriormente, la expansión de conocimientos tras el Renacimiento, provocó también la publicación de obras no religiosas, lo cual amplió la comunidad de lectores. Sin embargo, Anderson arguye que lo que en esencia provocó el surgimiento de la nación fue la combinación de todos esos factores:

Lo que en sentido positivo, hizo imaginable a las nuevas comunidades fue una interacción medio fortuita pero explosiva entre una forma de producción y las relaciones de producción (capitalismo), una tecnología de las comunicaciones (imprenta) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana²³⁹.

Asimismo, otro gran aporte de Anderson con respecto a la imaginación de la nación es su argumento sobre el papel de los “pioneros criollos” en el proceso de

²³⁹ Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas...* Op. cit., Pág. 70.

construcción nacional en Latinoamérica. Anderson sostiene que las colonias españolas en América formaban cada una unidades administrativas desde el siglo XVI. Desde entonces, esas unidades crearon significados, que fueron aprovechados por los “criollos”, es decir, los españoles nacidos en América, para declarar la independencia de la corona, ya que no gozaban de los mismos privilegios que los peninsulares en la detentación del poder²⁴⁰.

Éstos criollos se decidieron a impulsar la emancipación fundamentalmente debido a el fortalecimiento del control político y administrativo ejercido por Madrid en sus colonias desde la instauración de los Borbones -que implicó la llegada masiva a las colonias de funcionarios y burócratas peninsulares para controlar los territorios- pero también, como resultado de la influencia de la Ilustración, que generó una “*intelligentsia*” criolla que retomó los postulados derivados de la Revolución Francesa de libertad, igualdad y fraternidad, pero asumidos solamente en relación con los peninsulares, ya que los indígenas y negros no tenían cabida en esta nueva empresa libertadora²⁴¹.

Este aspecto es crucial en nuestro estudio, ya que más adelante plantearemos que en Honduras, el proceso de construcción nacional se hizo a partir de dos instancias: en primer lugar, desde la labor acometida por la “*intelligentsia*” en los siglos XIX y XX, que se dio a la tarea de “imaginar” y “repensar” la idea de nación y en segundo lugar, por la misma acción del Estado-nación hondureño, que desde el siglo XIX se trazó el proyecto de conformar e “imaginar” la nación a través de la adopción de un modelo de nación homogeneizante, en el que se intentó integrar a los indígenas y marginalmente a los negros a través de la invención de tradiciones, de la educación, de la creación de ideologías nacionalistas y otros factores asociados.

²⁴⁰ *Ibíd.*, Págs. 77 y ss.

²⁴¹ Cairo Carou resume los argumentos de Anderson, exponiendo muy detalladamente la manera en que los criollos americanos aprovecharon estos elementos para impulsar los procesos de independencia. Cfr. Cairo Carou, Heriberto, “Estado-nación e identidad en América Latina: las repercusiones del proceso de globalización”, En: Harto de Vera, Fernando (Compilador), *América Latina: Desarrollo, democracia y globalización*, Madrid, Trama Editorial- Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), 2000, Págs. 197-214.

Igualmente, Anderson presta atención al proceso de imaginación de la nación desde las esferas estatales a partir de la creación o invención de símbolos o representaciones de la nación, como los mapas, los censos, los museos, las historias nacionales etcétera, fenómeno que como se apreciará en el capítulo segundo, también fue recurrente en el caso hondureño, en donde el Estado se dio a la tarea de recrear -sobre todo desde la Reforma Liberal- todas estas representaciones de la nación con la finalidad de consolidar la identidad nacional en el país²⁴².

Por tanto, nos interesa explicar cómo el Estado-nación hondureño -fundado en 1821 con la independencia- se ha servido de instrumentos (ciudadanía, educación, historiografía, ejército, invención de tradiciones, etcétera) para “imaginar” y contruir la nación. En definitiva, cómo la idea moderna de nación ha venido siendo edificada desde el siglo XIX por élites intelectuales y por las instancias oficiales del Estado para legitimar su poder de cara a la sociedad nacional.

En resumen, entendemos la nación en la perspectiva de Anderson, en el sentido que consideramos que es un artefacto cultural inventado y producido con el desarrollo de la modernidad, invención en la que ha sido fundamental la participación de la *intelligentsia*, al aportar ideas y explicaciones sobre el origen de la nación, pero también, estimamos que ha sido relevante el proceso de “imaginación” acometido por el mismo Estado-nación mediante la creación de los símbolos nacionales, de ideologías, de instancias de representación de la nación (la pintura, escultura, artesanías, bailes, música y trajes típicos), de la literatura etcétera. La conjugación de estos elementos, contribuyó a que con el paso del tiempo, la sociedad hondureña se fuera sintiendo parte de una “comunidad imaginada”, soberana y limitada.

B) Los conceptos de “nación homogénea” y “nación pluriétnica”.

Nuestro estudio pretende describir el proceso de transición de la idea de “nación homogénea” al de una “nación pluriétnica” en Honduras a partir de las luchas

²⁴² Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas...* Op. cit., Págs. 218-259.

entabladas por los negros garífunas en las últimas décadas. En este caso, hay que apuntar que desde el siglo XIX, el Estado hondureño -al igual que la mayoría de países latinoamericanos- intentó fraguar un proyecto de nación que estuviera en consonancia con los ideales derivados de las naciones modernas surgidas en Europa tras las experiencias de la Revolución Francesa, así como de la Independencia de los Estados Unidos. Desde luego, se obtuvieron algunos tibios resultados como la creación o invención de algunos símbolos identitarios como la bandera, el escudo y las monedas nacionales, no obstante, la diversidad étnica del país, así como las debilidades infraestructurales producidas por las constantes guerras civiles acaecidas después de la independencia de 1821, dificultaron constantemente la construcción de la nación durante las décadas posteriores a la emancipación política de la corona española; sin embargo, durante el último cuarto del siglo XIX, el proceso de construcción de la nación tomó un impulso más acelerado con la instauración de la Reforma Liberal de 1876, encabezada por Marco Aurelio Soto y Ramón Rosa, cuyo objetivo era vincular al país al sistema capitalista mundial, pero a la vez, consolidar el Estado-nación para alcanzar el orden y el progreso. Desde entonces, y hasta 1994, el Estado hondureño se impuso como proyecto político la idea de la “nación homogénea”.

De esta forma, en nuestro estudio es importante puntualizar el concepto de “**nación homogénea**”, al que entenderemos según la acepción que le otorgó Mónica Quijada, quien sostiene que la “nación homogénea” se refiere a aquellos proyectos de reformulación de la nación suscitados en Latinoamérica más o menos desde 1880, mediante los cuales se intentó contruir la nación con base a la integración cultural de los indígenas, negros y castas a los valores y normas de la élite dominante, ya sea blanca o mestiza , pero en todos los casos, heredera de las tradiciones legadas de la sociedad colonial española o de las nuevas aportaciones que trajo consigo la “modernidad”, es decir, los postulados de “Orden y progreso” provenientes del Positivismo desde Europa y los Estados Unidos. Por tanto, “homogeneizar” consistía en “aculturizar” a indígenas y negros, o sea, enseñarles la

lengua castellana, la religión católica, las costumbres, valores y tradiciones modernas, en definitiva, “civilizarlos”²⁴³.

Pese a que desde la emancipación se visualizó una idea de “nación cívica”, en donde la nación se concebía como una construcción incluyente con respecto a los indígenas, negros y castas, las ulteriores guerras civiles acontecidas en las posteriores décadas, minaron el sentido de “nación cívica”, según el cual la nación la formaban los ciudadanos. Por eso, se empezaron a imponer restricciones legales para la obtención de la ciudadanía, por ende, a finales del siglo XIX, se fue imponiendo la idea de “nación homogénea”, ya que indígenas y negros eran considerados como “salvajes” y por tanto exentos de la condición ciudadana. Por eso, como arguye Quijada, para no ser “salvaje”, era necesario “civilizar”. A partir de esta concepción -que refleja una disminución del optimismo independentista en las leyes- la “nación cívica”, que había sido imaginada como una construcción incluyente, da paso a la “nación homogénea civilizada”, cuya imagen se irá asociando paulatinamente a la exclusión “necesaria” de los elementos que no se adapten a ella.

Con el tiempo, en el imaginario liberal se fue imponiendo, como instrumento fundamental para la construcción de naciones modernas orientadas al progreso, la conveniencia y obligación de atraer contingentes de inmigrantes europeos o estadounidenses -es decir, blancos- con la idea que se fusionaran con la población nativa para “blanquear” a la sociedad, aspecto que en el imaginario liberal estaba asociado a la configuración de la “nación homogénea civilizada”. Esta situación fue dando paso con los años a ideologías que enfatizaban la noción de que la naturaleza de la sociedad hondureña era “mestiza” como resultado de la mezcla entre españoles e indígenas, tratando con ello de ocultar o invisibilizar la presencia de los indígenas “vivos” y especialmente de los negros²⁴⁴.

²⁴³ Véase: Quijada, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario Hispanoamericano del siglo XIX”, En: Guerra, François Xavier y Quijada, Mónica (Compiladores), *Imaginar la nación*, Hamburgo, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA), Cuadernos, N° 2, 1994, Págs. 20 y ss.

²⁴⁴ *Ibíd.*, Pág. 21.

Posteriormente, en el siglo XX, además de la ideología del “blanqueamiento”, la idea de “nación homogénea” también enfatizó la posibilidad de “integrar” a indígenas -y marginalmente a los negros- dentro de la nación a través de las políticas derivadas del Indigenismo, pero también, por medio de la educación españolizante, del ejército, y en general, con un sinfín de instancias tendentes a imponer una idea de nación uniformizante.

Por su parte, el concepto “**nación pluriétnica**”, está relacionado en principio con el de “pluralismo”, término cuyo origen suele atribuirse al antropólogo J. S. Furnival. Este autor tenía especial interés en los entornos coloniales donde convivían, unos junto a otros, indígenas, colonos y pueblos no indígenas traídos por los colonizadores. El término con el que describía una unidad de éste tipo era el de “sociedad plural”:

Es en sentido estricto un amasijo, porque los grupos se mezclan pero no se combinan. Cada grupo se adhiere a su religión, a su cultura y a su lengua, a sus ideas y costumbres peculiares. Entran en contacto de forma individual, pero sólo en el mercado, comprando y vendiendo. Se trata de una sociedad plural, en la que distintos sectores de la comunidad viven uno junto al otro, pero con autonomía, dentro de la misma unidad política²⁴⁵.

Aunque Furnivall se refería a un tipo de sociedad concreta -en este caso los dominios coloniales ingleses-, otros autores retomaron su terminología y empezaron a aplicarla para describir a cualquier sociedad de características heterogéneas. R. Panikkar, por ejemplo, plantea que el problema del pluralismo se encuentra relacionado con la temática del “pluralismo político”, de la “sociedad pluralista”. Él sugiere que el fenómeno del pluralismo se puede entender como “ [...] *el problema del Otro... y supone el reconocimiento de lo otro*”²⁴⁶. Por eso, según Panikkar, el pluralismo se caracteriza por ser una cuestión de doble alcance: “ *la conciencia de lo otro y del otro. Aliud et alius*”. Esto lleva a Panikkar a proponer una “racionalidad

²⁴⁵ Furnivall, J. S., *Colonial Policy and Practice*, Cambridge, 1948, Págs. 305.

²⁴⁶ Panikkar, R., “El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia”, En: *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban, 1990, Págs. 15-70.

dual” que ha de permitir entender al “otro” como un “tú”, y le convierte en un igual; un compañero, sujeto, fuente de conocimiento, principio de iniciativas, *lo mismo que yo*. Por eso el *yo puede escucharle, ser conocido por él y no sólo conocerle*. Así, sugiere la imposibilidad de la existencia del pluralismo *hasta que no se descubra al otro*, con independencia de sus cualidades morales. Finalmente, Panikkar arguye que una sociedad pluralista sólo puede subsistir si reconoce que existe un centro que trasciende la comprensión de la misma por parte de cualquier miembro particular, o incluso de la totalidad de los miembros.

Más recientemente, Giovanni Sartori, en un estudio sobre la sociedad multicultural, argumentaba que el pluralismo presupone una disposición tolerante de asociaciones voluntarias no impuestas, de afiliaciones múltiples²⁴⁷.

Por otro lado, también nos interesa entender la comprensión del pluralismo en sus relaciones con el Estado-nación. En este sentido, Carlos Closa arguye que entiende por pluralidad nacional a la situación en que un Estado incluye a varias colectividades nacionales²⁴⁸. Enric Fossas, por su parte, agrega que la “nación pluriétnica” se da cuando algunas comunidades pertenecientes a naciones plurinacionales reclaman el reconocimiento e igualdad de su identidad diferenciada al interior de la nación²⁴⁹.

En el caso de Latinoamérica, Michael Handelsman ha estudiado la construcción de la plurinacionalidad y el papel de los negros en la conformación de la nación ecuatoriana. Para él, el proyecto plurinacional se define como el proceso de reclamos articulados conducidos por indígenas y negros con la finalidad de encauzar a una nueva concepción de la nación multiétnica y a una amplia aceptación de la heterogeneidad del país²⁵⁰.

²⁴⁷ Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, Colección Pensamiento, 2001, Págs. 49-50.

²⁴⁸ Closa, Carlos, “La pluralidad nacional en un mismo Estado y en la UE”, En: Requejo, Ferrán (Coordinador), *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona, Editorial Ariel, Colección Ciencia Política, 2002, Pág. 109.

²⁴⁹ Fossas, Enric, “Igualdad y pluralismo nacional”, En: Requejo, Ferrán (Coordinador), *Democracia y pluralismo nacional...* Op. cit., Pág. 85.

²⁵⁰ Handelsman, Michael, *Lo afro y la plurinacionalidad: El caso ecuatoriano visto desde su literatura*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1ª edición en español, 2001, Pág. 3.

En México, por su parte, Luis Villoro escribió un ensayo en donde desarrolla algunas propuestas de cara a la construcción de un Estado plural en la república mexicana, que él define como la construcción del “Estado múltiple o plural”. Villoro sostiene que dicha entidad debería reconocer la autonomía política a las etnias o culturas que conforman la nación, sean indígenas o negras, sin embargo, el Estado debe a la vez garantizar los mismos derechos que a los miembros de las mayorías blancas o mestizas. Igualmente, agrega que “[...] *un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad; igualdad es la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus valores, por diferentes que éstos sean... En lugar de buscar la homogeneidad, respetar por igual las diferencias... Un Estado plural impediría, por lo tanto, cualquier supeditación o discriminación de un grupo social a otro. Tendría que asegurar la equidad a toda minoría étnica, pero también religiosa, racial o de preferencia sexual*”²⁵¹.

Villoro también subraya que el reconocimiento de un Estado plural conduce al Estado unitario homogéneo a derroteros más democráticos: “*El reconocimiento del derecho a la diferencia de pueblos y minorías no es más que un elemento de un movimiento más general que favorece la creación de espacios sociales en que todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida, en el interior del Estado unitario... La vía hacia un Estado plural es una forma de la lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales*”²⁵².

Finalmente, compartimos con Villoro la afirmación de que la transición de una nación homogénea a una pluriétnica no solamente enriquece la llamada “cultura nacional”, sino que permite la ampliación de espacios participativos de todos los sectores sociales que componen la nación, fortaleciendo por ende el sistema democrático de las sociedades: “*El fin de una democracia participativa sería el tránsito del Estado homogéneo a una forma nueva de Estado respetuoso de su diversidad interna.*

²⁵¹ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México DF, Paidós, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, N° 3, 1ª edición, 1998, Pág. 58.

²⁵² *Ibíd.*, Pág. 59.

Forjar la patria [con el modelo de nación pluriétnica] *no sería ya tratar de integrar a todos los componentes del país en el mismo molde, sino desarrollar, en una armonía superior, la riqueza de una multiplicidad de variaciones de vida*²⁵³. Por último, Villoro manifiesta que la principal meta del Estado pluriétnico es consolidar la igualdad de oportunidades y la cooperación entre todas las culturas, comunidades e individuos que componen el país.

En nuestro caso, entenderemos también que la “nación pluriétnica” se refiere a aquellos tipos de Estados que como resultado de las luchas indígenas y negras, reconocen legalmente -a través de reformas constitucionales, leyes y otras normas- la naturaleza multiétnica y multicultural de la nación, y además, admiten el derecho de estas etnias a recrear y conservar su propia cultura.

Para concluir estas reflexiones, con relación a la emersión de las “nuevas identidades étnicas”, tenemos que añadir que compartimos los argumentos de Charles Taylor, que sostiene el reconocimiento a la diferencia de los grupos étnicos, en contraposición a la tradición impuesta por el modelo de “nación homogénea”, que configuró la “ciudadanía común”²⁵⁴. En general, Taylor reivindica un reconocimiento público de las culturas minoritarias y discute la aparente neutralidad del sistema liberal, al que acusa de “homogeneizador” frente a las diferencias, por tanto, opta por una política del reconocimiento diferenciado de las culturas. En esta misma línea, coincidimos también con W. Kymlicka, que postula el reconocimiento de la ciudadanía multicultural²⁵⁵.

Asimismo, con respecto al fenómeno de las identidades étnicas, este estudio se propone también exponer que las luchas de las organizaciones garífunas en torno a la implantación de un modelo de “nación pluriétnica” en Honduras está produciendo igualmente un reforzamiento de la identidad del grupo; de este modo, entenderemos en el presente trabajo que la “identidad étnica” es el complejo de representaciones

²⁵³ *Ibíd.*, Pág. 60.

²⁵⁴ Taylor, Charles, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México DF, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 1ª reimpresión, 2001, Pág. 61.

²⁵⁵ Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

colectivas de un grupo étnico, la cual supone relaciones intersociales definidas por contraste, es decir, en comparación con el “Otro” a partir de la identificación que el grupo hace de sí mismo al sentir que comparte un mismo origen, una cultura y un destino en común.

Por otro lado, también juzgamos que la “identidad étnica” no es estática, sino más bien dinámica, pues está expuesta a constantes cambios y mutaciones que la pueden debilitar o fortalecer, por tanto, se encuentra permanentemente en proceso de “construcción” y “reconstitución”. Por ello, en el presente trabajo asumimos el enfoque de la “reformulación” o “transformación” de las “identidades étnicas” en la línea de autores como Pizzorno²⁵⁶, Melucci²⁵⁷, Barth²⁵⁸, Fishman²⁵⁹ o Casaús Arzú²⁶⁰, para quienes la identidad es un proceso en permanente cambio y reconstitución y las fronteras identitarias se encuentran en incesante modificación en función de la coyuntura histórica, del fortalecimiento identitario del “Otro”, del reforzamiento cultural que asuma el grupo étnico en cuestión, de las imágenes que construya sobre los “Otros”, de la penetración de manifestaciones culturales foráneas, etcétera.

²⁵⁶ Pizzorno, A., “Identidad e interés”, En: *Revista Zona Abierta*, Madrid, N° 69, 1994.

²⁵⁷ Melucci, A., *Nomads of the Present Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Filadelfia, Philadelphia University Press, 1989.

²⁵⁸ Barth, F., *Los grupos étnicos y sus orígenes...* Op. cit., Págs. 10 y ss.

²⁵⁹ Fishman, J., “Social Theory and Ethnography”... Op. cit., Págs. 69-99.

²⁶⁰ Casaús Arzú, Marta, “Reflexiones en torno a la legitimidad del Estado, la nación y la identidad en Guatemala, en el marco de los ‘Acuerdos de Paz’ en Guatemala”, En: *VI Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: América Latina en el Umbral del Siglo XXI*, Universidad Complutense de Madrid (UCM) – Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), 29 al 30 de septiembre de 1997.

CAPÍTULO II

LA “IMAGINACIÓN” DE LA NACIÓN EN HONDURAS: EL PROYECTO DE “NACIÓN HOMOGÉNEA” Y LA INVISIBILIDAD DE INDÍGENAS Y NEGROS.

1) EL PROCESO DE “IMAGINACIÓN” DE LA NACIÓN EN HONDURAS.

La evolución histórica de la construcción de la nación en Honduras y Centroamérica es un largo proceso posiblemente aún en curso. Pese a la importancia del tema, la historiografía hondureña y extranjera no ha prestado gran atención al problema de la

nación en Honduras. Las pocas excepciones son por ejemplo los trabajos de Mario Posas y Rafael del Cid, Juan Arancibia, Marvin Barahona, Leticia de Oyuela, André Marcel D'Ans, Rolando Sierra, Rodolfo Pastor Fasquelle, Darío Euraque y Elizet Payne Iglesias²⁶¹.

Retomando a Anderson, para quien la nación era una “*una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana*”, plantearemos en el presente capítulo que el proceso de “imaginación” de la nación se desarrolló en tres ámbitos específicos, **a)** el primero, como resultado de la labor de la “*intelligentsia*” oficial, representada por intelectuales como José Cecilio del Valle y Ramón Rosa, que se encargaron de plasmar argumentos teóricos tendentes a forjar una idea de nación; así como también, a partir de la propia “imaginación” que llevó a cabo el Estado-nación mediante la creación y difusión a toda la colectividad de los mitos, símbolos, epopeyas, historiografía, la estatuaría, las celebraciones cívicas y los proyectos educativos y culturales transmitidos desde las esferas oficiales; también, el Estado-

²⁶¹ Mario Posas y Rafael del Cid, cuando en la historiografía hondureña dominaban los estudios sobre el enclave bananero y las luchas sociales, publicaron en 1981 un interesante trabajo sobre la construcción del sector público y del Estado en Honduras. Cfr. Posas, Mario y Del Cid, Rafael, *La construcción del sector público y del Estado en Honduras (1876-1979)*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 2ª edición, 1983. En la década de los 80, siempre en el marco de las guerras civiles en Centroamérica, el chileno Juan Arancibia presentó en 1984 un trabajo en el que intentaba poner en entredicho la naturaleza de Honduras como Estado nacional en vista de la injerencia política y militar de los Estados Unidos en el país. Cfr. Arancibia, Juan, *Honduras: un Estado nacional?*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 3ª edición, 2001. También, Marvin Barahona abordó la temática de la nación y la identidad nacional en Honduras, representando quizás el trabajo mejor acabado sobre ésta problemática. Véase: Barahona, Marvin, *Evolución histórica de la identidad nacional*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 1991, Colección Códices. Leticia de Oyuela, por su parte, introdujo en el debate la participación de la religiosidad popular en la construcción de la nación hondureña. Cfr. Oyuela, Leticia de, *Honduras: Religiosidad popular: raíz de la identidad*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Padre Subirana, N° 11, 1ª edición, 1995. El francés Marcel D'Ans publicó un estudio en el que describe el sinfín de dificultades que encontró Honduras en la construcción de la nación: D'Ans, André Marcel, *Honduras: Dificil emergencia de una nación, de un Estado*, Tegucigalpa, Litografía López, 2ª edición, 2002. De su parte, Rolando Sierra redactó un trabajo innovador desde la perspectiva de la historia de las ideas, en que traza la idea de nación en la Honduras del siglo XIX, especialmente en el pensamiento de José Cecilio del Valle y Ramón Rosa: Sierra, Rolando, *El problema de la idea de nación en la Honduras del siglo XIX*, Tegucigalpa, Litografía López, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Colección Visión de País, N° 5, 2002; también, Rodolfo Pastor Fasquelle presentó recientemente, en el 2002, un pequeño ensayo en el que expone el controvertido tema de quiénes son los padres de la patria. Cfr. Pastor Fasquelle, Rodolfo, “¿Quién engendró la patria?”, En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 11, Números 20-21, Enero del 2002, Págs. 299-321. Finalmente, hay que agregar las importantes contribuciones al estudio de la formación del Estado y el mestizaje en Honduras por parte de Euraque. Cfr. Euraque, Darío, *Estado, poder, nacionalidad y raza en la Historia de Honduras: Ensayos*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección José Trinidad Reyes, 1996 y las de Payne acerca de los proyectos estatales en la incorporación de la Costa Norte. Cfr. Payne Iglesias, Elizet, “Identidad y nación: el caso de la Costa Norte e Islas de la Bahía: 1876-1930”, En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, N° 42, Diciembre del 2001, Págs. 75-103.

nación hondureño, desde sus comienzos, buscó incesantemente construir un proyecto económico de país, el cual, casi sin excepción, fracasó en la mayoría de sus ensayos; **b)** en segundo lugar, hay que mencionar que también fue importante la participación de las manifestaciones populares en la configuración nacional en Honduras, especialmente el referente a la religiosidad popular y las tradiciones, diversiones y artes populares, las cuales fueron en su momento promovidas y reafirmadas por los estamentos estatales; y **c)** en tercer lugar, a través de la confección de la “ciudadanía” como elemento inclusivo o exclusivo a la colectividad nacional, es decir, que la ciudadanía se usó ya sea como factor “integrador” o “invisibilizador” de las etnias al “imaginario nacional”.

A) La idea de nación en la “intelligentsia” hondureña.

La evolución del pensamiento nacionalista acaecido en Latinoamérica entre finales del siglo XIX y principios del XX influyó a una hornada de intelectuales y escritores hondureños de esa época, los cuales, apoyados por esas corrientes académicas o por las provenientes de Europa, empezaron una labor literaria que buscaba “repensar” la nación hondureña con el fin de delinear algunas ideas que posibilitaran la formación del Estado-nación y la nacionalidad en el país.

Tras la consumación de la independencia en 1821, los descendientes criollos se dieron a la tarea de impulsar el proceso de construcción de la nación con el propósito de suprimir el legado cultural, político, social y simbólico heredado de la colonia; en este sentido, se trataba de abandonar los viejos modelos de convivencia en aras de implantar novedosas formas de “reimaginar” al Estado y a la nación.

El arquetipo que sirvió de regla en Centroamérica y Honduras -al igual que en casi todas las colonias hispanoamericanas emancipadas de España por ese entonces- fue el de la “nación cívica” inspirada en los ejemplos de la Independencia de los Estados Unidos y en la república francesa engendrada con la Revolución de 1789. Ello posibilitó que una serie de intelectuales hondureños procuraran meditar y examinar el fenómeno de la conformación nacional. Así, unas veces desde las

esferas mismas del Estado, y otras desde su compromiso político nacionalista, desarrollaron una serie de reflexiones, teorías y argumentos sobre cómo y de qué manera debía “edificarse” e “imaginarse” la nación. Debido a la tradicional división étnica y racial imperante en el periodo colonial en la zona, desde el principio, esta “*intelligentsia*” nacionalista estuvo de acuerdo en proyectar la formación de una “nación homogénea” cuyo objetivo sería la integración de los sectores que vivieron relegados y marginados en la colonia, es decir, de los indígenas, negros y demás castas. Con ello, se presuponía que la sociedad alcanzaría en un futuro cercano la anhelada “uniformidad” que permitiría el afianzamiento de la identidad nacional y de las lealtades políticas al Estado-nación²⁶².

Para hacer efectiva la incorporación de los indígenas, negros y castas a la “nación homogénea”, la naciente república debía dotar de “ciudadanía” a esos segmentos sociales -que por cierto representaban la mayoría de la población-. De este modo, teóricamente, desde los primeros años de la independencia, los indígenas tuvieron derecho de ciudadanía -como se verá más adelante-, y también, el gobierno dispuso la abolición de la esclavitud de los negros, no obstante, las legislaciones ulteriores impusieron una serie de obstáculos para poder optar plenamente a la ciudadanía, sobre todo en lo referente a los requisitos para votar o para ser electo a cargos de representación popular. Por esta razón, la integración de indígenas y negros al proyecto nacional en Honduras fue lenta y tortuosa, la cual aún hoy está inacabada. Debido a eso, los pensadores políticos hondureños, tanto en el siglo XIX como en el XX, tuvieron que recurrir también a otros “imaginarios” para consolidar la nación, como ser la “invención de tradiciones”, mitos, historias nacionales, fiestas cívicas, estatuaria, creación de símbolos patrios y la difusión de un pensamiento racial y antiimperialista, dada la paulatina penetración imperialista de Inglaterra en el siglo XIX y de Estados Unidos en el XX.

²⁶² En este sentido, ya Anderson demostró la importancia que tuvieron los “pioneros criollos” no solo en la independencia latinoamericana, sino también, en el posterior proceso de “imaginación” de la nación, ya que ante la exclusión que habían padecido los criollos frente a los peninsulares durante la colonia, se creyeron en la obligación de “conducir” y “dirigir” a las nacientes repúblicas, por eso, constituyeron en la mayoría de los casos la “*intelligentsia*” que lideró las luchas emancipadoras. Cfr. Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas...* Op. cit... Págs. 77-101.

En términos generales, en este apartado analizaremos las reflexiones y discursos que se han generado de la “idea de nación” en Honduras al interior de algunos de los intelectuales más representativos del país, específicamente los planteados por José Cecilio del Valle y Ramón Rosa en el el siglo XIX y Froylán Turcios y Antonio Ochoa Alcántara en el XX. La selección de los mismos obedece a razones de peso. Con respecto a los dos primeros, es innegable que fueron los intelectuales más influyentes en el siglo XIX; pero además, ambos fueron también “actores políticos” que tuvieron una destacada intervención en los acontecimientos históricos más trascendentales de esa centuria: la Independencia y la Reforma Liberal. Esa participación política les valió para aprovechar las esferas oficiales en su producción académica e intelectual, y como funcionarios, se creyeron en el “deber” de interpretar y proponer los lineamientos para construir la nación. Por su parte, los dos últimos -Turcios y Ochoa Alcántara-, generaron una interesante aportación teórica al tema de la formación de la nación, el primero componiendo toda una prosa nacionalista en contra de la ocupación del territorio hondureño por parte de los marines norteamericanos en 1924 y difundiendo una campaña nacionalista contra el imperialismo estadounidense en la región; y el segundo, esbozando un programa de acción política nacionalista al régimen dictatorial de Tiburcio Carías Andino (1933-1949).

De este modo, plantearemos que fue desde los espacios intelectuales en donde se nutrió la idea de nación no tan sólo en Honduras, sino en el resto de Centroamérica y en otros países latinoamericanos. En efecto, desde la independencia misma, las enormes masas indígenas y negras estuvieron supeditadas al protagonismo político de los líderes “criollos”, y a pesar que en los ejércitos participaron soldados indígenas, negros y otros individuos pertenecientes a las castas, lo cierto es que los acontecimientos políticos fueron guiados y comandados por las élites criollas; de hecho, más bien con la emancipación, los criollos centroamericanos declararon la liberación de España ante el temor de que la totalidad de indígenas, negros y castas la proclamaran por su cuenta. Por ende, con la independencia no se trataba de llevar a las clases bajas a la vida política, sino que lo que perseguían los criollos era suplantarse un régimen político por otro. Los grandes contingentes de población

indígena, negra y mezclada, en su mayoría analfabeta, difícilmente podían conducir un proyecto de “imaginación de una nueva nación”, por tanto, fueron los criollos -que habían sido excluidos de la detentación del poder en la colonia por los peninsulares- los que empezaron a reclamar el derecho a encauzar el proyecto de conformación nacional.

- La idea de nación en José Cecilio del Valle.

José Cecilio del Valle y Díaz del Valle (1777-1834) nació en Jerez de la Choluteca y Mis Reales Tamarindos, en la zona minera de El Corpus, Honduras, y murió en Corral de Piedra, Guatemala. De familia de ganaderos, perteneció a una red familiar extensa de la élite centroamericana que se caracterizó por su reproducción endogámica, desde el punto de vista biológico y de la actividad desempeñada²⁶³. Contrarresta las reducidas dimensiones del espacio familiar el peso político de algunos de los miembros de su red, que cuenta con hombres de la talla del mismo José Cecilio, el intelectual orgánico más importante del primer cuarto del siglo XIX; también, su sobrino, José Dionisio Herrera, quien fuera Jefe del Estado de Honduras en 1824 y de Nicaragua en 1830. Valle perteneció a una generación de hombres que, como sus homólogos y coetáneos españoles, trató de buscar mejor fortuna

²⁶³ Su bisabuelo, José Díaz del Valle, casó tres veces: con María Romero había tenido un hijo, José Díaz del Valle Romero. Era alférez mayor y regidor perpetuo de Choluteca; de origen andaluz, en su escudo llevaba la leyenda: “*El que más vale no vale tanto como vale Valle*”. Llegó a tener en sus haciendas más de dieciséis mil cabezas de ganado mayor; con Lucía Herrera tuvo a Juan José Díaz del Valle Herrera; su abuela materna era hija de Lorenzo M^a López de Padilla, alcalde ordinario de Choluteca, mayorazgo de Jerez y de Martina Art, de las familia más distinguida de Choluteca. Por lo tanto sus bisabuelos eran parientes políticos, ambos de origen andaluz y con cargos municipales. Del mismo modo, sus abuelos eran hermanastros, los paternos eran José Díaz del Valle Romero y Manuela Izaguirre; y los maternos Juan José Díaz del Valle Herrera y M^a Josefa López de Padilla. De los descendientes de los abuelos, José Antonio Díaz del Valle Izaguirre y Ana Gertrudis Díaz del Valle López Padilla también eran primos carnales y fueron los padres de José Cecilio.

Sus nietos enlazan a los Valle con la red Samayoa-Guillén de Ubico-Klee; algunos de ellos, Jorge del Valle Matheu, seguirá la trayectoria de Valle pero con posiciones más recalcitrantes, mientras que otros, como el polígrafo hondureño Rafael Heliodoro Valle, se dedicó a mantener viva la memoria de su antepasado al escribir una biografía titulada “*Pensamiento vivo de José Cecilio del Valle*”. Los matrimonios de los Klee-Ubico con los Samayoa y los Matheu construyen la tela de araña que permitirá a la familia estructurar un fuerte grupo de interés compuesto principalmente por la fracción cafetalera y por la incorporación de un sector de mestizos y varios extranjeros, principalmente alemanes, que forman parte de la élite de poder que será hegemónica en Guatemala desde 1870 hasta 1980 aproximadamente. Véase: García Giráldez, Teresa, “Nación política, nación étnica en el pensamiento político centroamericano del siglo XIX”, En: *VI Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: América Latina en el Umbral del Siglo XXI*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM)-Centro de Estudios Contemporáneos Sobre América Latina (CECAL), 29-30 de septiembre de 1997, nota 20 y; Oquellí, Ramón, *José del Valle: Antología*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1ª edición, 1981, Págs. 15 y ss.

trasladándose a la ciudad capital Guatemala, centro del poder político de la colonia²⁶⁴.

Es difícil trazar los límites espaciales de la obra de Valle. Su trayectoria personal le llevó a protagonizar acontecimientos muy importantes para el futuro americano y centroamericano, como por ejemplo haber redactado el Acta de Independencia de Centroamérica el 15 de septiembre de 1821, así como el proponer la unión americana como alternativa política a la instauración de la nueva república, siendo por tanto precursor del pensamiento panamericanista. Lo cierto es que en vida, más bien se encargó de realizar difusión de sus ideas a través de los periódicos y fundamentalmente a través de una fluida correspondencia que tuvo con una buena parte de los eruditos más importantes de América y Europa. Entre los europeos, Valle se carteó por ejemplo con Jeremías Bentham y Alexander von Humboldt y entre los americanos, con el argentino Bernardino Rivadavia y el venezolano Francisco de Miranda. Por su formación intelectual, Valle es considerado como un pensador Ilustrado, y en su obra son constantes las referencias a Rousseau, Montesquieu, Voltaire y muchos otros intelectuales europeos del movimiento de la Ilustración.

Valle tuvo una activa vida política, tan intensa como la febril actividad intelectual que desarrolló. En efecto, fue funcionario del régimen colonial español, pues se desempeñó como el último Auditor de Guerra de la Capitanía General de Guatemala; luego, después de declararse la separación de las Provincias Unidas de Centroamérica del imperio mexicano en julio de 1823, luchó por la presidencia de la anhelada República Federal de Centroamérica. La formación de la misma tuvo como preludio la Constitución de 1824, la cual suponía la división de la República en tres poderes: el Ejecutivo y Judicial subordinados al Legislativo (Congreso o Senado Federal) con el fin de “evitar la tiranía”. La elección del primer Presidente Federal estuvo signada por el fraude. La Asamblea Constituyente, antes de clausurar sus labores había nombrado el Supremo Poder Ejecutivo, de carácter provisional, integrado por el mismo José Cecilio del Valle, el español Tomás O’Horan y el

²⁶⁴ García Giráldez, Teresa, “Nación política”... Op. cit., Pág. 6.

salvadoreño Manuel José Arce. Tanto Arce como Valle habían anunciado aspiraciones presidenciales en 1824, lo que originó conflictos entre ambos que desembocaron en la renuncia de Arce²⁶⁵.

Las elecciones federales se llevaron a cabo ese mismo año de 1824. Sobre la misma, poco se sabe acerca de la manera en que se realizaron. Toda la evidencia disponible indica que los liberales apoyaron a Arce y los conservadores a Valle. Los resultados de las elecciones fueron los siguientes:

**RESULTADOS DE ELECCIONES
PARA LA REPÚBLICA FEDERAL DE CA, 1824²⁶⁶**

PROVINCIA	VALLE	ARCE
Guatemala	23	10
El Salvador	4	13
Honduras	10	0
Nicaragua	0	11
Costa Rica	4	0
TOTAL	41	34

Además, Guatemala otorgó dos votos a Alejandro Cabeza de Vaca y José María Castilla y Santiago Milla recibieron cada uno un voto por parte de Honduras. En total, setenta y nueve votos se contaron en las elecciones y sobre la base de esta cifra, **Valle debió haber sido declarado el ganador**. Sin embargo, los miembros del Congreso demostraron su determinación de decidir la elección estableciendo que una mayoría de los ochenta y dos votos posibles era requerida para la elección. Faltándole a Valle un voto para este registro, la decisión de elegir al Presidente se constituyó en responsabilidad de los miembros del Congreso, quienes seleccionaron a Arce. El historiador estadounidense Philip Flemion concluye que el nombramiento de Arce como primer Presidente de la República Federal se debió a un giro en el voto por parte de los diputados conservadores guatemaltecos, lo cual ayudó a que la capital federal recayera siempre en Ciudad de Guatemala.

²⁶⁵ Argueta, Mario, *La primera generación liberal: fallas y aciertos*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras, 1ª edición, 1999, Pág. 30.

²⁶⁶ Flemion, Phillip Frederick, *Manuel José Arce and the Formation of the Federal Republic of Central America*, The University of Florida, Tesis doctoral, 1969, Págs. 137-144.

Manuel José Arce asumió la presidencia en 1825 y rápidamente se generaron tensiones entre los bandos conservadores y liberales en gran parte suscitados por el fraude electoral de 1824. Arce tuvo problemas con el Jefe de Estado guatemalteco Juan Barrundia y ordenó su arresto en 1826. Asimismo, Arce envió tropas federales a Honduras con la misión de capturar al Jefe de Estado Dionisio de Herrera, el cual fue tomado como prisionero y enviado a Guatemala. Este hecho desencadenó la guerra civil entre 1826 y 1829 en donde se enfrentaron los Estados frente al poder federal dominado por Arce.

Esas primeras muestras de chantajes políticos desilusionaron a Valle, quien se dedicó desde luego a la oposición política, pero más fundamentalmente a producir su obra intelectual, sobre todo la referida a la discusión de la nueva legislación republicana y a redactar estudios sobre las posibilidades económicas y sociales que podían sustentar el desarrollo material de Centroamérica.

Ya desde el momento de la independencia, Valle fue partidario de un concepto de “nación cívica”. Como gran parte de la clase política centroamericana de ese entonces, él era partidario de copiar el modelo político de la nación surgida de la Revolución Francesa y de la guerra de Independencia de los Estados Unidos. Asimismo, concebía que la mejor opción para echar a andar la república era la “integracionista”, por lo tanto, no veía a Honduras o a El Salvador como naciones separadas, sino que entendió que Centroamérica era una entidad nueva que tenía sus raíces en la colonización española, por eso, deducía que la nación por construir era la totalidad de Centroamérica, o sea, lo que en la dominación colonial se denominó como “Capitanía General de Guatemala” o “Reino de Guatemala”²⁶⁷. En

²⁶⁷ Por esa razón, Valle se refiere casi siempre a Centroamérica como “Guatemala”, de tal forma que percibía a las demás provincias no como naciones, sino como Estados que eran parte integrante de la gran “nación” centroamericana. De esta manera, en el discurso titulado “*Prudencia y justicia*”, pronunciado en la Asamblea Nacional Constituyente del 5 de febrero de 1824, al prestar juramento como miembro del Poder Ejecutivo de la República Federal, mencionaba entre otras cosas: “... *siendo Guatemala mi patria de origen, de domicilio y de elección [...] nacido en Guatemala: formado en Guatemala: distinguido en Guatemala con honores de diversa especie, los derechos de esta digna Nación deben ser sagrados para mí*”. Aquí, como se ve, Guatemala se refiere a Centroamérica, ya que él nació en Choluteca, Honduras. Cfr. García Giráldez, Teresa, “Nación política”... Op. cit., Nota 46.

consecuencia, Valle no se interesó en analizar la génesis de la nación en Honduras u otra provincia cualquiera del istmo, sino que la “nación” era Centroamérica o Guatemala, como él la llamaba. No obstante, eso tampoco significa que no sintiera afección por su “Patria chica”, Honduras. En uno de sus escritos, anotó sobre Honduras los siguientes comentarios: “ *El Estado de Honduras es la unión o sociedad política de todos los ciudadanos de Honduras... Es uno de los principales [Estados] de nuestra República de Centro América. **La naturaleza parece destinarlo a ser de los más ricos y poderosos entre todos de los del nuevo mundo...** es el que abunda más en minerales de oro, plata, hierro y cobre... regada [por muchos ríos y dos mares] sus tierras son fecundas en producciones de todo género... Los talentos de sus hijos han sido distinguidos en el colegio y la universidad de esta corte... Cuando acumule más noticias, cuando reúna más datos, trabajaré la estadística y **bosquejaré el mapa de un Estado que tiene tantos derechos a mi predilección...** Voy a presentar un pensamiento que hace ver futuros de grandeza, un proyecto que llena mi alma de gozo porque promete inmensidad de bienes a **los hijos de Honduras, mis paisanos y amigos***²⁶⁸.

Con este breve paréntesis, podemos a continuación exponer el concepto de nación que sustentó Valle en los momentos iniciales de la independencia centroamericana de cara a la formación de la nueva república:

Una nación es una sociedad política compuesta de pueblos-socios, unidos en compañía para su común felicidad. Si hay equilibrio en todos ellos, la igualdad de intereses mantiene la unión, conserva la justicia y hace la felicidad de todos. Si no hay equilibrio, la desigualdad hace que unos sean más ricos y poderosos que otros, que unos dominen a otros, que unos sean opresores y otros oprimidos, que no exista la sociedad, que se disuelva la nación²⁶⁹.

Más adelante señala en su análisis que la nación se constituye a partir de la suma de los derechos de los individuos que la componen, siguiendo en este sentido los

²⁶⁸ Oquellí, Ramón, *José del Valle: Antología...* Op. cit., Págs. 328-329. Las negritas son nuestras.

²⁶⁹ *Ibíd.*, Pág. 450.

postulados de la “nación cívica” derivada del modelo francés: “ [...] *Los derechos... de una nación no son más que la suma de los derechos de los individuos que la componen. Si un individuo no puede hacer daño a otro individuo, una nación tampoco puede hacerlo a otra nación... Las naciones son independientes y soberanas cualquiera sea la extensión de su territorio o número de sus individuos*”²⁷⁰.

Asimismo, Valle argumenta que toda nación tiene tres derechos sagrados a los ojos de la razón, los cuales son: “1º. *El de unirse por sí o por medio de sus representantes para tratar los asuntos que le interesan*; 2º. *el de discutir, unida por sí o por sus representantes, los negocios que le importan*; 3º. *el poder de resolverlos como le parezca después de haberlos discutido*”²⁷¹. Este último aspecto demuestra su interés en la autodeterminación de cada nación, anticipándose en ese sentido a la noción que postularon los marxistas acerca de la “cuestión nacional”. Desde luego, Valle sostiene que en el respeto a los demás se encuentra la armonía de la convivencia entre las naciones, tal como opinara el mexicano Benito Juárez varias décadas después, cuando acuñó la frase de “*El respeto al derecho ajeno es la paz*”; Valle, por su parte, agregó que: “ [...] *Una nación debe obrar con las demás como desea que se obre con ella. Una nación no tiene derecho para intervenir en los asuntos de otra*”²⁷².

Por otro lado, Valle relacionó en la mayoría de sus escritos a la “nación” con la “patria”. Siguiendo la tendencia general de los pensadores de la independencia, prefirió en la mayoría de los casos utilizar el término patria al de nación. Ese será el titular del periódico que dirigió desde octubre de 1820, “El Amigo de la Patria”, foro de debate político y constitucional, reflejo de los que tenían lugar en Europa y América y que apareció para replicar a “El Editor Constitucional”, dirigido por Pedro Molina, que le había precedido en algunos meses. Ambos fueron expresión de los bandos que pugnaban por los puestos elegibles, de representantes a Cortes o a los diputados provinciales y municipales.

²⁷⁰ Ibíd., Pág. 451.

²⁷¹ Ibíd., Pág. 451.

²⁷² Ibíd., Pág. 451.

El origen de la palabra “patria” es más viejo que el de otras que se utilizan en el discurso ilustrado liberal de la época. Mónica Quijada sostiene que se prefiere este término porque es más fácil de identificar; se apoya en el territorio, el lugar de nacimiento y el vínculo de lealtad que este hecho despierta²⁷³. Así lo entendió también “El Editor Constitucional”, que sin embargo lo utilizó menos. Patria hace referencia a un soporte físico y no a una derivación filosófica del pensamiento humano. El sentimiento de pertenencia, la nacionalidad, es algo territorialmente determinado, de donde deriva el vínculo de lealtad que une esta dualidad, el patriotismo²⁷⁴.

La idea de patria -sostiene Luis Taracena- se presenta en Valle y los otros analistas de la independencia ante todo como un concepto que contiene una dualidad interna. Por un lado, está constantemente referida a un soporte físico-geográfico, y por el otro, se refiere a una entidad abstracta que se representa como una dimensión universal y como una meta por obtener. El lazo que las une son los sentimientos de afectividad obtenidos en los procesos de socialización²⁷⁵.

Además de lugar de origen y sentimiento, para Valle patria es también sinónimo de felicidad y libertad, en el sentido positivo y revolucionario propios de la Independencia; deseo de ruptura de los vínculos que tratan de impedir el progreso. La patria es amor a la libertad, aplicándose el término patria a la tierra de hombres

²⁷³ Quijada, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX”... Op. cit., Págs. 4-5.

²⁷⁴ Maurizio Virolli, en un ensayo muy interesante, establece una distinción muy clara entre **patriotismo** y **nacionalismo**. Sugiere que: “ [...] En la literatura académica y en el lenguaje corriente, 'amor a una patria' y 'lealtad a la nación', patriotismo y nacionalismo, son utilizados como sinónimos. Pero... en este estudio... deben ser diferenciados. El lenguaje del patriotismo ha sido utilizado a través de los siglos para fortalecer o invocar amor hacia las instituciones políticas y la forma de vida que defiende la libertad común de la gente, es decir, el amor a la república; el lenguaje del nacionalismo se fraguó a finales del siglo XVIII en Europa para defender o reforzar la unidad y homogeneidad cultural, lingüística y étnica de un pueblo. Mientras que los enemigos del patriotismo republicano son la tiranía, el despotismo y la corrupción, los enemigos del nacionalismo son la contaminación cultural, la heterogeneidad, la impureza racial y la desunión social, política e intelectual... La diferencia crucial reside en la prioridad de énfasis: para los patriotas, el valor principal es la república y la forma de vida libre que ésta permite; para los nacionalistas, los valores primordiales son la unidad espiritual y cultural del pueblo”. Cfr. Virolli, Maurizio, *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, Madrid, Acento Editorial, 1997, Págs. 15-16.

²⁷⁵ Taracena, L., *Uso de los conceptos patria y patriotismo en El Editor Constitucional y El Amigo de la Patria (1820-1822)*, San José de Costa Rica, Mimeografiado, Pág. 5

libres y por tanto felices, como se ve en su concepto sobre el patriotismo: “*Patriotismo, es amor a la patria; y patria es la nación, el pueblo o la sociedad de hombres que, celebrando un mismo pacto, se han sometido a una misma ley. Amar a la nación o pueblo, es querer que sea culto y moral, trabajar para que tenga luces y virtudes, interesarse en la educación que da unas y otras... patriotas, si queréis que sea feliz la patria, trabajad para lo que sea el mayor número posible de sus hijos*”²⁷⁶.

La voluntad de querer una patria libre es lo que justifica que se rompa el vínculo con el poder centralizador español y con todo lo que haga referencia al dominio imaginario de potencias extranjeras, por eso opinaba que la libertad era un derecho: “*era justa esta transición [la independencia]; y debemos morir primero que retroceder a la posición degradante en que nos hallábamos antes. No existir o existir como corresponde. La no existencia es preferible a la existencia de colonos, súbditos, o dependientes de otra nación*”²⁷⁷.

Con respecto a la participación de los distintos grupos sociales en la evolución de la sociedad republicana centroamericana, Valle consideraba que el destino de la región tenía que pasar por la interrelación de todas las castas, pero además, y esto es sumamente importante, por la mezcla con los contingentes de inmigrantes europeos que -con las leyes de inmigración promovidas por el Estado- vendrían a Centroamérica a asentarse en la nueva república. Así, expresaba sobre este asunto lo que sigue: “*Cruzándose los indios y ladinos con los españoles y suizos, los alemanes e ingleses que vengán a poblar la América, se acabarán las castas, división sensible de los pueblos, **será homogénea la población**; habrá unidad en las sociedades, serán unos los elementos que la compongan... Los de América se irán hermoando y elevando a proporción que se borren las sensaciones de tiranía y nazcan la libertad... habrá sabios entre los ladinos, habrá filósofos entre los indios, y todos tendrán mayor o menor cantidad de civilización*”²⁷⁸.

²⁷⁶ Oquellí, Ramón, *Jose del Valle...* Op. cit., Pág. 451.

²⁷⁷ *Ibíd.*, Págs. 451-452.

²⁷⁸ *Ibíd.*, Pág. 58. Las negritas son nuestras.

Este dato es interesante, puesto que ya desde los primeros años de la independencia, Centroamérica se convirtió en uno de los primeros territorios en confiar a la “inmigración blanca europea” la fórmula para alcanzar el mejoramiento racial y la civilización, adelantándose por tanto a las propuestas que hicieron Sarmiento y Alberdi en la Argentina de mediados del siglo XIX con respecto al papel de la inmigración europea en el futuro de ese país. En efecto, por instancias del mismo Valle, el gobierno federal emitió una primera legislación de colonización en 1825 -por lo que conocemos hasta ahora, la primera promulgada en Latinoamérica tras los procesos de independencia- la cual pretendía colonizar con europeos blancos los extensos valles del Ulúa, en el noroeste de Honduras, junto al Mar Caribe. Así, al referirse a las ventajas de dicha ley, Valle comentaba en 1825 que: *“La población podría aumentarse dando a conocer en otros países la benéfica ley de colonización, atrayendo extranjeros útiles para la agricultura, dándoles la protección que necesitan y auxiliándolos con los gastos de viaje y primeros cultivos”*²⁷⁹.

Para llevar a buen término el proyecto, Valle argüía que entre las tareas que se tenían que acometer, eran primordiales las subsiguientes:

- Que enviasen a todos los países una descripción del río, campos y puerto del Ulúa para que conozcan todas sus ventajas en la nación extranjera.
- Que ofreciesen protección, tierras y los auxilios necesarios para los costos de viaje y primeros trabajos a los labradores y artesanos extranjeros que vayan con sus familias a establecerse en los campos del Ulúa.
- Que la Asamblea concediese por cierto número de años exención absoluta de primicias, diezmos y alcabala interior a los pobladores que hiciesen plantaciones nuevas de caña, café, cacao y a los que se dedicasen a la industria²⁸⁰.

Infortunadamente para Valle y los proyectistas de la Ley de Colonización, el plan no fructificó en vista de la pugna entre los liberales y conservadores, que empujó enseguida a la guerra civil. Fue hasta mucho después, a inicios del siglo XX, cuando

²⁷⁹ Ibíd., Pág. 331.

²⁸⁰ Ibíd., Pág. 332.

inversionistas estadounidenses monopolizaron el cultivo del banano en esa zona. Sin embargo, estas ideas dan cuenta de que para los ideólogos de la nación como Valle, el material humano con que contaba Centroamérica para entonces “carecía” de algunos elementos indispensables para impulsar el desarrollo (capitales, conocimientos, y sobre todo, el “espíritu capitalista” de empresa), por eso, apoyaban la inmigración europea y los resultados serían el consecuente cruce con los indígenas, negros y demás castas para armonizar y “blanquear” la raza. Como se verá un poco más adelante, la promoción de la inmigración fue una idea que estuvo vigente en Honduras y la mayoría de los países latinoamericanos a lo largo del siglo XIX y también en el XX.

En contraposición a la desventaja del “espíritu capitalista”, Valle admitía la existencia de algunos elementos objetivos que podían favorecer la consolidación de la nación centroamericana, elementos que más bien podrían ser considerados dentro de las premisas de la “concepción cultural de la nación”; a este respecto revelaba que:

[...] en América hay homogeneidad más grande que en Europa en los elementos principales que constituyen la fuerza moral de una nación. La **Religión** que es el primero de ellos; la Religión que dilata su imperio más allá de los límites a que se extiende la ley es una en toda la América española. La **lengua** que se habla en ella, la lengua que ejerce en el hombre un poder tan grande ejerciéndolo en sus ideas y sentimientos es también una en todas las repúblicas hispanoamericanas... Los americanos tienen un **origen común**. Todos a excepción de un pequeño número descienden de los españoles o de los indígenas, o de los indígenas y españoles. Las naciones de Europa están separadas por los Alpes y Pirineos que la dividen, por la religión que profesan, por los idiomas que hablan, por las costumbres que los diversifican... En América no hay barreras, no hay Pirineos, no hay Alpes... todos los americanos son hermanos²⁸¹.

²⁸¹ Ibíd., Pág. 69.

Como se ve, Valle reconoce a los elementos objetivos (religión, lengua, territorio y raza) como criterios para posibilitar la construcción de la nacionalidad en Latinoamérica, pero evidentemente, los consideraba de manera incidental, pues su visión de nación era prioritariamente cívica.

Al mismo tiempo, Valle argumentaba que la independencia de los distintos países americanos representaba el acontecimiento histórico más importante de todos los tiempos, tratando de otorgarle a dicho episodio una naturaleza fundacional, es decir, Valle intenta “imaginar” o “inventar” el mito de origen del destino histórico de Centroamérica a partir de los procesos independentistas, pero desde luego, sin desdeñar la “historia pasada”: “ [...] *Las dos Américas han proclamado su independencia; y este suceso grande, **más memorable que el de su descubrimiento**, producirá en la marcha progresiva del tiempo los efectos que lo serán también*”²⁸².

En este aspecto, Valle asumió que la independencia centroamericana marcaba un hito legendario en su devenir histórico, por eso, recurrió a la historia con el fin de trazar, a través del pasado común y compartido, la personalidad y la identidad de la región. Valle, gran lector de los historiadores clásicos de la Antigüedad como Herodoto y Cicerón, y a la vez seguidor de los historiadores europeos Ilustrados como Montesquieu, Buffon o Bossuet, estaba convencido de la importancia de la historia como herramienta para sustentar en las raíces del pasado los cimientos de la nación. De ahí que escribiera que para conocer a un pueblo, era conveniente estudiar en primer lugar su historia: “ [...] *Para conocer a un hombre es preciso verle en todos los periodos; y para conocer a un pueblo es necesario observarle en todas las épocas de su historia*”²⁸³.

Pese a que reconoció que ya durante la época colonial se habían escrito algunas historias valiosas, era partidario de que con los nuevos episodios transformadores que propició la independencia, la historia tendría que reinterpretarse. Sobre este punto afirmó: “ [...] *Guatemala [Centroamérica] no tiene todavía la historia que debe*

²⁸² Ibíd., Pág. 58. Las negritas son nuestras.

²⁸³ Ibíd., Pág. 313.

*haber. Se considera su estado presente, y no se ha hecho estudio de los anteriores por donde ha pasado; se ve su superficie, y no se penetra más allá; se mira su fisonomía exterior; y no se tiene idea de su alma. Guatemala no es conocida como debe serlo, y sin tener conocimiento profundo de ella, ¿podrá ser bien gobernada?*²⁸⁴.

De esta forma, Valle planteó una periodización de la historia de Centroamérica atendiendo criterios políticos en los que otorga -de acuerdo al dominio de un grupo o pueblo específico- cada una de las etapas: “[...] *Guatemala ha tenido cuatro estados [etapas] principales, y en cada uno de ellos ha sido regida por gobiernos diversos; si dividida en naciones pequeñas y gobernada como lo eran las de los indígenas antes del descubrimiento del Nuevo Mundo, fue conquistada después por los españoles, y sometida a su imperio cerca de tres siglos; si proclamándose independiente del gobierno de Castilla fue, cuando empezaba a gozar su independencia, sujeta a México y administrada por el gobierno de la Nueva España; si pronunciada segunda vez su libertad se ha erigido en República independiente y federal, parece que su historia debe tener cuatro secciones grandes: GUATEMALA INDIA; GUATEMALA PROVINCIA DE ESPAÑA; GUATEMALA PROVINCIA DE MÉXICO Y GUATEMALA REPÚBLICA LIBRE. Estos son los cuadros que debe pintar el historiador de la nación*²⁸⁵.

La primera etapa. La “Guatemala India”, es denominada por Valle como una época “oscura”, pues señala que “ *El primer periodo de la existencia de una nación es siempre oscuro o muy poco luminoso... Esta suerte, común a las otras naciones, es también la de Guatemala. Su historia no puede penetrar en su totalidad la primera época de su ser*²⁸⁶. Como se ve, acá Valle encuentra algunos inconvenientes para historiar el pasado indígena de la nación, pero propone también algunas sugerencias para sortear esas dificultades: “[...] *pero existen algunos monumentos que en medio de las ruinas donde se encuentran comunican luces a quien sepa observarlos, y se conservan algunas tradiciones que dan conocimiento a quien se dedique a*

²⁸⁴ Véase: Valle, José Cecilio del, *Obra escogida*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, Volumen 96, 1ª edición, 1982, Pág. 345. (Selección, prólogo y cronología de Mario García Laguardia).

²⁸⁵ *Ibíd.*, Págs. 347-348. En mayúscula en el original.

²⁸⁶ *Ibíd.*, Pág. 348.

*recogerlas*²⁸⁷. Luego, añade los principales pueblos que gobernaron la región, la mayoría de ellos concentrados en territorio guatemalteco: *“Las más principales eran la nación de los Zutigiles [sic], cuya capital estaba en Atitlán, que ahora se llama Sololá; la de los Kichees, que tenían la suya en Utlatán, gobernada por el rey Kicab, señor de un numeroso vasallaje; la de los Kakchiqueles o Guautemalas que tenían su corte en Patmamit en el lugar donde está ahora Tecpan-Guatemala”*²⁸⁸.

La segunda etapa, la “Guatemala Provincia de España”, Valle la caracteriza con títulos afrentosos, pues agrega que fue un periodo de: *“**Poder absoluto y espíritu inquisitorial** fueron el sello distintivo del gobierno en América... No era permitido hablar de cortes. Estaba borrada en el Diccionario de la lengua castellana la palabra **derechos de los pueblos. Monarquía absoluta** y Feudalismo, origen de la aristocracia posterior, era el gobierno de aquella época... La pobreza, la miseria, el embrutecimiento debían ser efectos precisos de un sistema tan funesto. El abatimiento era el carácter del guatemalteco y los demás hijos de América. Sentían la necesidad de independencia”*²⁸⁹.

Las ansias de liberación fue lo que condujo a los centroamericanos -según Valle- a la búsqueda de libertad, con lo cual se llegó a la tercera etapa, “Guatemala Provincia de México”; aquí, Valle defiende tenazmente la separación de Guatemala de la tutela de México, pues reconoce la naturaleza política de Centroamérica como nación: *“Guatemala dio igual voz [la declaración de independencia], porque Guatemala es como Chile, Buenos Aires, Perú, Colombia y México: una sociedad política de hombres que tienen los mismos derechos que los chilenos, bonairinos [sic], peruleros [sic], colombianos y mexicanos”*²⁹⁰. Más adelante, apunta con resuelta entereza y rebeldía: *“Guatemala, que en 15 de septiembre de 1821 se había pronunciado nación independiente y soberana, se vio el 5 de enero de 1822 injustamente agregada a México como un apéndice subalterno de aquel gobierno. Dieciocho meses estuvo humillada en esta oprobiosa situación... Yo quisiera que se borrara de la memoria de los hombres ese periodo ignominioso de su existencia.*

²⁸⁷ Ibíd., Pág. 348.

²⁸⁸ Ibíd., Págs. 348-349.

²⁸⁹ Ibíd., Págs. 350-351. En negrita en el original.

²⁹⁰ Ibíd., Pág. 351.

*Quisiera que se aniquilaran esos meses, reduciéndose a verdadera nada sin recuerdo alguno de haber sido jamás. Quisiera que saltará el tiempo desde el 5 de enero de 1822 hasta el 1 de julio de 1823*²⁹¹.

Por último, la etapa “Guatemala República Independiente y Libre”, representa para Valle el momento culminante de la historia de Centroamérica, el punto a partir del cual se gestarían las bases de la construcción nacional: *“Es imposible que permanezca esclavo el pueblo que gustó alguna vez de libertad; es imposible que esté siempre dependiente el que llegó a pronunciar un día su independencia absoluta... Amaneció al fin el día más claro en nuestra atmósfera: el 1 de julio de 1823... Guatemala tornó a ser nación independiente y libre. Recobró sus derechos, y comenzó a ejercerlos... será digna de tener lugar en la Carta de América; dará honor al Nuevo Mundo, hará la felicidad de sus hijos*”²⁹². De este modo, Valle reconoce como acontecimiento de la verdadera independencia de Centroamérica al 1 de julio de 1823, fecha de la separación del gobierno mexicano.

Desgraciadamente, la idea esperanzadora de Valle acerca del futuro promisorio para Centroamérica se desvaneció rápidamente con las continuas luchas fratricidas entre los liberales y conservadores, las cuales duraron más o menos hasta la década del 70 de ese siglo XIX, cuando se dio el advenimiento de las Reformas Liberales.

La historia de Honduras y los demás países centroamericanos después de la ruptura de la República Federal en 1839 se caracterizó por un prolongado período de anarquía o, como la llaman algunos historiadores, de búsqueda de integrar una nación que brindara la estabilidad y el reordenamiento institucional requerido para el desarrollo de un Estado moderno. Esta fase trajo como consecuencia la formación de un Estado débil y fragmentado con pocas posibilidades de abrir oportunidades y de fortalecer la capacidad de los habitantes del istmo.

Con esta anarquía que se implantó en Honduras desde 1839 hasta el inicio de la Reforma Liberal en 1876, en el plano político el país se caracterizó por un estado

²⁹¹ Ibíd., Pág. 351.

²⁹² Ibíd., Págs. 353-354.

permanente de guerras internas y externas. Una larga sucesión de guerras civiles particularizó a este período de la historia de Honduras. Tuvo que llegar la reforma para que ese ambiente infausto empezara a cambiar, merced a la obra presidencial de Marco Aurelio Soto y por supuesto, del ideólogo del régimen, Ramón Rosa.²⁹³

- La idea de nación en Ramón Rosa.

La Reforma Liberal de 1876, constituyó sin embargo para Honduras una serie de cambios que son considerados -por muchos historiadores- como los ingredientes que posibilitaron la consolidación del Estado-nación en el país. La reforma fue liderada por Marco Aurelio Soto (1846-1908), quien a la postre se convirtió en presidente y por su primo, **Ramón Rosa**²⁹⁴ (1848-1893), quien se erigió en ideólogo de dicho proceso cuando fue nombrado como Secretario General del gobierno.

La Reforma Liberal tuvo como objetivos crear un Estado nacional e insertar a Honduras en la economía mundial. Bajo estos objetivos, se pretendió contrarrestar la tendencia atomizadora y de aislamiento que había tenido la sociedad hondureña hasta ese entonces, mediante la búsqueda de una integración. El Estado se vio fortalecido institucionalmente por una actividad económica de exportación, por la promulgación de nuevas leyes de inspiración liberal y por el intento articulador de la educación de los diversos sectores del país, favoreciendo el fortalecimiento

²⁹³ Yankelevich, Pablo, *Honduras*, México DF, Alianza Editorial Mexicana, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1ª edición, Serie América Latina: Una Historia Breve, 1988, Págs. 89 y ss.

²⁹⁴ **Ramón Rosa** nació y falleció en Tegucigalpa. Sus padres fueron Juan José Soto e Isidora Rosa. Aprendió sus primeras letras con una famosa profesora, que más tarde personificó en su obra "*La maestra escolástica*". Se graduó de bachiller en la Universidad Nacional de Tegucigalpa, y luego partió a Guatemala, donde realizó estudios universitarios. Tras triunfar la revolución liberal de 1871 en ese país, fue nombrado Subdirector de Hacienda y más tarde Ministro de Relaciones Exteriores. Ahí, se empapó de la filosofía positivista, la cual aplicó al llegar al poder en su tierra natal. Destacó en el campo periodístico, siendo fundador del periódico "*El Centroamericano*" y de la revista "*Guacerique*". Escribió artículos y ensayos sobre política, economía y cultura en general, además de algunas biografías sobre personajes sobresalientes en los procesos independentistas, como la de "*José Cecilio del Valle*" y "*Francisco Morazán*", entre otras. Con el apoyo de Justo Rufino Barrios, su primo -Marco Aurelio Soto-, ascendió a la presidencia de la república de Honduras en 1876, y éste lo nombró Secretario General del gobierno, con lo cual, emprendieron el proceso conocido como Reforma Liberal en el país. En 1948, los historiadores Rafael Heliodoro Valle y Juan Bautista Valladares, recogieron gran parte de la obra de Rosa en un libro titulado "*Oro de Honduras*".

institucional, jurídico, de capacidad humana y organizativo, que lentamente se fue incrementado a lo largo del siglo XX²⁹⁵.

Es necesario observar que tanto Soto como Rosa estuvieron adheridos a la corriente “positivista”, de tal forma que fueron ellos los que introdujeron la teoría y la práctica de este movimiento en Honduras. Con ambos, se inició el periodo quizás más transformador en la historia de Honduras del siglo XIX, tanto por la envergadura de las políticas, medidas y obras que se emprendieron con ese proceso, así como por la considerable influencia e impacto que ejerció ya en el siglo XX. Gran parte del ascenso de este proyecto se debió al apoyo que recibieron del reformador guatemalteco Justo Rufino Barrios; y de hecho, los dos ya habían participado en el gobierno reformista de Miguel García Granados en ese país, Soto como Ministro de Relaciones Exteriores y Rosa como Ministro de Instrucción. De esa forma, Soto y Rosa abrieron un nuevo periodo de la historia hondureña, -el periodo reformista-, que se extendió durante el último cuarto del siglo XIX.

La idea de nación en Rosa, por lo tanto, estuvo inspirada en la filosofía positivista. A este respecto, Rolando Sierra, uno de los principales estudiosos de la historia de las ideas en Honduras, advierte sobre este asunto: *“La idea de nación en Ramón Rosa tiene como substrato el pensamiento positivista, presente en América Latina desde mediados del siglo XIX. Este positivismo se caracterizó por su fe en el progreso y en la ciencia, y en su afán de liberar al hombre, su insistencia en la educación y en la tolerancia. Existe también, como trasfondo común, una confianza en la educación y en la generación de una nueva intelectualidad, capaz de llevar a cabo la empresa nacionalista que Rosa propugna, ya sea en el conocimiento y diagnóstico de la realidad, ya sea en los proyectos modernizantes que se lleven a cabo”*²⁹⁶.

Al partir de una visión positivista de la sociedad, Rosa desde luego fue un crítico mordaz de la herencia colonial, y achacaba a esa herencia las subsecuentes guerras civiles que se produjeron en el periodo posterior a la independencia; todo eso había

²⁹⁵ Sierra, Rolando, *El problema de la idea de nación en la Honduras del siglo XIX*, Tegucigalpa, Litografía López, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Colección Visión de País, N° 5, 2002, Pág. 25.

²⁹⁶ *Ibíd.*, Págs. 25-26.

generado en Honduras, y por extensión en el istmo, una debilidad muy grande del sentimiento de nacionalidad; a este respecto, Rosa sostuvo que Centroamérica era el territorio de toda la región latinoamericana donde existía menos “ [...] *sentimiento nacional... es el país donde con más facilidad puede imponerse casi sin contradicción, las dictaduras más absorbentes, brutales y salvajes, y en donde la dominación extranjera puede enseñorearse a su placer aún trayéndonos el patriotismo de la servidumbre y de las humillaciones*”²⁹⁷.

A esas críticas, Rosa sumaba una resistencia a la continuidad de las tradiciones coloniales -concordando en este aspecto con otros autores latinoamericanos como Echeverría, Lastarria y Bilbao entre otros-, expresando que el lastre de la herencia colonial tenía que ser extirpado a través de la obra de progreso inspirada en la reforma; de ahí que comentara que aún después de la independencia habían perdurado rastros de la sociedad colonial que impedían el crecimiento económico y social: “ *Si queremos independencia y patria, si queremos instituciones a la altura de la civilización de nuestros días, si queremos progreso, rómpase con el pasado que nos abrumba, lúchese y lúchese siempre hasta aniquilar los vicios coloniales que han sido nuestra perdición, nuestra deshonra. El poder teocrático ha esclavizado la conciencia y pervertido el sentido de los pueblos: pues combátase la teocracia y quítese el poder de dañar*”²⁹⁸.

Rosa igualmente -pese a considerar que después de la emancipación continuaron “vicios” coloniales-, también valoró muy positivamente el proceso de independencia. En efecto, en un discurso que pronunció en la Asamblea Constituyente de Guatemala el 15 de septiembre de 1872, con motivo del aniversario de la independencia centroamericana, expuso una serie de comentarios en los que sintetiza su visión sobre el acaecimiento aludido: “ *He aquí la mayor gloria de Centro América... Centro América, señores, en ese día solemne alcanzó el triunfo de su derecho... Señores... que la generación presente no permita desde hoy que se dude más acerca de los copiosos beneficios que entraña nuestra sacrosanta*

²⁹⁷ Consúltese: Rosa, Ramón, *Obra escogida*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 1980, Pág. 383. (Introducción, selección y notas de Marcos Carías Zapata).

²⁹⁸ Rosa, Ramón, *Oro de Honduras*, Tegucigalpa, Talleres Tipo-Litográficos Ariston, Tomo I, 1ª edición, 1948, Pág. 175. (Prólogo y notas de Rafael Heliodoro Valle y Juan Bautista Valladares).

*independencia. Nuestro derecho, nuestra dignidad, nuestra conveniencia exigen un diverso rumbo en la manera de obrar sobre intereses nacionales*²⁹⁹. No obstante, Rosa admite que la consumación total de la independencia centroamericana solo se lograría mediante la celebración de la Reforma Liberal, la cual constituiría a su entender el eslabón que haría factible la culminación del largo proceso de emancipación política: “*La festividad nacional a la que asistimos demuestra que los hijos de Centro América no han olvidado, ni creo que olviden nunca, el 15 de septiembre de 1821, día feliz en que la patria vino al mundo para vivir, desarrollarse y crecer al amparo de la República y de la Libertad... Pero señores, la independencia alcanzada ¿es la que satisface al patriotismo...?. ¡Ah no!. Duéleme como hijo de Centro América, decir a la faz de mis conciudadanos que la independencia patria aun resta mucho para que se cumpla en su parte esencial... Con la independencia centroamericana se ha señalado en el mapa del mundo una nueva nacionalidad: ha habido un cambio geográfico*”³⁰⁰.

Más adelante, Rosa concluye que su generación -la de los reformadores liberales-, sería la encargada de forjar los cimientos de la independencia total de Centroamérica: “*Señores: grande y benemérita aparecerá ante la posteridad la generación presente si logra asegurar las consecuencias naturales de nuestra emancipación política... Que el patriotismo no olvide nunca esa noble causa y que Dios le infunda inspiración y valor para acometer empresa tan gloriosa, en la que veo cifrado todo el éxito de nuestra Independencia Nacional*”³⁰¹.

Rosa, como intelectual perteneciente a la generación positivista y por tanto posterior a la de los independentistas, asumió la importancia de aprovechar los nexos entre los acontecimientos emancipadores y las ideologías inspiradoras del nacionalismo para convertirse en un ferviente partidario de la consolidación de la nacionalidad en Centroamérica; así, se mostraba entusiasta con la evolución histórica que había adquirido la construcción de la nación en muchas partes del mundo a lo largo del siglo XIX, lo que le llevó a pronunciar el siguiente comentario: “*Saludemos, señores,*

²⁹⁹ Ibíd., Págs. 166 y 168.

³⁰⁰ Ibíd., Pág. 172.

³⁰¹ Ibíd., Pág. 175.

*a este gran siglo [XIX], porque es el siglo creador de las nacionalidades, porque es el siglo redentor de los pueblos, porque es el siglo que un día inolvidable [15 de septiembre de 1821], cuyo esplendor aun se refleja en nuestra frente, y cuyo recuerdo acaricia nuestro corazón... y nos dio patria*³⁰².

Por otro lado, Rosa, de forma semejante a Valle y a la mayoría de los políticos de ideología liberal, observó que el mejor medio para alcanzar el éxito en la formación de la nacionalidad en Centroamérica era mediante la reactivación de la República de Centroamérica, tomando como modelo el proyecto federalista conducido por el hondureño Francisco Morazán³⁰³ (1830-1838) tras la realización de la independencia, sin embargo, creía que ese proceso debía tomar forma paulatinamente; pues era necesario que los gobiernos se encargaran de difundir el ideal unionista. En este sentido, reconoció que los conservadores habían sido los principales responsables del fraccionamiento de la República Federal, y además, eso favoreció la separación de los países de la región en Estados que fueron adquiriendo cada uno de ellos conciencia de su nacionalidad:

Es verdad que predominan enconados odios entre muchos pueblos de Centro América, pero quien ha dado vida a esos odios es el fraccionamiento y las guerras de conquista que han traído consigo los separatistas. Ciertamente también que muchos centroamericanos aman la autonomía de sus pequeños Estados... ¿Qué amor patrio es ese, capaz de soportar humillaciones sin

³⁰² *Ibíd.*, Pág. 186.

³⁰³ **José Francisco Morazán Quesada** nació en Tegucigalpa en 1792 y murió fusilado en San José de Costa Rica en 1842. Fue un genial militar en el campo de batalla, lo que le llevó a ocupar la presidencia de la República Federal de Centroamérica entre 1830 y 1838. Antes, había sido Jefe de Estado de Honduras en 1827. Instruido en la ideología liberal por su pariente Dionisio de Herrera, impulsó como presidente federal una serie de reformas conducentes a instaurar un Estado liberal según el modelo aplicado por los revolucionarios franceses y especialmente por los estadounidenses. Una vez disuelta la República Federal, salió rumbo a Panamá y Perú; volvió a Centroamérica en 1842, asentándose en Costa Rica, donde fue electo Jefe de Estado tras la renuncia de Braulio Carrillo, sin embargo, una rebelión desestabilizó su régimen. Capturado tras una traición de algunos allegados, fue fusilado sin previo juicio -irónicamente- el 15 de septiembre de 1842. Fue autor de “*Apuntes para la Revolución del 29*”, más conocido como “*Memorias*” (1840), así como de manifiestos, proclamas, comunicaciones, arengas y decretos que revelan al estadista y al escritor ilustrado. Con los años, se convirtió en la máxima figura histórica de Centroamérica, específicamente a partir de las Reformas Liberales que celebraron su gesta unionista y desarrollaron una “estatuaría” alrededor de su personalidad. La máxima condecoración que otorga el Estado de Honduras, fue creada el 1 de marzo de 1941 en el gobierno de Tiburcio Carías en homenaje al General Morazán, denominada “Orden de la Gran Cruz de Oro Francisco Morazán”. Cfr. “Honduras: Order of Francisco Morazán”, En: www.medals.org-uk-honduras-images-honduras001.jpg.htm, 2001, Pág. 1.

tasa ni medida? ¿Qué amor patrio es ese que no tiene aliento, en nuestros asuntos interiores, para luchar a brazo partido, con la adversidad, y en nuestros asuntos exteriores, cuando el extranjero nos impone, para levantarse erguido, y defender el derecho con la santa cólera del patriotismo?. ¡Ah señores!. Yo he leído... que en el año 56, en que un puñado de filibusteros estuvo para enseñorearse en nuestros soberanos Estados [se refiere a la invasión que hizo el filibustero estadounidense William Walker a Nicaragua], Napoleón III, extrañado de semejante lucha, preguntó: ¿Qué población tiene Centro América?. Se le contestó que más de dos millones de habitantes: y entonces volvió a preguntar con soberano desprecio ¿Y de qué son esos hombres?. ¿No sentís que penetra en vuestra alma la acerada y fría hoja del más sangriento sarcasmo?”³⁰⁴.

Como se puede notar, Rosa estaba convencido que ya existía hacia los años 70 del siglo XIX cierto sentimiento nacional en cada uno de los Estados centroamericanos, pero a la vez, recurrió a la historia inmediata para recordarle a los habitantes del istmo que en los momentos que habían decidido unirse ante una amenaza externa - como en el caso de la invasión de Walker, en la que todos los países unieron fuerzas en la llamada “Guerra Nacional”-, los resultados habían sido alentadores, pues en la contienda se logró derrotar a los filibusteros, por esa razón, su mayor ideal era que un día se pudiera materializar la unión de Centroamérica: “ *Hombres amigos de la reforma y de la libertad: la reacción separatista se ríe de vosotros, y con razón. Sabe que las cinco Repúblicas son las pobres, las infelices Danaides, condenadas en el Tártaro a llenar de agua cinco toneles sin fondo: sabe que por el fraccionamiento ella es el Aquiles de la fábula... Progresistas liberales de Centro América, poned fondo a los toneles de las míseras Danaides, y que termine su martirio; herid el talón de Aquiles reaccionario, y su organismo morirá para siempre... y sobre su cadáver, sobre sus ruinas, se levantará, indestructible la Patria. Haced vuestro milagro... que bajo la forma unitaria, resucite espléndida y gloriosa la Patria Centroamericana*”³⁰⁵.

³⁰⁴ Rosa, Ramón, *Oro de Honduras...* Op. cit., Pág. 198.

³⁰⁵ *Ibíd.*, Págs. 200-201.

Por otra parte, como se puede constatar, Rosa alude frecuentemente en sus escritos al “patriotismo”, elemento que según él estaba en una condición muy endeble en la región y por tanto había que potenciar. Su noción de “patriotismo” partía de la base que sin amor a la nación no se podían hacer los sacrificios requeridos para sacar adelante al país:

El patriotismo, virtud suprema que salva las mayores crisis de los pueblos que saben sentirlo y ponerlo al servicio de las grandes causas, no es entre nosotros una virtud de que podamos esperar abnegación, sacrificios en aras del bien público, de la dignidad del país y de sus instituciones³⁰⁶.

Asimismo, Rosa tenía el convencimiento que Honduras, si bien presentaba una serie de obstáculos en el proceso de su configuración nacional, también poseía algunas particularidades que podían favorecer la edificación de la nacionalidad: “*Aquí [En Honduras] **la heterogeneidad de razas no forma, como en otras partes, un gran obstáculo para el concierto y la mejora social. La mayoría de nuestros principales centros de población es homogénea, y el nivel de su educación es casi igual. Aquí la teocracia no es ni ha sido un poder de perniciosa influencia y no ha tenido gran ascendiente en el ánimo de los gobiernos, ni ha dispuesto de recursos materiales, de riquezas, de todo lo cual se necesita para que la teocracia aparezca***”³⁰⁷.

Sin duda, en esta cita Rosa reproduce el famoso mito explotado desde el siglo XIX en el país acerca de la supuesta “homogeneidad racial” de los hondureños, esto comparado por ejemplo con la pluriétnica Guatemala; como se verá en este estudio, Honduras más bien -al contrario del discurso oficial del Estado-nación- es un país multiétnico, conformado mayoritariamente por mestizos del cruce de españoles, indígenas y negros, pero también por un importante número de población indígena, negra y mulata. Con relación al segundo aspecto, el de la religión, Rosa tiene razón en que la Iglesia Católica nunca tuvo un poder económico tan grande en el país, comparado al que tuvo por ejemplo en Guatemala, donde tuvo su asiento el Arzobispado del Reino de Guatemala; no obstante, sí es cierto que aún sin poseer

³⁰⁶ Ibíd., Pág. 165.

³⁰⁷ Ibíd., Pág. 187. Las negritas son nuestras.

riquezas materiales, la Iglesia tuvo y sigue teniendo un peso destacado e influyente no solo en la sociedad, sino también en las esferas del poder político hondureño. Lo interesante de la referencia de Rosa es que distinguió dos elementos importantes en el proceso de definición de la nacionalidad en Honduras: el de la composición social y el de la religión.

Esos dos elementos, más la intervención de la educación y de la Reforma Liberal, eran según Rosa, los estandartes que harían posible la consolidación de la nación en Honduras. Con esa combinación, el país “ [...] *se habrá moralizado, se habrá ilustrado, se habrá enriquecido; porque en Honduras, entre los esplendores de la civilización, será apta para el ejercicio de las instituciones más nobles, avanzadas y generosas*”³⁰⁸.

Rosa contempló que la Reforma Liberal en Honduras estaba ejecutando algunas acciones que sentarían las bases de la nación, especialmente a través de la apropiación del pasado -es decir, de la historia-, para escudriñar las raíces de donde brotó la “hondureñidad”. En este sentido, la creación del Archivo y la Biblioteca Nacional, la difusión de la historia patria y el culto a los héroes de la independencia y la República Federal, entre otros, irían forjando un sentimiento de identidad necesario para definir la nacionalidad. De este modo, cuando se inauguró el Archivo y Biblioteca Nacional en Tegucigalpa en el año de 1880, pronunció su famoso discurso “*Conciencia del pasado*”, en el que plasmó algunas ideas sobre la relevancia de la historia en la tarea de moldear la nación:

[...] Se inaugura el Archivo Nacional: Honduras recobra la memoria de su pasado, salva las dispersas páginas de su Historia... Honduras acaba de emanciparse de las últimas instituciones del coloniaje, consume su absoluta independencia. Se abre la primera Biblioteca pública; Honduras entra de lleno en las espaciosas vías del porvenir, reservado al libro, a la ciencia... El archivo es la memoria de las naciones, y forma, por decirlo así, la urdimbre de su historia. Suprimid los archivos, y los pueblos carecerán de la

³⁰⁸ Ibíd., Pág. 189.

conciencia del pasado... Un pueblo sin archivo, sin historia, sin tradiciones, no puede tener un carácter que lo distinga, que lo haga representar un papel honroso en las magníficas evoluciones del progreso³⁰⁹.

Esa certeza de que la historia podía constituir un fundamento indispensable en la labor de la cimentación de la nación, le persuadió a escribir algunas biografías sobre los héroes y personajes considerados como “Padres de la patria”. De esa manera, Rosa escribió biografías de Francisco Morazán, José Cecilio del Valle y otra del padre José Trinidad Reyes³¹⁰, el fundador de la primera universidad hondureña.

Por último, Rosa, al igual que el resto de positivistas latinoamericanos, mostró una actitud optimista hacia el fomento de la inmigración europea como base para inducir el desarrollo del país. Efectivamente, sobre este punto, anotó lo siguiente: “ *Las naciones latinoamericanas deben abrir de par en par las puertas al extranjero. El elemento extranjero les asegura, en gran parte, su prosperidad y futura grandeza*”³¹¹.

En resumen, Rosa se convirtió en el pensador positivista hondureño más importante de finales del siglo XIX. Pese a su corta vida, su obra sirvió de sustento ideológico a los proyectos reformistas liberales practicados en el país en el último cuarto de dicho siglo. Sus escritos y acciones demuestran que su generación estaba consciente que la independencia de Centroamérica de 1821 representaba un hito destacado en la configuración de la nacionalidad, pero asumieron que la independencia absoluta solamente se podía fraguar mediante la realización de la Reforma Liberal; además,

³⁰⁹ *Ibíd.*, Pág. 191.

³¹⁰ **José Trinidad Reyes** (1777-1855), aprendió sus primeras letras en su ciudad natal, Tegucigalpa. De adolescente, se trasladó a estudiar a la universidad de León en Nicaragua, donde obtuvo el grado de bachiller en filosofía, teología y derecho. Posteriormente, decidió seguir la carrera eclesiástica y en 1822 se ordenó como presbítero. De regreso a Tegucigalpa, se convirtió en párroco de la ciudad, en donde aglutinó a un grupo de jóvenes, entre ellos Máximo Soto, Yanuario Girón y Pedro Chirinos, fundando con ellos el 14 de diciembre de 1845 “La Sociedad del Genio Emprendedor y del Buen Gusto”, de la que fue rector, institución que impartía cursos de filosofía y gramática latina. En 1846, el congreso hondureño decretó la protección gubernamental de la sociedad y así pasó a denominarse “Academia Literaria de Tegucigalpa”. Debido al éxito alcanzado, el gobierno de Juan Lindo aprobó la conversión de la academia en universidad el 19 de septiembre de 1847, naciendo de esta forma la primera institución educativa superior en la historia de Honduras. Reyes fue un promotor incansable de la cultura, principalmente de la literatura, la música y del teatro, espacio en el que destacó al legar sus conocidas “Pastorelas”, desde entonces una tradición valiosa en el país. Los nombres de sus Pastorelas (9 en total) son: “Olimpia”, “Noemi”, “Nicol”, “Neftalia”, “Zelfa”, “Rubenia”, “Elisa”, “Albano” y “Flora” o la Pastorela del Diablo”.

³¹¹ Rosa, Ramón, *Oro de Honduras...* Op. cit., Pág. XI (Introducción).

reconocía que el destino de la región centroamericana tenía que discurrir de los Estados-nación atomizados a la formación de la “República Centroamericana”, tomando como modelo la República Federal comandada por Morazán. Asimismo, afirmaba que Honduras presentaba algunas peculiaridades que favorecían la construcción de la nación, como la homogeneidad racial; a la vez, opinaba que la historia era un instrumento que tendería a potenciar el sentimiento nacional en el país, pero en última instancia, era partidario de la unión política del istmo, por eso, el rumbo de los países centroamericanos sería a largo plazo la unificación de todas las naciones en un solo Estado.

Por otra parte, ya en el siglo XX, dos son los pensadores hondureños que descollaron en la búsqueda de los factores que pudieran desencadenar un sentimiento fuerte de nacionalidad en el país: ellos son Froylán Turcios y Antonio Ochoa Alcantara.

- La idea de nación en Froylán Turcios.

Froylán Turcios (1875-1943)³¹², uno de los escritores hondureños más famosos de la primera mitad del siglo XX, perteneció a la generación de pensadores antiimperialistas latinoamericanos conformada entre otros por Manuel Ugarte, José Enrique Rodó, Víctor Raúl Haya de la Torre y José Vasconcelos, con quienes tuvo una fluida correspondencia. Sin duda alguna, Turcios es el más ferviente

³¹² **Froylán Turcios** nació en Juticalpa, departamento de Olancho, el más extenso y el más rico en producción agropecuaria del país, y murió en el exilio en San José de Costa Rica. Político y literato fecundo, perteneció a la corriente “Modernista”. En distintos gobiernos de principios del siglo XX, fue Ministro de Gobernación (Interior), así como Encargado de Negocios en Francia y Delegado por Honduras ante la Asamblea de la Sociedad de Naciones. En su producción literaria destacan entre otras obras: “*Mariposas*” y “*Floresta sonora*” en verso y “*El vampiro*” y “*Cuentos del amor y de la muerte*” en prosa. Tuvo una labor sobresaliente en el campo periodístico, fundando y dirigiendo periódicos como “*El Tiempo*”, “*El Heraldo*” y “*El Nuevo Tiempo*”, así como las revistas “*Esfinge*”, “*Ariel*” y “*El Boletín de la Defensa Nacional*”, éstas dos últimas trincheras desde donde emanaron corrientes de tinta en contra del imperialismo y la intromisión de los Estados Unidos en la política vernácula centroamericana.

nacionalista hondureño de toda la historia, tanto por su labor política en contra del imperialismo, así como por el radicalismo de su pensamiento.

Las persistentes intervenciones de los Estados Unidos en varios países latinoamericanos a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XX, especialmente en Centroamérica y el Caribe, alimentaron en Turcios un profundo nacionalismo, el cual se fue incrementando en la medida en que entró en contacto con otros pensadores antiimperialistas de la región. En efecto, durante esos años, Estados Unidos, en plena fase expansiva de su aparato militar y económico, ocupó Cuba, Puerto Rico, Panamá, Haití, República Dominicana y Nicaragua. Esas acciones hicieron desbordar una oleada de movimientos políticos desde los albores del siglo que reaccionaron en contra de la injerencia norteamericana en la zona. Turcios, un hombre obstinado y partidario de las causas patrióticas, se nutrió de esas experiencias, las cuales puso en práctica en el año de 1924, cuando los marines estadounidenses ocuparon la ciudad de Tegucigalpa, la capital hondureña.

En el caso particular de Honduras, el acontecimiento que inspiró los primeros sentimientos nacionalistas en Turcios fue la tentativa que en 1907 hizo el presidente hondureño Miguel R. Dávila de convertir al país en un protectorado estadounidense. Como se sabe, por esos años, los países centroamericanos se encontraban inmersos en una guerra producto de las desavenencias entre el presidente nicaragüense José Santos Zelaya y su homólogo guatemalteco Manuel Estrada Cabrera. Honduras, al situarse en medio de la refriega, era quizás el país más afectado en el conflicto, por eso, el presidente Dávila entró en contactos con el Secretario de Estado norteamericano Philander Knox para buscar la protección para la “estabilidad” política hondureña. Cuando Dávila envió el proyecto de protectorado al Congreso para su aprobación, turbas enfurecidas invadieron el recinto y prometieron matar a quienes transformaran su país en una dependencia administrativa de los Estados Unidos. Ante tan convincente argumento, los parlamentarios rechazaron el proyecto. Turcios quedó encantado de la reacción popular y desde ese momento se convirtió en un furibundo antiimperialista³¹³.

³¹³ González Camino, Fernando, *Alta es la noche...* Op. cit., Pág. 82.

A partir de entonces, en Honduras la protesta en contra de la intromisión de los Estados Unidos se articuló alrededor de algunos grupos intelectuales y de la prensa liberal de la época. El nacionalismo fue la fuente ideológica que suministró las herramientas para encaminar la lucha entre dos fuerzas diametralmente opuestas. El descontento popular se canalizó a través de la fundación en 1913 de una organización denominada la Liga de la Defensa Nacional Centroamericana (LDNC), formada en Tegucigalpa, la que estaba presidida por el señor Coronado García; además figuraban otros políticos hondureños como Calixto Marín, Juan Manuel Gálvez, Plutarco Muñoz, Ernesto Argueta, Adán Canales, Visitación Padilla, José María Reina, Liberato Moncada y José Jorge Callejas entre otros. La LDNC estableció sus filiales nacionales; cada filial nacional organizaba en su momento filiales municipales, las que a su vez tomaban el nombre de “Juntas Patrióticas” o “Clubes de la Defensa Nacional”. Al poco tiempo de haber sido fundada, la LDNC tenía organizadas 114 filiales municipales en los 15 departamentos que entonces contaba Honduras, lo cual permitió que la experiencia hondureña se trasladará a los demás países centroamericanos, donde también se crearon estas Ligas³¹⁴.

La LDNC realizó como primer acto político una “Manifestación de Protesta” contra la política de los Estados Unidos en el istmo, la cual terminó en un mitin en el Parque La Libertad de la ciudad capital; ahí, Coronado García pronunció un encendido discurso en el que exhortaba a los hondureños y a sus vecinos a que “ [...] *nos lancemos a las ramas todos los centroamericanos dignos; cojamos, si, el puñal, el fusil, la bomba mortífera, el arma redentora y... sepamos atacar con la ira santa a nuestro cruel enemigo, debiendo principiar nuestra heróica empresa haciendo rodar con macabro gesto las cabezas de los traidores centroamericanos que, cual nuevos Judas, han entregado maniatada a nuestra amada patria a la voracidad del dollar [sic] corruptor... Nuestra divisa inflexiblemente debe ser ésta: Vida Libre y Digna, o Muerte Heróica*”³¹⁵.

³¹⁴ Véase: Barahona, Marvin, *La hegemonía de los Estados Unidos en Honduras. (1907-1932)*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), 1ª edición, 1989, Págs. 21-22.

³¹⁵ *Ibíd.*, Págs. 24-25.

Estos eventos fueron despertando en Turcios su vena nacionalista, y de hecho, es justamente en ésta época donde aparecieron sus primeros atisbos antiimperialistas. Ciertamente, en sus *“Memorias”*, Turcios menciona que fue en el periódico “El Heraldito” donde publicó su primer artículo crítico contra los Estados Unidos en Honduras, utilizando por primera vez en el país el calificativo de “imperialismo yanqui” para referirse a los norteamericanos³¹⁶.

El momento culminante de la conducta antiimperialista de Turcios devino tras la irrupción de la cruenta guerra civil hondureña de 1924 y la subsiguiente ocupación de los marines estadounidenses a Tegucigalpa el 19 de marzo de ese año. La causa de la guerra fue el resultado de las elecciones presidenciales del 29 de octubre de 1923, en las cuales salió victorioso el candidato del Partido Nacional, Tiburcio Carías Andino, ante los candidatos del Partido Liberal, Policarpo Bonilla y Juan Ángel Arias. Sobre 106,266 votos emitidos, Carías obtuvo 49,551; 35,160 fueron para Bonilla y 20,424 para Arias. Como ninguno de los candidatos alcanzó el porcentaje requerido del 50% de los votos que la Ley estipulaba para lograr la presidencia según la Constitución de ese entonces, la elección del presidente recaía en los diputados del Congreso Nacional. En el seno del Poder Legislativo, Carías contaba con 15 votos de los diputados, Bonilla con 9 y Arias con 18³¹⁷.

Frente a esta situación, el nuevo presidente solamente podía ser escogido por medio de una alianza, pero ninguno de los candidatos quería pactarla, de tal manera que en medio de la vorágine, se vislumbraba una guerra civil, por ello, el Presidente Rafael López Gutiérrez decretó el Estado de Sitio en diciembre de 1923 en todo el país.

Posteriormente, el 1 de febrero de 1924, en vista que el Congreso Nacional no había llegado a ningún acuerdo para nombrar al presidente, López Gutiérrez decidió asumir la dictadura en el país, lo que consecuentemente desencadenó la guerra civil en Honduras.

³¹⁶ Véase: Turcios, Froylán, *Memorias*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Letras Hondureñas, N° 5, 1ª edición, 1980, Pág. 204. (Prólogo y notas de Medardo Mejía).

³¹⁷ Mariñas Otero, Luis, *Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Realidad Nacional, N° 6, 3ª edición, 1987, Pág. 386.

El nuevo régimen de López Gutiérrez, previendo que se desataría la guerra civil, empezó sus acciones coercitivas para agenciarse de recursos económicos y de esa forma, el 5 de febrero de 1924, el Ministro de Gobernación y Justicia, Ángel Zúñiga Huete, convocó a una reunión a los comerciantes de Tegucigalpa, -tanto hondureños como extranjeros- con el fin de que aportaran 200,000 pesos para mantener el orden en todo el país. El Ministro anunció a los comerciantes que “ [...] *si esa cantidad no era entregada a las 3 p.m., este rehusamiento sería considerado como acción subversiva contra el gobierno*”³¹⁸.

La exigencia del gobierno fue respaldada con un cordón policial armado en las afueras del edificio donde los comerciantes y el Ministro se encontraban reunidos. La Legación de los Estados Unidos, así como el Consulado Británico, aconsejaron al Comité de los Comerciantes Extranjeros a no aceptar las exigencias de préstamos forzados y además jugar con el tiempo. Los comerciantes se reunieron con el Presidente y encontraron una solución de compromiso; propusieron que el Banco de Honduras otorgara la suma en vales al 6% pagaderos en seis meses con el 25% de las rentas obtenidas en el Puerto de Amapala, en cuyo caso, los comerciantes de Tegucigalpa serían garantes del préstamo, si el gobierno no pudiera pagar la deuda. Aún así, las sedes diplomáticas de Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y España aconsejaron a sus ciudadanos a no aceptar ninguna clase de préstamos.

De todas maneras, en marzo de ese año, las fuerzas del General Carías Andino se sublevaron y se dirigió a la frontera con Nicaragua, donde reunió a sus partidarios y combatió con éxito frente a las tropas gubernamentales. Por su parte, en la costa Atlántica, los generales aliados de Carías, Gregorio Ferrera, Vicente Tosta, Castellanos y Girón combatían también con buenos resultados. Ya para abril, los insurrectos controlaban casi todo el país y sitiaban Tegucigalpa. Eventualmente, la Legación estadounidense en Tegucigalpa pidió a su gobierno el envío de tropas para proteger la oficina y a los ciudadanos americanos residentes en Honduras. Doscientos marines desembarcaron en Amapala y ocuparon Tegucigalpa el 19 de marzo de 1924.³¹⁹

³¹⁸ Barahona, Marvin, *La hegemonía de los Estados Unidos...* Op. cit., Pág. 163.

³¹⁹ *Ibíd.*, Pág. 164.

Con la intervención de los Estados Unidos en la guerra civil, se pactó entre las partes en conflicto una convención con la intermediación de Estados Unidos y los países centroamericanos en el Puerto de Amapala, en el Pacífico hondureño, con el fin de terminar las hostilidades. En la “Convención de Amapala”, firmada el 3 de mayo de 1924, el General Vicente Tosta fue escogido como Presidente provisional de Honduras, quien prometió que su gobierno sería formado con personalidades provenientes de los tres grupos revolucionarios involucrados en el conflicto; que una Asamblea Constituyente sería convocada para elaborar una nueva Constitución y que se aprobaría un decreto de amnistía general.

Lo más importante en este caso, es que durante las acciones de guerra entre los nacionalistas y los liberales, Turcios emprendió una resistencia en contra de la intervención de las tropas norteamericanas en Honduras. Su acción más valerosa -aún a riesgo de su propia vida- fue la publicación de una revista titulada “El Boletín de la Defensa Nacional”, la que empezó a publicar el 21 de marzo de 1924, es decir, dos días después del arribo de los marines y cuyo primer editorial condenó enérgicamente la violación de la soberanía hondureña por las tropas estadounidenses:

**ESTADOS UNIDOS NO TIENE NINGÚN DERECHO PARA MEZCLARSE EN NUESTROS
ASUNTOS INTERNOS**

Ningún centroamericano en que vibre la más insignificante emoción de patriotismo podrá reconocer jamás el menor derecho al gobierno de los Estados Unidos para inmiscuirse en nuestros asuntos internos. **Si desventuradamente, vivimos con el dicterio en los labios o con el rifle al hombro, destrozándonos como fieros enemigos, con la saña de los gallos de pelea, esto sólo nos incumbe a nosotros y nada le importa de ello a ninguna nación extranjera.** Que no se nos diga, cínicamente, que acuden a nuestro auxilio por piadosa humanidad, pues lo cierto es que tal ayuda es interesada, nacida de un instinto pirata³²⁰.

En el siguiente editorial, Turcios trae a colación la figura de México como emblema a seguir en la lucha contra el expansionismo estadounidense y además, también insiste en usar términos como el de “raza [indoamericana]” que desde entonces se pusieron de moda en la corriente antiimperialista latinoamericana y que de hecho, recrearon todo

³²⁰ Reproducido en: Mejía, Medardo, *Froylán Turcios en los campos de la estética y del civismo*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Letras Hondureñas, N° 4, 1ª edición, 1980, Pág. 127. Las negritas son nuestras.

un “imaginario” acerca de la construcción nacional en la región y que supuso que los nacionalistas asumieran que la particularidad de la nación en la zona había sido mediada a partir del mestizaje entre españoles e indígenas:

EL IMPERIALISMO YANKI

El imperialismo del norte es un pulpo formidable, cuyos gigantescos tentáculos se alargan siniestramente sobre todos los países débiles. México lo ha detenido con su brazo heroico, acostumbrado a manejar con brío el rifle y el machete en los combates sangrientos en que no se da cuartel al invasor. México, **llamado gráficamente el Centinela de la Raza**, tierra generosa del valor legendario, en donde se castiga con la muerte toda traición a la soberanía, es la muralla que ha rechazado al pulpo feroz.

El conquistador de pueblos, el destructor de libertades, tiene los ojos de Argos, y su famélica zarpa se posa hoy en un punto, y mañana en un kilómetro cuadrado, y al otro día en toda la extensión de una comarca. Comienza por atrapar un dedo, sonriendo amistosamente; después, la mano; y enseguida de improviso os echa la garra al cuello y os destroza sin piedad³²¹.

Estos primeros artículos, como se ve, se limitaron a desaprobación la ocupación militar del país, empero, cuando transcurrían los días y las tropas extranjeras no daban señales de salir del país, Turcios encendió su discurso e inclusive, insinuó la posibilidad de unir fuerzas para desalojar a los intrusos. Así lo dejó entrever en un nuevo editorial:

LEVANTÉMONOS, EN UNÁNIME ÍMPETU, EN DEFENSA DE HONDURAS

Levantémonos, en poderoso y unánime ímpetu, hoy que aún es tiempo, en defensa de Honduras... Prefiramos un millón de veces -permitid esta hipérbole a mi patriotismo- **prefiramos los más brutales déspotas en el poder público de Honduras: los gobernantes más ladrones, y más estúpidos y más sanguinarios; los peores de los hombres, siendo hondureños, es decir, hermanos nuestros, al sedoso e hipócrita Gobernador norteamericano...** O autonomistas o traidores; así quedareis señalados para siempre. Escoged. Os lo demando por lo que hay de más sagrado en el corazón de los hombres; no dejéis sin patria a las generaciones del mañana³²².

Efectivamente, en sus “*Memorias*”, Turcios añade que, en medio de la refriega entre los bandos en disputa, sugirió a algunos altos mandos militares sumar fuerzas contra el

³²¹ Ibíd., Págs. 127-128. Las negritas son nuestras.

³²² Ibíd., Pág. 129.

“enemigo”, pero en el fondo, tanto los nacionalistas como los liberales estaban más interesados en obtener la victoria, y también era evidente que sentían temores ante una represalia mayor por parte de los Estados Unidos. No obstante, Turcios agrega que en general, la soldadesca de ambos partidos, veía con fundados odios a los marines, los cuales se habían alojado frente al Parque Central de Tegucigalpa: “[...] *su odio al invasor, que no se tradujo en hechos sangrientos por la perpetua vigilancia que con ellos se tenía y por la miedosa pasividad de la tropa intrusa. De lo contrario, de los doscientos marinos no hubiera quedado uno vivo... Notábase en éstos verdadero pavor. No salían jamás de su cuartel sino a hacer sus compras de víveres, en pequeños grupos silenciosos. Iban en medio de la calle con semblantes descompuestos, prontos a huir a la primera agresión*”³²³.

Ciertamente, Turcios se dedicó en cuerpo y alma a criticar en el Boletín la injerencia norteamericana, y no escatimó esfuerzos humanos y materiales en la labor. De hecho, comenta que se esmeró en publicar el mayor número de impresos con el propósito que su lucha se conociera en todos los rincones de Honduras y el mundo: “*El Boletín circulaba todas las tardes en número de cinco mil ejemplares; y, desde el mediodía veíase la calle, junto a mi casa, llena de hombres y mujeres que esperaban su aparición. Distribuía una parte, en mi puerta, yo mismo, ayudado por un grupo de patriotas; y, el resto, por una veintena de muchachos que sin admitir pago, recorrían Tegucigalpa y Comayagüela, introduciéndolo en los más lejanos suburbios*”³²⁴.

Tomando en cuenta la cantidad de habitantes que tenía la capital Tegucigalpa por 1924 -que no pasaba de las 20,000 personas-, es admirable el trajín editorial de Turcios, sobre todo tomando en cuenta que durante los primeros días del asentamiento de las tropas extranjeras, el Boletín se repartía gratuitamente; luego, se solicitaron suscripciones con el fin de subsidiar la publicación, la cual se hizo de manera ininterrumpida hasta el día el 25 de abril de 1924, fecha en que los infantes de marina abandonaron la capital para volver al barco de guerra Milwaukee con rumbo final a los Estados Unidos.

³²³ Turcios, Froylán, *Memorias...* Op. cit., Pág. 307.

³²⁴ *Ibíd.*, Pág. 305.

A la par de los artículos de Turcios, otros hondureños y hondureñas denunciaron en las páginas del Boletín la agresión que había padecido el país, entre ellos, Alfonso Guillén Zelaya, Coronado García (ya citado antes) Matías Oviedo, Adán Canales, Samuel Laínez, Vidal Mejía, Saúl Zelaya Jiménez, Vicente Mejía Colindres y Visitación Padilla. Con el consenso de todos, se determinó que junto a la estrategia propagandística que se difundía a través del Boletín, el siguiente paso en la lucha por la soberanía nacional era la fundación del “Partido Autonomista”, el cual quedó constituido bajo la presidencia de Turcios. Durante el mes que estuvieron acantonadas las fuerzas militares norteamericanas en la capital, se recogieron más de mil firmas, las cuales fueron diseminadas por la ciudad con un panfleto que atacaba al imperialismo y exigía el inmediato retiro de las tropas³²⁵.

Pero la conquista más resonante de la misión autonomista de Turcios fue indiscutiblemente la apertura de un libro de protestas que llamaba a los ciudadanos hondureños a estampar su firma para reclamar por la ocupación militar del país. Unas diez mil firmas se consignaron en el libro de protestas, con lo cual, por primera vez en la historia latinoamericana, un movimiento antiimperialista tomaba *praxis* y forma política y se encauzaba a convertirse en un verdadero partido político alternativo a los tradicionales, sin embargo, las maniobras del representante estadounidense en Honduras, Franklin Morales, así como las del gobierno hondureño -desde luego más presto a servir a los Estados Unidos que a la causa nacional-, echaron al traste el proyecto político de Turcios; de todas maneras, lo cierto es que la masiva participación del pueblo hondureño en las marchas y en la acreditación de sus respectivas firmas, coadyuvaron a la pronta salida de las tropas estadounidenses del suelo hondureño.

Esos alentadores resultados quedaron grabados en la mente de Turcios como los momentos más memorables de su vida. Así dejó constancia en sus “*Memorias*”, cuando comentaba que “ *Nunca, en ningún momento histórico en los anales de los pueblos latinoamericanos escarnecidos por el imperialismo yanqui, fue éste atacado con mayor audacia, con mayor desprecio en la vida, con mayor impetuosa energía, que como en el Boletín de la Defensa Nacional... Debo añadir que **las semanas mejor***

³²⁵ Mejía, Medardo, *Froylán Turcios en...* Op. cit., Págs. 125-126.

empleadas de mi existencia fueron aquellas en que, sin perder un minuto, sin medir los peligros... trabajé intensamente, con el cerebro y con el corazón... por la dignidad, por la gloria y por la soberanía de Honduras³²⁶.

El fruto de la empresa llevada a cabo por Turcios en 1924 en contra del imperialismo proyectó su imagen a nivel continental, por ello recibió el reconocimiento de todos los intelectuales y movimientos nacionalistas de la región. Esa línea la continuó un año después, cuando a principios de 1925 fundó en Tegucigalpa la revista “*Ariel*”, en evidente homenaje a la obra del uruguayo Rodó. La revista alcanzó un éxito arrollador, dada la reciente campaña llevada a cabo por el poeta, de manera que muchos de los escritores más connotados de aquel entonces enviaron colaboraciones para ser publicadas en “*Ariel*”, como por ejemplo José María Vargas Vila, José Vasconcelos, Manuel Ugarte y Julio Mella entre otros. El mismo Turcios anunció que si bien la revista sería de carácter literario, no perdería la línea nacionalista que ya había asomado en el Boletín; así lo expresó en el editorial del primer número de “*Ariel*”: “*Hacer de nuestra patria obra de civismo y confraternidad, difundiendo el verdadero concepto de soberanía, el buen gusto literario, el amor por las Ciencias y las Artes*”³²⁷.

Sin duda, el mayor prestigio de Turcios y su revista entre 1927 y 1928 fue haber sido el portavoz oficial de la lucha que emprendió Augusto Calderón Sandino en Nicaragua - ocupada también por las tropas estadounidenses desde 1912-, el cual organizó un ejército que libró una encarnizada guerra contra los marines norteamericanos. Sandino, quien años atrás trabajó en las plantaciones de la *Standar Fruit Company* en La Ceiba, reconociendo la popularidad que había alcanzado Turcios, le solicitó ser el “Representante General en el Exterior del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua”; cargo que por supuesto el poeta aceptó y a través de “*Ariel*”, logró que la gesta sandinista se diera a conocer en América, Europa y el resto del mundo. De esta forma, se selló una alianza entre Turcios y Sandino y desde ese momento, Tegucigalpa se constituyó en el eslabón desde donde salía toda la correspondencia sandinista, se abastecía de armas y hombres al Ejército Defensor y se recibían las

³²⁶ Turcios, Froylán, *Memorias...* Op. cit., Pág. 306.

³²⁷ Mejía, Medardo, *Froylán Turcios...* Op. cit., Pág. 138.

colaboraciones materiales y económicas que provenientes del resto de Latinoamérica, eran remitidas posteriormente a Sandino.

Por otra parte, Sandino reiteró que la obra antiimperialista de Turcios incidió en su lucha de manera palpable. A este respecto, en una carta de fecha 24 de septiembre de 1927 que le remitió a Turcios, le confiesa que: “ *Nadie mejor que usted puede ser el fiel representante de nuestros sagrados derechos para defender la Soberanía Nacional, interpretados por su sano intelecto y por su grande amor a su tierra y a su raza, lo cual deja aquilatado al defendernos con todo el entusiasmo y la virilidad de su pluma. La gloria en que está usted colocado nadie podrá arrebatársela, porque las enseñanzas de amor a la patria, expuestas en su verbo, fructifican en el corazón de la actual juventud... ; Qué coincidencia; antes de que usted me conociera por mi actitud e ideas, yo sentía predilección y afecto por usted, pues me entusiasmaba todo lo que su pluma escribía. Me sentía todo un hombre. Cuando llegué a esta edad estaba fortalecido por sus enseñanzas*”³²⁸. Turcios, por su parte, visualizó en la lucha sandinista la puesta en práctica de sus ideales, por ello alabó la hazaña de Sandino, a quien incluso le auguró convertirse en el héroe máximo de la historia centroamericana, por encima del mismo Morazán. Así lo deja entrever en una carta del 11 de octubre de 1927 enviada al nicaragüense: “ [...] **su gloria se alzaré en los tiempos más grande que la de Morazán**. Este invicto guerrero luchó por reunir los jirones [sic] de su Patria. Usted combate por su soberanía, que es lo esencial y básico; lo demás secundario. Morazán murió por la unión; Ud. morirá por la Libertad... Mis campañas de tantos lustros contra el yanqui opresor; todos mis arduos trabajos por la completa soberanía de nuestras cinco repúblicas, encuentran hoy en Ud. una concreción potente, luminosa y resonante. **Ud. pone en práctica, con la más valiente acción libertadora, mis más altos ideales de honor y patriotismo**”³²⁹.

También, Turcios vio en Sandino el redentor de la “raza indoamericana” frente a las agresiones militares de los Estados Unidos y la consecuente penetración de las modas

³²⁸ Ibíd., Pág. 170.

³²⁹ Ibíd., Págs. 171-172. Las negritas son nuestras.

y costumbres anglosajonas a la región. Sandino, por su parte, plasmó en muchos de sus escritos que su lucha formaba parte de la defensa de la “raza indoamericana”³³⁰.

No es extraño entonces que ante el resurgimiento de la figura de Lempira en la década del 20 como figura señera del “Panteón de los Héroes Nacionales” hondureños, Turcios le tributara un homenaje al escribir la letra del “Himno a Lempira”. Con esto, el bardo antiimperialista ratificaba su admiración por la herencia “indoamericana” de la mayoría de sus connacionales.

Infortunadamente, en el año de 1928 surgieron algunas divergencias y malentendidos entre Turcios y Sandino, la verdad nunca del todo aclarados, pero los desacuerdos tampoco borraron la estima que ambos se tenían, pues los dos reconocieron hasta el final de sus días que guardaban aprecio el uno al otro.

Después de haber acumulado la experiencia de 1924 y la publicación de “*Ariel*”, Turcios fue nombrado en 1928 como Encargado de Negocios de Honduras en París por parte del gobierno liberal de Vicente Mejía Colindres (1928-1932), su amigo y protector. En Francia, Turcios publicó en 1932 un libro de misceláneas titulado “*Páginas del Ayer*”³³¹, en el que -pese a que contiene más bien anécdotas literarias-, siguió su inveterada idea de profundizar su amor por Honduras; ahí, comentó su particular visión del significado del patriotismo, al que definía como:

[...] el más sublime [sentimiento] de cuantos pueden caber en las almas de los hombres. Nace de las más puras fuentes del espíritu y pone una aureola de gloria imperecedera sobre las cabezas magnánimas. Es el lazo que une a Dios con el héroe: lazo de luz que ata las naciones en una inmortal cadena de resplandores y cuya flama diamantina hace fulgurar los máximos episodios de la Historia... La patria es el vasto sueño de los varones inmortales que

³³⁰ Véase uno de los tantos artículos que Turcios dedica a Sandino en: Turcios, Froylán, “El héroe de la raza”, *Revista Ariel*, Tegucigalpa, 4, N° 59, Pág. 1111.

³³¹ Nosotros consultamos la segunda edición. Cfr. Turcios, Froylán, *Páginas del ayer*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura, Artes y Deportes, Biblioteca Básica de Cultura Hondureña, Volumen 16, 2ª edición, 2000.

imprimen su grandeza en los actos más luminosos. Luchar, morir por ella, es lo más alto a que puede aspirar el mejor de los ciudadanos³³².

Adicionalmente, también agregó en el libro su famosa “*Oración del Hondureño*”, una verdadera confesión de amor por parte de Turcios a su tierra maternal y desde entonces pieza clave dentro de la literatura hondureña, a la cual recurrieron siempre los hondureños -especialmente los partidos tradicionales y los gobiernos militares- en los momentos en que se intentaba ensalzar el sentimiento nacionalista:

LA ORACIÓN DEL HONDUREÑO

¡Bendiga Dios la pródiga tierra en que nací¡.

Fecunden el sol y las lluvias sus campos labrantíos; florezcan sus industrias y todas sus riquezas esplendan magníficas bajo su cielo de zafiro.

Mi corazón y mi pensamiento, en una sola voluntad exaltarán su nombre, en un constante esfuerzo por su cultura.

Número en acción en la conquista de altos valores morales, factor permanente de la paz y del trabajo, me sumaré a sus energías y en el hogar, en la sociedad y en los negocios públicos, en cualquier aspecto de mi destino siempre tendré pendiente mi obligación ineludible de contribuir a la gloria de Honduras.

Huiré del alcohol y del juego y de todo cuanto pueda disminuir mi personalidad, para merecer el honor de figurar entre sus hijos mejores.

Respetaré sus símbolos eternos y la memoria de sus próceres, admirando a sus hombres ilustres y a todos los que sobresalgan por enaltecerla.

Y no olvidaré jamás que **mi primer deber será, en todo tiempo, defender con valor su soberanía, su integridad territorial, su dignidad de nación independiente; prefiriendo morir mil veces antes que ver profanado su suelo, roto su escudo, vencido su brillante pabellón.**

¡Bendiga Dios la pródiga tierra en que nací¡.

Libre y civilizada, agrande su poder en los tiempos y brille su nombre en las amplias conquistas de la justicia y del derecho³³³.

Como se ha apreciado hasta acá, Turcios fue uno de los representantes más connotados de la generación de pensadores latinoamericanos antiimperialistas que se nutrieron de las enseñanzas de autores como Eugenio María de Hostos, José Enrique

³³² Ibíd., Pág. 84.

³³³ Ibíd., Págs. 127-128. Las negritas son nuestras.

Rodó o Manuel Ugarte. Su quehacer nacionalista fue decisivo para que las tropas estadounidenses abandonaran Honduras tras la ocupación de 1924 y luego, mediante la revista “*Ariel*”, propagó por América y Europa la histórica lucha que encabezó Sandino en Nicaragua contra los marines norteamericanos.

- La idea de nación en Antonio Ochoa Alcántara.

El otro pensador hondureño que se encargó de divulgar ideas nacionalistas en la Honduras de principios del siglo XX fue Antonio Ochoa Alcántara (1893-1968)³³⁴. A pesar que su obra no es tan reconocida como la de Valle, Rosa o Turcios, escribió un libro sumamente interesante titulado “*La Nueva Honduras. Hacia un verdadero nacionalismo*”³³⁵, en que esboza una serie de ideas encaminadas a fortalecer el sentimiento nacional en el país y sobre todo con la intención de que sus planteamientos fueran considerados como un “proyecto de nación”.

Ya de entrada, Ochoa Alcántara manifiesta en su obra que “*Lo que yo quiero para Honduras*” es que “ [...] *el Nacionalismo no signifique para mi patria solamente un cambio de frente en su vida republicana, un beneficio de orden público y de depuración administrativa, sino que se manifieste en todos los aspectos de la vida nacional, como una necesidad substancial*”³³⁶. Con esto, el autor deja suponer que tenía la intención que su obra se convirtiera en un programa político que fuera aplicado por el gobierno de Tiburcio Carías Andino, el cual pertenecía al Partido Nacional de Honduras y había estipulado desde su ascunción al poder en 1933 que la misión de su mandato sería “establecer una paz duradera en el país” con el objetivo de borrar el recuerdo de las sempiternas guerras civiles.

³³⁴ **Antonio Ochoa Alcántara** nació y murió en Tegucigalpa. Además de su obra “*La nueva Honduras*”, también publicó otros trabajos como: “*Anforas de amor y de dolor, de meditación y de muerte*”, editado en Tegucigalpa en 1936 y “*Gemas*”, impreso en Guatemala en 1966, ambas obras en la rama del verso; o “*Cerebros del mundo*”, “*El arsenal de la Democracia*” y “*Comentarios políticos*” en la rama del ensayo. Además de dedicarse a la literatura, también trabajó como tipógrafo, periodista y diplomático. Fue director de la Biblioteca y Archivos Nacionales en Tegucigalpa; socio de los Ateneos de Honduras y El Salvador; socio de la “Liga Internacional Bolivariana” de los Estados Unidos; miembro de la “Asociación de Ensayistas, Poetas y Escritores” de Londres. Por lo visto, fue un intelectual allegado a la dictadura de Tiburcio Carías Andino (1933-1949), pues por unos años fungió como Gobernador Político de Tegucigalpa.

³³⁵ Ochoa Alcántara, Antonio, *La Nueva Honduras. Hacia un verdadero nacionalismo*, Tegucigalpa, Talleres Tipográficos Nacionales, 1934. (B-AECI).

³³⁶ *Ibíd.*, Pág. 5.

En general, el proyecto de nación propuesto por Ochoa Alcántara en su obra se centra en la instauración de varias medidas que según él conducirían a Honduras a una situación de bienestar generalizado en la sociedad y pondrían al país a la altura de las naciones ricas y prósperas del mundo occidental. Dichas propuestas eran en síntesis: a) el estímulo a la inmigración europea y paralelamente, la interrupción de la inmigración considerada como indeseable (por ejemplo la de árabes, judíos, chinos, gitanos y negros entre otros); b) el fomento del nacionalismo a través de los medios de comunicación y de la educación; c) la implantación de la paz política; d) la promoción de la industrialización y la protección de la industria nacional, así como la nacionalización de los recursos fundamentales del país y: e) desarrollar una reforma en el sector agrícola para transformar las arcaicas formas de tenencia de la tierra.

Con relación al primer punto, el “estímulo a la inmigración europea”, éste ya había sido un aspecto sobre el cual el Estado y los intelectuales del siglo XIX -Valle y Rosa incluidos-, habían manifestado su intención de poblar y organizar colonias con inmigrantes blancos europeos o estadounidenses, sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos y la promulgación de diferentes leyes de inmigración (1825, 1866, 1895, 1906 y 1928) los resultados fueron siempre poco alentadores. Más bien, el país recibió inmigración procedente de Asia (judíos, árabes y chinos), así como negros de las islas anglófonas del Caribe. Esta situación incomodó a la mayoría de intelectuales hondureños, que ponderaban que la inserción de dichos inmigrantes acarrearía solamente tragedias al país, pues deducían que éstos inmigrantes, particularmente los árabes y los chinos, realizaban una competencia desleal frente a los comerciantes hondureños³³⁷.

Frente a ese hecho, Ochoa Alcántara se mostró partidario de impulsar un proyecto de inmigración que privilegiara la llegada de colonos blancos en detrimento de los

³³⁷ Estos asuntos los hemos tratado abundantemente en varios libros sobre el papel de la inmigración asiática y europea a Honduras. Cfr. Amaya, Jorge Alberto, *Los chinos de Ultramar en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 2002, Colección Códices, Págs. 52-68; Amaya, Jorge Alberto, *Los judíos en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, Colección Códices, 2000, Págs. 23-40 y Amaya, Jorge Alberto, *Los árabes y palestinos en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, Colección Códices, 1997, Págs. 25-40.

asiáticos y negros. De esta forma, es evidente que era seguidor de las propuestas que ya habían esbozado en el siglo XIX los argentinos Sarmiento y Alberdi, inclusive, Ochoa Alcántara repite el discurso de Alberdi cuando señalaba que: “ *Gobernar y civilizar es poblar. Sin unidades humanas que pueblen, la civilización es imposible... Así lo comprendieron casi a raíz de su emancipación del dominio de Inglaterra, los Estados Unidos de Norteamérica; y la República de Argentina, de la tiranía feudal de Rosas*”³³⁸.

Para Ochoa Alcántara, era palpable que los esfuerzos que los gobiernos hondureños habían realizado en materia de inmigración habían fracasado puesto que en el país se habían enclavado principalmente inmigrantes asiáticos y negros; sobre éstos grupos, enunció una serie de improperios porque según él, eran en parte culpables de las calamidades que sufría la nación en vista que hacían a su parecer un comercio desleal contra los empresarios nativos. De esta manera, comentaba por ejemplo que a Honduras habían arribado en su gran mayoría: “ [...] *malos extranjeros... gentes indeseables que nada aportan a nuestro país, pero que succionan nuestra vitalidad, fomentan nuestros vicios innatos, prostituyen a nuestras mujeres, violan nuestros hogares, se ríen de nuestro atraso, de nuestra política mezquina, y finalmente, se llevan nuestro dinero, y salen de nuestro país -para no volver- haciendo mofa de nuestra candidez... El extranjero aquí se dedica, en general, al expendio de artículos importados o a la contratación de esos mismos artículos. La mayoría de los inmigrantes, solamente emprende negocios de cantina, hoteles y casas de tolerancia... Esa clase de extranjeros es la más peligrosa, sobre todo dentro de países desorganizados como el nuestro, porque lo poco que se produce, ellos lo acaparan*”³³⁹.

Asimismo, Ochoa Alcántara expone que Honduras tenía que seguir el ejemplo de otros países vecinos como México, El Salvador, Guatemala y Costa Rica, los cuales habían ya puesto restricciones legales a la entrada de los susodichos inmigrantes: “ *Recordamos que en El Salvador, Guatemala y Nicaragua, los mongoles se dedican al comercio al detalle. Potentados amarillos hacían grandes pedidos de telas y comestibles para distribuirlos en pequeñas tiendas establecidas en las barriadas... En*

³³⁸ Ochoa Alcántara, Antonio, *La Nueva Honduras...* Op. cit., Pág. 30.

³³⁹ *Ibíd.*, Págs. 14, 25 y 26.

El Salvador, se dictaron leyes al respecto y ahora no hay un solo competidor del pequeño comerciante salvadoreño; y la violación de esas leyes es severamente penada. Y empezando por eliminar al competidor del salvadoreño, se ha venido eliminando de día en día el número de inmigrantes chinos, griegos y palestinos. Exactamente ha ocurrido igual en Guatemala y México, países en donde son rechazados los individuos indeseables por su raza o sus costumbres”³⁴⁰.

La solución para Ochoa Alcántara pasaba por reformar la Ley de Inmigración vigente de 1928, para hacerla más restrictiva a la entrada de “inmigrantes nocivos” y de esa forma incentivar una “inmigración selectiva”, representada por elementos blancos provenientes de Europa y los Estados Unidos. En este sentido, Ochoa Alcántara seguía las doctrinas eugenésicas³⁴¹ inspiradas en el “Darwinismo social” y que para ese entonces estaban en boga en toda Latinoamérica.

De esa forma, apuntó que el régimen recién establecido de Tiburcio Carías en 1933 debía apoyar la “inmigración selectiva”, la cual, a diferencia de los flujos inmigratorios precedentes, conllevaría consecuentemente el éxito que no se había alcanzado hasta entonces. Así, expresaba que: “ *Consideramos como un deber irrecusable de la próxima Asamblea Legislativa, abordar de lleno el problema de la inmigración... Honduras necesita inmigración proporcional a la extensión de su territorio. Poblándolo, la civilización entrará por sí sola, **siempre que la población extranjera sea cuidadosamente seleccionada, desde el punto de vista racial y de sus aptitudes.** Poblada y civilizada, Honduras entrará en un verdadero periodo de paz, que ha de transformarla en emporio de trabajo y de riqueza... Europa nos ofrece elementos de selección, para realizar esta obra de verdadero nacionalismo”³⁴².*

³⁴⁰ Ibid., Págs. 26-27.

³⁴¹ El “**eugenismo**” fue una doctrina que surgió como una convergencia de la ciencia política y la política social. El término lo acuñó Francis Galton, un erudito primo de Charles Darwin. Esta doctrina se basaba en un racismo científico y en la idea de que las capacidades reproductivas de los individuos biológicamente “inadecuados” (por ejemplo los dementes) y, más en general, de las consideradas como “razas inferiores”, debían limitarse, tal como la cría de ganado doméstico, en donde se intentaba eliminar los rasgos indeseados. En Latinoamérica, muchos intelectuales lo aplicaron a las políticas inmigratorias, en donde ansiaban que se paralizara la inmigración “indeseable” de razas catalogadas como atrasadas, por ejemplo los chinos, árabes, gitanos y negros, y lo que se pretendía era estimular la llegada de migrantes blancos para cruzarlos con los mestizos, indígenas y negros de la región y de esa forma, “mejorar la raza”. Véase: Stepan, Nancy, “The Hour of Eugenics”, En: *Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

³⁴² Ochoa Alcántara, Antonio, *La Nueva Honduras...* Op. cit., Pág. 29. Las negritas son nuestras.

Por otro lado, Ochoa Alcántara matizó frente a los proyectos de inmigración antecedentes dos nuevos criterios: el de nacionalizar a los colonos arribados y el de aceptar exclusivamente personas de ascendencia blanca, como deja entrever en el siguiente párrafo: “ *Dos principios fundamentales traerán beneficios enormes a la República, en materia de inmigración: el de nacionalizar al inmigrante, y que éste reúna las condiciones necesarias de raza y de aptitud. **Con la inmigración seleccionada conforme a la ley y a las necesidades del país, obtendremos inteligencias elevadas y brazos fuertes, auxiliares poderosos de vida y de riqueza***”³⁴³.

Respecto a la segunda medida, la de “fomentar el nacionalismo a través de los medios de comunicación y de la educación”, Ochoa Alcántara era consciente que desde los años 20, Honduras había experimentado un auge nacionalista merced a las campañas antiimperialistas de Turcios, pero ese sentimiento todavía era muy incipiente, por lo tanto, la mejor forma de expandirlo a la mayoría de los hondureños y hondureñas era por medio de lo que posteriormente Althusser denominó como “Aparatos Ideológicos del Estado”³⁴⁴, es decir, los medios de masas y la escuela.

En este punto, Ochoa Alcántara revela su particular visión del nacionalismo, al que considera como una serie de acciones y sentimientos cuya finalidad es el ensalzamiento de la patria:

Nacionalismo no significa *chauvinismo*; no quiere decir que se le niegue el pan y la sal de la hospitalidad al extranjero que honradamente viene a nuestro país a buscar trabajo; no consiste en desdeñar a otros pueblos por inferiores o superiores al nuestro; ni está en la diferencia de razas, de idioma o de credos religiosos... **Nacionalismo es hacer patria**, crear y elevar la patria, fomentar el bienestar común, eliminar todo aquello que, teniendo medios para producirlo, lo importamos del extranjero, sembrar la cordialidad en la familia borrando antagonismos y apagando odios, que la política o las creencias religiosas, o la

³⁴³ *Ibíd.*, Pág. 31. Las negritas son nuestras.

³⁴⁴ Véase: Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Caracas, Cuadernos de Educación, N° 9, 1974.

diferencia de razas, siembran en el corazón de los pueblos, dentro de sus propias fronteras³⁴⁵.

Como se aprecia, Ochoa Alcántara entiende el nacionalismo como una serie de medidas tendentes a elevar el patriotismo y a obtener la unidad de la nación. Según él, la familia hondureña estaba dividida por antagonismos políticos, sociales y étnicos, por esa razón era imperativo que el Estado promoviera el nacionalismo a través de la educación, especialmente a través de la enseñanza de la historia patria en las escuelas y colegios para homogeneizar a la población, por eso anotaba que: “ *El nacionalismo que se está predicando en Honduras, será de resultados negativos, y quizá funestos, sino lo interpretamos en su verdadera esencia, cual es inculcar en el cerebro y en el corazón de los hondureños el principio fundamental de dignificar y engrandecer la patria*”³⁴⁶. Más adelante, comenta que mediante la divulgación de la historia, se podía lograr la difusión del sentimiento nacionalista: “ *La enseñanza de la historia de Honduras debe tener la finalidad más elevada que la de un simple conocimiento obligatorio de su contenido. Su conocimiento debe servir para rectificar errores y buscar en ella estímulo para nuestras virtudes. Debemos extraer de ella las flores, dejando de lado las espinas*”³⁴⁷.

Con referencia a la tercera medida, la de “la implantación política de la paz” en el territorio nacional, Ochoa Alcántara naturalmente parte de una visión cercana al régimen carísta, cuya propaganda política aludía que el Partido Nacional, comandado desde la década del 10 por el general Tiburcio Carías Andino, se había impuesto como misión impostergable el afianzamiento de la paz; no obstante y pese al evidente proselitismo de este punto por parte de Ochoa Alcántara, es cierto que una buena parte de la sociedad hondureña estaba hastiada de las frecuentes guerras civiles que asolaron al país durante las tres primeras décadas del siglo XX, y de hecho, la mayoría reconocían que las guerras fratricidas eran una causa patente de la pobreza de la nación. Por ese motivo, era normal que Ochoa Alcántara intuyera que la obtención de la paz pudiera representar un germen positivo para la consolidación política de la

³⁴⁵ Ochoa Alcántara, Antonio, *La Nueva Honduras...* Op. cit., Pág. 13. Las negritas son nuestras.

³⁴⁶ *Ibíd.*, Pág. 17.

³⁴⁷ *Ibíd.*, Pág. 19.

nación. De este modo, expresaba que la paz era una condición indispensable para que se arraigara el nacionalismo en el país: *“ Para realizar esta obra, se hace necesario ante todo afirmar la paz en el país. La paz será garantizada y durable, cuando los directores de las masas populares no fomenten en ellas el espíritu de rebeldía... porque solo la paz nacional puede llevar la tranquilidad a los hogares, en cuyas puertas para siempre jamás deben flotar los crespones de la muerte, que como saldo de salvajismo y maldición dejaron las guerras civiles; cuando militares y civiles, gobernantes y gobernados se posesionen de este principio inmutable: sólo la paz puede salvar a Honduras”*³⁴⁸.

Por otro lado, en cuanto al cuarto aspecto, referente a la “protección de la industria nacional y la nacionalización de los recursos”, es importante mencionar que con esta propuesta, Ochoa Alcántara se adelantó a las ideas que ulteriormente bosquejaron los teóricos del “Modelo de Sustitución de Importaciones” desde los años 50, y además, coincidió con todos los pensadores de la generación nacionalista latinoamericana, quienes veían que tal acción aseguraría la explotación de las riquezas naturales de los países de la región en manos de los propios latinoamericanos. En efecto, como se recordará, desde los años 30, gobiernos como el de México nacionalizaron su industria estratégica del petróleo, acto que de alguna manera garantizó un crecimiento económico que propició a la larga ciertas mejoras sociales en el país.

En este aspecto, Ochoa Alcántara reflexionó ampliamente que desde el siglo XIX, los gobiernos hondureños habían otorgado a los capitalistas estadounidenses amplias concesiones que les permitieron desarrollar la industria minera y bananera, con lo cual, el Estado y los empresarios hondureños quedaron marginados a desempeñar un papel secundario y de comparsas al capital extranjero, controlando apenas pequeños espacios de la actividad económica del país. Por esa razón, argumentaba que se debía: *“ Nacionalizar todos elementos de la vida y de progreso; es el deber principal de todo ciudadano hondureño, del Gobierno de la República y, sobre todo, de los legisladores... Elementos de vida y de progreso, son nuestros propios recursos.*

³⁴⁸ Ibíd., Pág. 18.

*Fomentarlos y aprovecharlos, debe ser nuestra misión fundamental, y con ello, impedir que salga nuestro dinero*³⁴⁹.

Igualmente, era partidario de proteger la industria nacional, evitando las importaciones masivas de productos extranjeros, de ahí que anotara que se tenía que: “ *Estimular y fomentar fábricas de todas clases, en que se empleen materias primas del país. Suprimir las fábricas en donde se empleen materias primas importadas y que nosotros poseemos y podemos producir*”³⁵⁰.

Asimismo, con relación a la industrialización del país, Ochoa Alcántara proponía una operación novedosa y era el hecho de agregar y aceptar la participación de los extranjeros en las industrias que se generarían en el futuro inmediato pero ahora en condición de asociados, es decir, que a diferencia de las políticas seguidas con anterioridad por el Estado en el sentido de conferir concesiones exorbitantes a los capitalistas extranjeros, la nueva medida estipulaba que las nacientes empresas deberían ser de capital mixto. Sobre esta cuestión agregaba:

Necesitamos industrializarnos y no regalar nuestras industrias. Necesitamos urgentemente crear industrias y explotarlas. Pero se dirá ¿y el capital para crear industrias?. Pues, en lugar de cederle campo al extranjero para que explote nuestro territorio, concediéndole prerrogativas extraordinarias, debimos -y podemos hacerlo todavía- asociarlo a nuestras actividades, pero no entregarle nuestro patrimonio. Entregándoselo nos convertimos en sus criados, nos sometemos a una servidumbre innecesaria. Asociándolo y dándole participación en nuestro patrimonio, atraemos sus conocimientos y su capital³⁵¹.

Ochoa Alcántara observó que la política que siguieron muchos gobiernos suramericanos con relación a la nacionalización de los capitales extranjeros favoreció un relativo repunte de las industrias de esos países, por eso veía que la incorporación

³⁴⁹ Ibíd., Pág. 24.

³⁵⁰ Ibíd., Pág. 24.

³⁵¹ Ibíd., Pág. 38.

de los extranjeros como socios en las empresas que a la postre se instalarían en Honduras podían también tener éxito en el país, de ahí que sopesara que: “ *Por eso hay millonarios argentinos, nacidos en la Argentina, aunque por sus venas corra sangre europea, nórdica o latina. Por eso hay millonarios chilenos, uruguayos o peruanos. Por eso hay millonarios norteamericanos, aunque sean de estirpe alemana o judía. Nacionalizar: esta es la mejor forma de que el extranjero se arraigue y de que su capital no emigre*”³⁵².

Por último, la quinta medida ideada por Ochoa Alcántara para impulsar el nacionalismo en Honduras consistía en aplicar una drástica “reforma en el sector agrícola” para desarrollar las actividades agropecuarias y de esa forma convertir al país en una nación autosuficiente y además, capaz de generar producción destinada a los mercados externos. En este sentido, el autor consideraba que la desigual distribución de la tierra en el país -pese a la relativa abundancia y la baja explosión demográfica-, era un factor que imposibilitaba la creación de riquezas, por eso, observaba con entusiasmo las políticas agrarias del vecino El Salvador, país que ante la estrechez del territorio, había optado por desarrollar la agricultura del café con capitales nacionales:

[...] El Salvador, sobre todo, no puede prodigar sus tierras, ni hacer concesiones ventajosas para el establecimiento de industrias, a los extranjeros. Lo primero, porque apenas posee las necesarias para cultivar los granos que abastecen sus numerosos mercados, y cultivar su café, que tan grande auge económico le ha dado en épocas de gran demanda del grano de oro del trópico, en el extranjero. Y lo segundo, porque el salvadoreño es de suyo industrioso, y al darle ventajas al extranjero se convertiría en asalariado de éste³⁵³.

Esta circunstancia por supuesto no la contemplaba en Honduras, donde debido a su mayor extensión y la enorme cantidad de tierras desocupadas o baldías, el país se hallaba imposibilitado de explotarlo adecuadamente, lo que le llevó a afirmar que: “[...]”

³⁵² Ibíd., Pág. 39.

³⁵³ Ibíd., Pág. 41.

*La tierra abunda para toda clase de cultivos y apenas ha sido explotada por sistemas verdaderamente primitivos. Las extensiones de tierra virgen es incalculable todavía*³⁵⁴.

Además, Ochoa Alcántara criticaba que los principales rubros de exportación habían sido acaparados por capitalistas extranjeros, con lo cual, los hondureños no disponían de las verdaderas ganancias acumuladas por las producciones de exportación: “[...] *no tenemos nada. Ni dinero, ni industrias propias, ni frutos para exportar, como banano, cacao, café... Honduras es el primer productor de banano en el mundo; pero el banano no es nuestro. Pero soñamos que somos ricos y que todo nos sobra, y hasta creemos que el extranjero nos hace un beneficio explotándonos*”³⁵⁵.

Como se ve, Ochoa Alcántara parte de una visión crítica a las compañías transnacionales del banano, en una época en la que el poderío y la influencia de los capitalistas extranjeros llegaba a las mismas oficinas de la casa presidencial de Tegucigalpa. Esa actitud demuestra un compromiso seriamente nacionalista para con el país. Ante las deficientes formas de producción agrícolas nacionales, él propuso fijar la atención en el extenso y despoblado territorio de La Mosquitia, fronterizo con Nicaragua, el cual había constituido una especie de frontera desde el periodo colonial y era considerado como una “*terra incognita*”. En efecto, La Mosquitia, habitada desde siglos atrás por “tribus selváticas” en opinión de los políticos e intelectuales hondureños, asomaba al siglo XX como un espacio en el que se podía labrar el futuro promisorio de la nación a ojos de Ochoa Alcántara y otros estudiosos del tema. Sobre este punto expresaba lo siguiente: “*La Mosquitia constituye una gran incógnita para nosotros. Fecunda, rica y fabulosa, según uno de los más valientes exploradores de aquella región, el general J. Amado Flores... con sus inmensas riquezas en tierras y minerales, maderas y ríos: casi desconocida todavía, llamando a los hombres a que sean dueños de sus tesoros*”³⁵⁶.

Con relación a las reformas agrícolas, Ochoa Alcántara manifestaba que era necesario emprender una serie de cambios, como por ejemplo crear leyes de protección al

³⁵⁴ Ibíd., Pág. 42.

³⁵⁵ Ibíd., Pág. 43.

³⁵⁶ Ibíd., Pág. 42.

agricultor; concebir nuevos sistemas de cultivos; fundar un Banco Central que se encargara de organizar cajas rurales en los departamentos del país para otorgar créditos agrícolas; formar colonias agrícolas, tanto con hondureños como con inmigrantes y sobre todo, la más radical consistía en que el Estado confiscara las tierras incultas para cederlas a los labradores sin tierras.

Finalmente, Ochoa Alcántara cierra su obra con un llamado que demuestra su nacionalismo vehemente y su afán porque en el país se propagara el sentimiento nacionalista: “ *Hay que forjar la Honduras Nueva, con hombres nuevos capaces de ofrendar hasta su vida en aras de la patria grande, destruyendo todo elemento nocivo que se oponga al engrandecimiento de Honduras... Honduras, como nación, debe ser para los hondureños*”³⁵⁷.

En síntesis, la idea de nación en Honduras a lo largo del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, fue una labor de la “*intelligentsia*”, grupos de intelectuales orgánicos que en la mayoría de los casos eran representantes directos de los discursos oficiales. Mediante ellos, el Estado divulgó su representación de cómo “imaginaba a la nación” (es el caso por ejemplo de Valle, Rosa y Ochoa Alcántara), o en otros casos, resultó como producto de una injerencia política imperialista extranjera (como es el caso de Turcios).

B) La nación como proyecto económico.

- La búsqueda de un proyecto económico: desde la Independencia al surgimiento del Enclave minero durante la Reforma Liberal.

Desde la independencia, Honduras, y los demás Estados centroamericanos buscaron denodadamente un proyecto económico que pudiera impulsar el despegue al desarrollo y al progreso. Tempranamente, José Cecilio del Valle, tantas veces aludido en este estudio, se convirtió en uno de los principales promotores de esta idea. Como ya se mencionó, él animó en 1824 la realización de varios proyectos de

³⁵⁷ Ibíd., Pág. 48.

colonización e instalación de nuevas metodologías agrícolas e industriales en la zona del Valle de Sula, en el noroeste del territorio hondureño, empero, sus esbozos no tuvieron el suficiente eco en vista de la ya antedicha vacilación política en la que se sumergió Centroamérica en sus primeros años de vida soberana³⁵⁸.

En su determinación por acabar con el cultivo de subsistencia que había caracterizado a la Capitanía General de Guatemala durante la época de la dominación española, Valle clamó por la implantación de una serie de medidas que las propuso como proyectos al gobierno federal en 1829, las que se resumen a continuación:

1. Que hagan respetar la propiedad, mirándola como sagrada, y protegiendo a los capitalistas centroamericanos y extranjeros.
2. Que nacionalicen a los propietarios, dándoles interés en la causa de la nación, inspirándoles el entusiasmo de la gloria y acercándoles a los objetos del patriotismo;
3. Que vuelvan su atención a los obreros, cuidando la educación y dictando leyes y acordando las providencias que exigen los deberes recíprocos de capitalistas y operarios³⁵⁹.

Igualmente, Valle exhortaba al incremento del conocimiento y la educación para que se pudieran levantar mapas y planos, así como investigaciones que describieran la flora y fauna de los Estados ístmicos, pues todo ello atraería la inmigración europea que traería consigo sus conocimientos y hábitos de trabajo, lo que a la vez posibilitaría la llegada de capitalistas extranjeros dispuestos a invertir sus capitales en unas tierras feraces y aptas para generar riquezas inconmensurables³⁶⁰.

En síntesis, el proyecto económico de Valle -como se nota, imbuido de la ideología Ilustrada-, contemplaba la creación de condiciones atractivas para desarrollar una agricultura capitalista orientada fundamentalmente hacia el mercado exterior como

³⁵⁸ Oqueli, Ramón, *José del Valle...* Op. cit., Págs. 331-332.

³⁵⁹ Valle, Rafael Heliodoro (Recopilador), *Pensamiento vivo de José Cecilio del Valle*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1971, Págs. 160-161.

³⁶⁰ Barahona, Marvin, *Evolución histórica de la identidad...* Op. cit., Págs. 250-253.

medio de riqueza social. Pese a lo ambicioso de las propuestas del sabio hondureño, la anarquía reinante impidió la ejecución de sus planes económicos, con lo cual, Honduras vio retardada su eventual obra de expansión económica.

Tras la desintegración de la República Federal en 1839, Honduras experimentó el ascenso al poder de las fuerzas conservadoras, lideradas en su primera etapa por Francisco Ferrera (1841-1847). Los conservadores mantuvieron la preponderancia política entre 1839 y 1876, con algunas breves alternancias de los liberales en los años 50. Exactamente, en esa década, durante la administración del presidente liberal José Trinidad Cabañas (1852-1855) se acometió el primer ensayo serio en la tarea de apuntalar un proyecto económico que asegurara el futuro bienestar y progreso de la nación.

Cabañas, quien había sido un cercano colaborador de Morazán, desempeñó una gestión que debe entenderse fundamentalmente en el contexto de la rivalidad anglo-norteamericana en Centroamérica durante esa etapa. Ambos países, Estados Unidos e Inglaterra, habían iniciado una disputa desde la independencia de Centroamérica con el ánimo de controlar hegemonícamente a la región. En esa perspectiva, los Estados Unidos se inclinaron con la causa liberal e Inglaterra por los conservadores. Intentando limar asperezas, ambas potencias suscribieron en 1850 el Tratado “CLAYTON-BULWER”, por medio del cual, ninguna de las dos naciones adquiriría o construiría el canal interoceánico a través de Centroamérica, visualizado desde el Gobierno liberal de Morazán, sino que este proyecto debería contar con la anuencia y protección de ambos países³⁶¹.

Una vez resuelta la diferencia diplomática entre Inglaterra y Estados Unidos, los norteamericanos se dieron a la misión de explorar la posibilidad de convencer a alguno de los gobiernos centroamericanos para construir un ferrocarril interoceánico, indispensable en esos años por la recién desatada “Fiebre del oro” en California, tras los descubrimientos de las incalculables minas de oro en esa parte del Oeste estadounidense. La dificultad de las comunicaciones entre la costa Este y Oeste de

³⁶¹ D`Ans, André Marcel, *Honduras. Difícil emergencia de una nación...* Op. cit., Pág. 131.

los Estados Unidos, que por entonces estaban en plena fase expansiva hacia el Oeste, demandaba la búsqueda de rutas alternativas, y lo más indicado era construir una vía férrea por el istmo centroamericano.

La ruta más factible parecía ser la de Honduras. Así lo ratificaba el viajero alemán Julios Froebel, quien detalló que las distancias para recorrer el trayecto entre Nueva York y San Francisco a través del istmo centroamericano arrojaban 5,224 millas por Panamá, 4,700 por Nicaragua, 4,200 por el istmo de Tehuantepec en México y 4,121 por Honduras. La travesía por el territorio hondureño, según Froebel, ahorraría entonces 1,103 millas, trayecto que se podría realizar en cerca de siete días de viaje³⁶².

Prontamente, los norteamericanos entraron en contacto con el gobierno de Cabañas. Para tal fin, arribó al país el diplomático y empresario Geo Squier, quien en 1854 suscribió una contrata con el régimen para construir un ferrocarril interoceánico que conectara el Océano Atlántico con el Pacífico partiendo desde Puerto Cortés hasta el Golfo de Fonseca³⁶³.

Squier logró que algunos empresarios estadounidenses se interesaran en la construcción del ferrocarril, pero la magnitud de la obra, así como los ulteriores manejos fraudulentos de los fondos destinados a la misma, indujeron el fracaso de la ansiada vía férrea, la cual solamente vio construidas apenas 57 millas entre Puerto Cortés y la comunidad de Potrerillos, en el Valle de Sula³⁶⁴.

En la década siguiente, en 1867, el gobierno hondureño, inclinado a proseguir con la construcción del ferrocarril, decidió financiar de nuevo las obras, para lo cual negoció préstamos entre ese año y 1872 con Inglaterra y Francia, no obstante, la corrupción

³⁶² Froebel, J., *Siete años de viaje en Centroamérica, norte de México y el lejano oeste de los Estados Unidos (1859)*, Managua, Banco Central de Nicaragua (BCN), 1978, Pág. 112. (B-AECI).

³⁶³ Argueta, Mario y Quiñonez, Edgardo, *Historia de Honduras*, Tegucigalpa, Escuela Superior del Profesorado Francisco Morazán (ESPFM), 1988, Pág. 94.

³⁶⁴ Véase: García Buchard, Ethel, *Poder político, interés bananero e identidad nacional en Centroamérica. Un estudio comparativo: Costa Rica (1884-1938) y Honduras (1902-1958)*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Realidad Centroamericana, N° 1, 1ª edición, 1997, Pág. 45 y; Krehm, William, *Democracia y Tiranías en el Caribe*, México DF, Unión Democrática Centroamericana, 1949, Pág. 126.

siguió imperando y en ese lapso el Estado se endeudó en 6 millones de Libras Esterlinas, deuda que se canceló totalmente hasta el año de 1953³⁶⁵.

El fracaso de la construcción del ferrocarril interoceánico -que se concebía como el plan que podría integrar al país y además, ubicarlo como el centro del comercio mundial-, produjo una sensación de “frustración colectiva” en la sociedad hondureña, no solo por la deuda que se contrajo, sino también porque una vez más esfumó el sueño de alcanzar el progreso y la modernidad³⁶⁶.

Tras el fracaso del ferrocarril, la Reforma Liberal buscó incesantemente insertar a Honduras al mercado capitalista mundial, lo cual se logró primero con la minería y posteriormente con la agricultura del banano. En efecto, el gobierno de Marco Aurelio Soto, consciente que ya para entonces los demás países del área habían vinculado sus economías al comercio mundial a través del cultivo del café, decidió apoyar la inversión extranjera en aras de desarrollar la economía local, puesto que desde la independencia los lazos comerciales con el mundo eran exiguos y el aparato económico del país era esencialmente de una agricultura de subsistencia.

En Honduras estaba ausente, entonces, el producto de exportación clave que sirviera para dar unidad y consistencia a la economía del país. No existía el producto capaz de desempeñar el papel jugado por el café en la mayoría de los países de la región. A los ojos de Soto, el capital extranjero debía convertirse en la fuente de acumulación interna que permitiera la realización de las tareas impuestas por la Reforma Liberal. Esta inversión extranjera, ante la carencia de capitales en el país, era la única posibilidad de encontrar el camino hacia el progreso y desarrollo nacional.

De este modo, en el plano económico, la tarea más importante que se asignó el Gobierno de Soto fue la de atraer la inversión de capitales extranjeros para sustentar el desarrollo nacional. De esa forma, en 1880 se otorgó una concesión a

³⁶⁵ Cfr. Morales, Jorge, “El ferrocarril nacional de Honduras. Su historia e incidencia sobre el desarrollo económico”, En: *Revista Estudios Sociales Centroamericanos*, N° 2, Mayo-Agosto de 1972, Págs. 7-20.

³⁶⁶ Barahona, Marvin, *Evolución histórica de la identidad...* Op. cit., Pág. 256.

inversionistas norteamericanos y se formó la “*Rosario Mining Company*”, la que inició operaciones en el mineral de San Juancito en las cercanías de Tegucigalpa, con lo cual dio comienzo el Enclave Minero en Honduras. Dicha compañía inició actividades con un capital de 1,500,000 de pesos oro, y ya, para 1887 realizó exportaciones por un valor de \$ 1,516.887.50³⁶⁷.

Es importante acotar que a partir de este momento se empezó a desarrollar la inversión capitalista norteamericana directa en Honduras, la que prontamente empezó a capitalizar ganancias en vista de las concesiones extremadamente favorables que lograron adquirir por parte del Estado hondureño. El régimen concesionario que amparó a la *Rosario Mining Company* incluyó libres derechos a la importación de todo equipo requerido para la explotación minera, así como exenciones sobre el pago de todo tipo de impuestos, excepto los municipales. A cambio de ello, la compañía se comprometía a proveer el servicio gratuito de un hospital para sus empleados, así como la construcción de una cañería que surtiría de agua a la capital, Tegucigalpa. Este primer antecedente fue el preludio de lo que ulteriormente hicieron las compañías bananeras, las que por medio de un generoso régimen concesionario, se constituyeron a la postre en las dueñas del país durante las primeras décadas del siglo XX³⁶⁸.

Un aspecto importante a destacar con relación al establecimiento del enclave minero en Honduras es que, si bien el presidente Soto y su Ministro de Guerra, Enrique Gutiérrez eran socios minoritarios de la *Rosario Mining Company*, éstos posteriormente vendieron sus acciones a la compañía, con lo cual, la explotación minera en el país quedó dominada totalmente por el capital norteamericano. Este hecho puede justificar en parte el actual atraso del país con relación a los demás países del área, ya que mientras en Honduras el capital norteamericano dominó por completo la inversión capitalista en el país, en los otros países de la región se fue constituyendo una burguesía nacional cafetalera desde ese tiempo. Por ello al no generarse una burguesía minera nacional, las élites económicas del país no

³⁶⁷ Arancibia, Juan, *Honduras: un Estado nacional?...* Op. cit., Pág. 35.

³⁶⁸ Molina Chocano, Guillermo, *Estado liberal y desarrollo capitalista en Honduras*, Tegucigalpa, EDISOFF, 1ª edición, 1976, Pág. 74.

podieron competir nunca con la inversión extranjera. Las extraordinarias condiciones de las concesiones otorgadas a la *Rosario Mining Company* por parte del Estado de Honduras, determinaron que muy poco de la riqueza productiva quedara en el país, situación que se repitió con el enclave bananero.

- El Enclave bananero en el siglo XX y la supeditación de Honduras al capital transnacional.

A principios del siglo XX, se produjo un declive de los precios de los minerales en el mercado mundial debido a la abundante producción general y el abandono en la mayor parte de países del sistema monetario basado en la plata, los cuales adoptaron el patrón oro. Todos estos factores afectaron en su conjunto y de manera muy sensible el ritmo de crecimiento del sector minero.

En cambio, desde la última década del siglo XIX, comenzaba a tener importancia en la costa norte de Honduras la producción en gran escala del banano. Estas tendencias del decaimiento de la minería y el auge de la agricultura eran ya claramente percibidas por los mismos liberales. Así, Adolfo Zúniga, un cercano colaborador del presidente Luis Bográn le indicaba a éste en 1887: “ [...] *Me he convencido que estas tierras, [la Costa Norte] son un tesoro más valioso que nuestras montañas minerales. Todo el arte consiste en no echar por la ventana ese tesoro*”³⁶⁹.

En efecto, ya para principios del siglo XX la minería hondureña presentaba signos de su virtual estancamiento, mientras el sector agrícola, a través de la producción bananera en la costa norte comenzaba a convertirse en el nuevo eje de la economía primaria exportadora. Por ejemplo, para el año de 1902, las exportaciones bananeras superaron por primera vez a las exportaciones mineras, las que desde 1880 hasta 1901 siempre habían representado un promedio del 50% de exportaciones del país.

³⁶⁹ Citado en: Murga Frassinetti, Antonio, *Enclave y sociedad en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1985, Pág. 46.

Con ello, las bases para el inicio de la producción bananera estaban aseguradas. La evolución de la producción de banano transitó por dos etapas. En la primera etapa (1860-1899), el control de la producción bananera estaba aún en manos de pequeños y medianos productores hondureños y extranjeros. No obstante, a principios del siglo XX, una serie de factores tanto internos como externos determinaron que la producción y comercialización del banano fuera controlada totalmente por el capital norteamericano, con lo que se desató la segunda etapa de producción bananera (1899 en adelante). Por ejemplo, el aumento del volumen de las embarcaciones, el desplazamiento más rápido de los mismos, la aparición del transporte refrigerado y la mayor demanda de bananos del mercado consumidor norteamericanos provocaron que a principios del siglo XX, los comercializadores norteamericanos de bananos se convirtieran en plantadores directos en Honduras, lo que dio inicio al desarrollo del Enclave Bananero en Honduras³⁷⁰.

La primera compañía bananera norteamericana que se estableció en el país fue la “*Vaccaro Brothers and Company*” en 1899, durante el mandato del presidente Terencio Sierra, la cual obtuvo una ventajosa concesión para dedicarse al cultivo del banano en La Ceiba. Posteriormente, en 1911, Samuel Zemurray, que fue el empresario bananero que más incidió en la vida política y económica del país durante ese tiempo, organizó la “*Cuyamel Fruit Company*”. Finalmente, en 1912, penetró a Honduras la “*United Fruit Company*”, a través de sus subsidiarios, la “*Tela Railroad Company*” y la “*Truxillo Railroad Company*”, lo que posibilitó la instauración del enclave bananero en el país.

Si bien, la producción y comercialización de banano en gran escala se inició desde principios del siglo XX, fue hasta la segunda década ese siglo cuando dicho proceso alcanzó dimensiones importantes. De esa forma, ya para el año de 1924, Honduras se convirtió en el mayor exportador de banano del mundo, posición que mantuvo

³⁷⁰ Posas, Mario, *Luchas del movimiento obrero hondureño*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1981, Pág. 29.

hasta el año de 1948. Según Kepner y Soothill, para el año de 1929 Honduras aportaba el 45.9% del total de la producción mundial de banano³⁷¹.

Todo este éxito alcanzado por las compañías bananeras en Honduras respondió en gran parte a 2 factores: el primero fue el régimen concesionario facilitado por el Estado de Honduras a los inversionistas americanos y el segundo, debido al caudal de inversión realizado por dichas compañías.

Las concesiones que otorgó el Estado a las compañías para que se establecieran en Honduras fueron extremadamente generosas. En resumen, el régimen concesionario por lo general era el siguiente: uso gratuito de maderas y todo material existente en tierras nacionales para construcción de oficinas, bodegas y talleres para servicios de los ferrocarriles de las compañías; exención de todo derecho fiscal o municipal establecido o que en lo sucesivo se establezca, importación libre para toda maquinaria, carros, herramientas, rieles y todo lo necesario para la producción bananera, pero quizá el más importante, el usufructo de tierras nacionales a cambio de la construcción de ferrocarriles³⁷².

En cuanto al caudal de inversión norteamericana en las compañías bananeras, el monto representó en 1928, el 31% del total de inversiones de los Estados Unidos en Centroamérica y Panamá³⁷³.

De toda suerte, esta riqueza generada por las compañías bananeras era una “riqueza desnacionalizada”, y a pesar que reportaba ciertos beneficios al país, la enorme cuantía de los recursos obtenidos de la producción y comercialización del banano eran reexportados a los Estados Unidos.

³⁷¹ A este efecto véase: Kepner, Charles y Soothill, Henry, *El imperio del banano*, México DF, Ediciones del Caribe, 1949.

³⁷² Gran parte de los privilegios otorgados a las compañías bananeras a través del régimen concesionario puede consultarse en: Hernández Castellanos, Serapio, *Truxillo con X*, Tegucigalpa, Centro Tipo Litográfico Nacional (CETTNA)- Procuraduría General de la República (PGR), 1ª edición, 1979, Págs. 10-30.

³⁷³ Amaya, Jorge Alberto, *Historia de Honduras*, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), 2001, Pág. 248. (inérito).

De esa forma, las empresas transnacionales (mineras y bananeras) lograron controlar lo sustancial de la economía de Honduras en la primera mitad del siglo XX, ya que aparte del control ejercido por ellas sobre los principales productos exportables del país, también dominaron el incipiente sector industrial y comercial del país en ese tiempo. Así, las compañías extranjeras tuvieron bajo su control las principales fábricas del país, los ingenios azucareros, la producción eléctrica, las flotas que trasladaban el banano y el más importante aún: el de convertirse en prestamista de los gobiernos de ese entonces o ser los financistas de las guerras civiles en el país con el propósito de colocar presidentes que complacieran sus necesidades económicas esenciales. Por todo lo anterior, las compañías transnacionales, en virtud de su capacidad empresarial y de los capitales de que dispusieron, lograron copar el espacio económico del país a través de **economías de Enclave**, es decir, dominando casi por completo el panorama económico y político del país.

Esa situación preocupó a una serie de intelectuales nacionalistas hondureños, quienes veían que a pesar de la indiscutible progresión de las infraestructuras y adelantos con la llegada de los capitales extranjeros al país, también era cierto que las cesiones de gran parte de la soberanía dejaban los designios de la nación a merced de las empresas mineras y bananeras asentadas en la república. Así, Paulino Valladares, uno de los periodistas más influyentes durante las tres primeras décadas del siglo pasado, expresó su recelo a este respecto, señalando que el país dejaría de ser una entidad independiente y se convertiría en un anexo de las bananeras:

[...] En... Honduras, el mal está en las concesiones demasiado liberales que se han otorgado a una compañía americana, mal que corroe también a Guatemala... si las concesiones continúan prodigándose y no se pone a raya la acometividad [sic] de estos fuertes capitales extranjeros, **dentro de poco tiempo no habrá Honduras**. Mandará la United Fruit Company. Ella pondrá y quitará gobiernos. Los ingleses conquistaron el inmenso territorio de La

India por medio de una Compañía. Recordemos que los yanquis son los hijos primogénitos de los británicos³⁷⁴.

En gran parte, las palabras de Valladares fueron proféticas, y los tentáculos de las empresas mineras y bananeras pudieron copar la mayor parte de la economía nacional; al mismo tiempo, es cierto que ejercieron una influencia substancial sobre los destinos políticos del país, especialmente en lo referente a la imposición de gobiernos, diputados y otros cargos políticos relevantes del aparato estatal hondureño, postura que dio origen al denigrante calificativo de “*Banana Republic*” con el que fue conocido el país en la primera mitad del siglo.

Fue hasta la segunda mitad del siglo XX cuando Honduras empezó a ver disminuida la injerencia de las empresas extranjeras, sobre todo cuando se dinamizó la economía nacional por medio de algunos rubros productivos como el algodón, el azúcar, la carne refrigerada y el café, que permitió el ascenso de pequeños y medianos productores locales que se beneficiaron del auge económico devenido tras el término de la Segunda Guerra Mundial; igualmente, se desarrolló una industria básica concentrada en el Valle de Sula, pero fundamentalmente, a través del crecimiento de la inversión pública hecha por el Estado desde el gobierno de Juan Manuel Gálvez, la cual fue en constante ascenso hasta 1980.

En suma, el proyecto de nación en su dimensión económica, fue emplazado casi siempre por el Estado hondureño a la iniciativa extranjera en vista de la debilidad y dispersión de las élites económicas locales. La consolidación de una burguesía nacional -a diferencia de Guatemala, El Salvador y Costa Rica-, solo se dio en Honduras hasta la segunda mitad del siglo XX, por eso, los espacios económicos con los que el país se vinculó al sistema capitalista mundial fueron exclusivamente acaparados por empresas extranjeras. Esta situación naturalmente que demoró la afirmación del Estado-nación en Honduras.

³⁷⁴ Véase: Ouelí, Ramón (Editor) *Paulino Valladares. El pensador y su mundo*, Tegucigalpa, Editorial Nuevo Continente, 1972, Pág. 170. Las negritas son nuestras.

C) La imaginación de la nación en el siglo XIX: creación de símbolos nacionales (la bandera, el escudo) e invención de tradiciones (estatuaría, culto a los héroes, fiestas cívicas e “historias nacionales”).

Respecto a la “imaginación de la nación” desde instancias oficiales del Estado, se podrá recordar que Honduras alcanzó tempranamente su independencia de España, el 21 de septiembre de 1821, no obstante, dada la supeditación que había tenido La Capitanía General de Guatemala con relación a México desde la época colonial, rápidamente los países del istmo quedaron gravitando bajo la esfera política del Emperador mexicano Iturbide, cuando el 5 de enero de 1822 se produjo la anexión de las Provincias centroamericanas a México. Luego, en 1823, el Congreso proclamó el 1º de julio la independencia absoluta de Centroamérica bajo el nombre de “Provincias Unidas del Centro de América”. En Agosto, México reconoció a la nueva república y Filísola -el lugarteniente de Iturbide en la zona- se retiró, asegurando a su paso la anexión de Chiapas para su país. Así, Centroamérica conquistó definitivamente la independencia de México. El Congreso Centroamericano se restableció tras la declaratoria de la “Asamblea Nacional Constituyente”, la cual tuvo su duración entre el 1 de julio de 1823 y el 22 de noviembre de 1824 y dedicó sus esfuerzos a establecer los principios legales básicos de la nueva entidad política y a elaborar su Carta Fundamental.

En un inicio se nombró un Poder Ejecutivo provisional, constituido como un triunvirato. Entre 1823 y 1825, la Asamblea y el gobierno provisional emitieron varias disposiciones de importancia para la nueva república, la cual prontamente inició el proceso de creación de símbolos identitarios³⁷⁵ con el fin de suprimir las representaciones alegóricas alusivas a la dominación imperial española. Una de las primeras preocupaciones de los legisladores fue la creación de la “**Bandera**”, la cual se aconsejó mediante una moción del 17 de julio de 1823, que solicitaba:

³⁷⁵ Según Nestor García Canclini, los **símbolos** tienen tres funciones primordiales: “**a)** la integración real de la clase dominante, asegurando la comunicación entre todos sus miembros y distinguiéndolos de las otras clases; **b)** la interpretación ficticia de la sociedad en su conjunto; **c)** la legitimación del orden establecido por el establecimiento de distinciones o jerarquías, y por la legitimación de esas distinciones.” Véase: García Canclini, Nestor, “La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, En: Bourdieu, Pierre, *Sociología y Cultura*, México DF, Editorial Grijalbo, 1994, Pág. 39.

[...] se designe la forma del Pabellón Nacional que deberá usarse desde luego por la tropa permanente y las milicias nacionales, que deberá enarbolarse en las funciones públicas, y darse a reconocer oportunamente por nuestros enviados a las naciones extranjeras; que igualmente se designe cuál deberá ser el tipo y emblemas distintivos de nuestra moneda, y por último las que deban adoptarse para el sello de la Secretaría de la Asamblea y para que se coloquen en los puestos de las oficinas públicas y en los edificios de las municipalidades³⁷⁶.

La bandera que adoptó la Asamblea Constituyente finalmente fue la sugerida por el salvadoreño Manuel José Arce -cuya composición era una insignia de dos franjas azules cruzada por una franja blanca- quien la utilizó en El Salvador en 1822 en contra de las tropas anexionistas de Iturbide. Arce se inspiró por tanto en el pabellón que había utilizado en Suramérica el libertador San Martín, quien a su vez, apoyando los movimientos independentistas centroamericanos, envió a la región varias naves de guerra de la escuadra de Lord Cochrane por el Pacífico y por el Caribe las de Luis Aury, quienes enarbolaron en las costas del istmo la bandera azul y blanca. De esta forma, Arce la empezó a usar para dotar de una divisa libertadora a los milicianos que peleaban bajo su mando; así, es de suponer que la bandera centroamericana, que fue mantenida posteriormente por la mayoría de los países una vez disuelta la federación, está inspirada en el pabellón argentino³⁷⁷.

ILUSTRACIÓN 1



³⁷⁶ Sobre la creación de la bandera de la centroamericanas: su inspiración en el pabellón (ECA), 1969. (B-AECI).

³⁷⁷ *Ibíd.*, Págs.69-71.

verse, Ferro, Carlos, *Las banderas* Costa Rica, Editorial Centroamericana

Bandera de la República Federal.

Con ésta insignia, inspirada en el pabellón argentino de José de San Martín, se pretendía simbolizar el espíritu independentista forjado desde Suramérica hasta México, así como el ansia de libertad, derivado del republicanismo de la Revolución Francesa.

Durante el tiempo de la anexión de Centroamérica a México, flameaba en las provincias la bandera del Imperio Mexicano creada por el Consejo de regencia el 7 de enero de 1822, según lo dispusiera Gabino Gaínza por decreto N° 22 de ese mismo año. Sin embargo, una vez presentada la moción de la Asamblea para crear la bandera el 17 de julio de 1823, el proyecto pasó a las “Comisiones de Artes y Guerras”, unificadas a ese efecto, quienes produjeron un dictamen en pocos días, pues en la sesión del 31 de julio de ese año, se aprobó el reglamento de la milicia cívica, cuyo artículo 71 dispuso que:

La bandera de la nación será por ahora de dos fajas azules y una blanca, horizontales e iguales. En la faja blanca se inscribirán en oro estas palabras: DIOS, UNIÓN, LIBERTAD. En el azul superior el nombre del pueblo inscripto en plata y en el inferior el del batallón también en plata. La corbata será de los mismos colores de la bandera³⁷⁸.

Hay que advertir que ésta bandera solamente era provisional, puesto que más bien representaba a las milicias cívicas. La bandera definitiva quedó sancionada por un decreto del 21 de agosto siguiente juntamente con el “Escudo de armas”. El artículo relativo a la bandera quedó redactado en los siguientes términos:

4º El pabellón nacional para los puertos y para toda clase de buques pertenecientes a este nuevo Estado constará de tres fajas horizontales, azules la superior e inferior y, blanca la del centro, en la cual irá dibujado el escudo que designa el artículo 1º. En los gallardetes las fajas se colocarán perpendicularmente por el orden expresado. Del mismo pabellón usarán los enviados de este gobierno a las naciones extranjeras. En los buques

³⁷⁸ Ibíd., Págs. 70-71.

mercantes las banderas y gallardetes no llevarán escudo y en la faja del centro se inscribirá en letras de plata: DIOS, UNIÓN, LIBERTAD³⁷⁹.

El significado identitario de los nuevos símbolos como la bandera provocó que una buena parte de los dirigentes políticos centroamericanos del periodo tomaran conciencia de la importancia que dichas imágenes creaban en la mentalidad colectiva, y de hecho asumían que esas representaciones daban forma a una nueva nacionalidad. Por eso, el prócer Pedro Molina se mostraba importunado cuando veía que algunos políticos conservadores deseaban la preservación de algunos símbolos identificados con el pasado colonial. En este sentido, sostenía que los nuevos emblemas otorgaban personalidad nacional a la naciente república:

El pabellón nacional y demás insignias con que se condecoran los cuerpos nacionales, no solamente sirven para dar a conocer a las demás naciones la independencia y libertad de aquella que las ha tomado por distintivo, sino que también influyen en el ánimo de los que las llevan, porque la opinión está cimentada en las impresiones que los objetos sensibles hacen sobre nuestros sentidos... en consecuencia, debe desterrarse en un pueblo libre todo lo que haya pertenecido a gobiernos que lo han oprimido...³⁸⁰

Otra de las primeras disposiciones de la república fue la creación del “**Escudo**” de la nación³⁸¹. Se ordenó que el escudo en mención sería una cordillera con cinco volcanes que representarían a los cinco Estados que conformaban la república, bañados por dos mares que simbolizaban los océanos que rodeaban las costas centroamericanas, todo lo cual estaría integrado en un triángulo equilátero que figuraba la igualdad entre los tres poderes republicanos, en cuyo vértice se situaba el gorro frigio esparciendo luces³⁸².

³⁷⁹ *Ibíd.*, Pág. 71.

³⁸⁰ *Ibíd.*, Pág. 72.

³⁸¹ Para ver más información sobre el escudo puede consultarse: Townsend Ezcurra, Andrés, *Las Provincias Unidas de Centroamérica: La fundación de la República*, San José de Costa Rica, Editorial Costa Rica, 1973, Págs. 183 y ss.

³⁸² Véase: Taracena Arriola, Arturo, “Nación y República en Centroamérica (1821-1865)”, En: Taracena A., Arturo y Piel, Jean (Compiladores), *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colección Istmo, 1995, Pág. 47.

El decreto de creación del escudo fue emitido -como se recordará- junto con el de la bandera el día 21 de agosto de 1823, el cual, a la sazón establecía lo siguiente:

1º El escudo de armas de las Provincias Unidas será un triángulo equilátero. En su base aparecerá la cordillera de cinco volcanes colocados sobre un terreno que se figure bañado por ambos mares: en la parte superior un arco iris que los cubra y bajo el arco el gorro de la libertad esparciendo luces. En torno al triángulo y en la figura circular se escribirá con letras de oro: Provincias Unidas del Centro de América³⁸³.

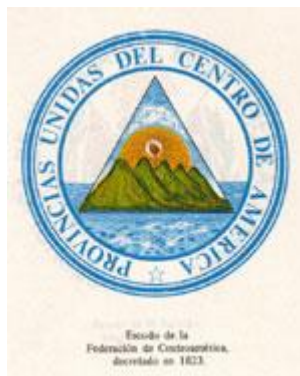
Según Taracena Arriola, “ [...] *La dimensión geográfica fue el elemento cultural considerado en la constitución del proyecto nacional centroamericano*”³⁸⁴, esbozado en el escudo, pues claramente se ve en él que sus ideólogos concibieron que existía una unidad geográfica -en este caso era la naturaleza ístmica- que posibilitaba la conformación de la nación.

Es interesante anotar en este punto que el ideal de nacionalidad impulsado por los defensores de la unidad centroamericana no estaba ligado a elementos étnicos o culturales fuertes. Al no existir una verdadera comunidad de intereses hegemónicos entre los grupos dominantes centroamericanos, los impulsores de la unidad enfatizaron un ideal de la nación representado por la defensa del espacio geográfico (los cinco volcanes rodeados de los dos mares) y la posibilidad de tener un espacio viable y legítimo entre las naciones civilizadas en términos de cantidad de población y riqueza del territorio. La nación centroamericana, entonces, se presentaba como consustancial al progreso de la región, un progreso basado en los ideales de la Ilustración europea, como lo representa el gorro de la libertad y el triángulo que simboliza la equidad entre los estamentos sociales. Este ideal, que pretendía ser inclusivo, al equiparar el progreso con la civilización, condenaba a las poblaciones indígenas y negras a la marginalidad.

³⁸³ Ibíd., Pág. 71.

³⁸⁴ Ibíd., Pág. 47.

ILUSTRACIÓN 2



Escudo de la República Federal de Centroamérica.

En este símbolo, se consideró como “imaginario” la dimensión geográfica, con referencia a la particularidad ístmica de Centroamérica, representada por una cordillera de cinco volcanes, bañada por dos mares, la que a su vez es situada en el interior de un triángulo equilátero, que simbolizaba la igualdad entre los tres estamentos sociales y los tres poderes republicanos, en cuyo vértice superior se situaba el gorro frigio de la Libertad, esparciendo luces.

De todas formas, el Estado de Honduras, como miembro de la Federación centroamericana, también adoptó su propio “Escudo” durante el gobierno del Jefe de Estado Dionisio de Herrera; la opción que se tomó consistió en adaptar algunas ideas del escudo federal para la confección del hondureño. De esa manera, el primer escudo fue aprobado el 3 de octubre de 1825 y se le denominó “Escudo de Armas”. Consistía en un triángulo de tres lados iguales en cuya base aparecía un volcán entre dos castillos. Sobre estos se levantaba un arco iris que cubría el gorro frigio

como símbolo de la libertad. Alrededor de este cuadro aparecía la leyenda “*Estado de Honduras de la Federación del Centro*”.

Otro hito destacado en la germinación de la nación centroamericana fue el reconocimiento diplomático que rápidamente tuvo la República Federal, especialmente por parte de potencias relevantes como Inglaterra y Holanda, así como por parte de Estados Unidos, México y Chile entre otras³⁸⁵. Evidentemente, España no reconoció ni la independencia ni el proyecto federal, y ya muy tardíamente, hasta el año de 1863, reconoció la soberanía e independencia de los países centroamericanos, cuando éstos ya estaban conformados como “repúblicas” independientes³⁸⁶.

Por otro lado, dentro del proceso de búsqueda de una nueva identidad nacional, la república también procedió a la eliminación de privilegios y títulos heredados del sistema colonial, como los tratamientos de Majestad, Alteza, Excelencia, Señoría o Don; además, la leyenda que acompañaba la correspondencia oficial: “*Dios guarde a V. muchos años*”, fue substituida por “*Dios, Unión, Libertad*”. Asimismo, el 21 de agosto de 1823 se eliminaron las formas ceremoniales, símbolos y vestigios aristocráticos o con alusión a la monarquía española³⁸⁷.

Con todas estas disposiciones, era evidente que el predominio liberal se hizo sentir más fuerte que el de los conservadores en los primeros meses del gobierno provisional, como se demostró finalmente al prosperar la propuesta de concebir la nueva entidad como una República Federal. La Constitución fue proclamada oficialmente el 22 de noviembre de 1824, con lo cual las Provincias Unidas se organizaron como República Federal de Centro América, conformada por cinco Estados: Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

³⁸⁵ Cfr. Argueta, Mario, *La primera generación liberal. Fallas y aciertos*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH), 1ª edición, 1999, Págs. 81-87; Haefkens, Jacobo, *Viaje a Guatemala y Centroamérica*, Ciudad de Guatemala, Editorial Universitaria, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1969, Pág. 239.

³⁸⁶ Gonzáles Camino, Fernando, *Alta es la noche...* Op. cit., Pág. 50.

³⁸⁷ Cfr. Gallardo, Ricardo (Recopilador), *Las Constituciones de la República Federal de Centro América*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, Serie las Constituciones Hispanoamericanas, 1958, Págs. 679 y 681. (B-AECI).

En dicha Constitución, curiosamente la nueva denominación que se establece para la entidad es la de “nación”, aunque el lenguaje se mezcla con el término de “república”, lo cual resulta hasta cierto punto razonable dadas las ambigüedades ideológicas por las que atravesaban los proyectistas de la nueva república. Así, en el título primero, se puede percibir esta situación:

**TÍTULO I
DE LA NACIÓN Y SU TERRITORIO**

Sección 1

De la nación

Art. 1. El pueblo de la República Federal de Centroamérica es soberano e independiente.

Art. 2. Es esencial al soberano y su primer objeto la conservación de la libertad, igualdad, seguridad y propiedad.

Art. 3. Forman el pueblo de la República todos sus habitantes³⁸⁸.

Lo que sí está claro es que el referente teórico de la nueva Constitución fue la carta magna estadounidense, así como los postulados jurídicos emanados de la Revolución Francesa, por tanto, el modelo seguido por Centroamérica fue el de la “nación cívica”.

Taracena Arriola sustenta que en el momento de fundación de la República Federal en 1824, la nación estaba contemplada entre las tareas por construir, exigida sobre todo por la modernidad en la que los próceres pensaban haber entrado luego de la independencia, de ahí que el lenguaje utilizado en los documentos y proclamas tendía a veces usar indistintamente los términos de “nación” y “república”, empero, sí está claro que los constituyentes tomaron su paradigma republicano de las experiencias francesas y norteamericana, que les heredó sobre todo dos principios: el primero, que todos los hombres nacían libres, pero los “ciudadanos” eran los que formaban la “nación”, la cual debía tener como gobierno independiente el “republicano”; y segundo, la certeza de que una nación podía llegar a ser grande y opulenta gracias al “progreso”.

³⁸⁸ Ibíd., Págs. 703-704.

En definitiva, esta fue la tónica que transcurrió en el sistema político centroamericano desde el siglo XIX hasta el XX, lo cual, como se verá más adelante, en teoría convertía a los indígenas y negros en “hombres y mujeres libres”, pero en la práctica, se les fue limitando su “ciudadanía”, lo que terminó por excluirlos del proyecto de nación, relegándolos a ciudadanos de segunda clase. De esa forma, la nación, en el caso hondureño, así como en los demás países del área, fue modelada de acuerdo a los parámetros dictados por las élites políticas y económicas blancas y mestizas que desde siempre ostentaron el poder.

Asimismo, otra de las reformas introducidas en la exploración de nuevos elementos que conformaran la nacionalidad fue a través de la impresión de esos recientes símbolos en las **monedas**. En efecto, la moneda cumple una función de vehículo que transmite una serie de contenidos simbólicos por medio de sus grabados, como expresión de diversos ideales respecto del tipo de Estado que deseaban establecer los grupos ostentadores del poder en aquel tiempo, procurando siempre lograr la identificación y legitimación de esos proyectos ante algunos sectores en particular y de la población en general³⁸⁹.

Por lo general, las crisis políticas y económicas hacen surgir nuevas monedas. En el período que aquí analizamos, los cambios políticos y las diferencias políticas, aún dentro de la misma República Federal, por ejemplo, y algunas situaciones económicas, generaron monedas con características particulares, cuyo objetivo era materializar los ideales de proyectos políticos particulares. Como señala O. Gil Farrés, la moneda tiene importancia “[...] *como expresión de la soberanía, o bien de la preponderancia de un Estado sobre otros [... y], paralelamente, la gente se ha acostumbrado [a] que una deleznable moneda con el sello oficial es preferida a otra de mayor valor intrínseco que no lo ostente*”³⁹⁰.

Al momento de la independencia, el sistema monetario imperante era el español, el cual se basaba en el bimetalismo, es decir, en la utilización de dos metales, el oro y

³⁸⁹ Chacón Hidalgo, Benito, “La política y las monedas en Centroamérica (1821-1889)”, En: *VI Congreso Centroamericano de Historia*, Ciudad de Panamá, 22-26 julio, 2002, Pág. 2.

³⁹⁰ Gil Farrés, Octavio, *Introducción a la Numismática*, Barcelona, Asociación Numismática Española y Museo de la Moneda, 1993, Pág. 50.

la plata, para la acuñación de monedas. En ese entonces, las representaciones o grabados que aparecían en las monedas coloniales fueron variando a lo largo del período, ya que su diseño dependía, en gran medida, del soberano y de la situación política española. De ahí que en esas monedas se puedan encontrar efigies de los diferentes reyes, así como cruces, columnas, mundos entre columnas y escudos.

Durante los más de trescientos años de dominio de España sobre América, las monedas reforzaron esa dominación con una serie de inscripciones que hacían referencia al dominio del rey sobre los territorios americanos. Así, por ejemplo, las monedas que se acuñaron entre 1700 y 1821 tenían en el anverso la inscripción con el nombre del rey y la leyenda “*Dei gratia*” (por la gracia de Dios), “*Hispaniarvm et Indiarvm Rex*” (Rey de España y de las Indias). En la segunda mitad del siglo XVIII la imagen del rey se incorporó en los grabados de las monedas, imagen que fue renovada con cada cambio de soberano mediante la emisión, por parte de las distintas “Casas de Moneda”, de medallas y monedas conmemorativas de la proclamación y jura de fidelidad al nuevo rey³⁹¹.

Proclamada la primera independencia en 1821, una de las primeras preocupaciones de los nacientes Estados de Centroamérica fue organizar su sistema monetario. Se siguió utilizando el sistema bimetálico de reales (plata), escudos y onzas (oro) heredado de la Colonia y se iniciaron algunos intentos por acuñar moneda en las circunstancias políticas de anexión al Imperio Mexicano.

En 1822, los delegados hondureños que participaron en el Congreso mexicano de Iturbide lograron que se estableciera una ceca en su provincia, con la finalidad de “*economizar gastos y facilitar auxilios para los mineros*”³⁹². El cuño fue establecido en la ciudad capital de Valladolid de Comayagua, emitiendo monedas de 1 y 2 reales con las siguientes imágenes: las de 2 reales tenían en el anverso, al centro, el busto de Iturbide, con la orla “*EMPER-AGUSTIN*”, “*1823*”, y por el reverso el águila mexicana coronada sobre cactus y la leyenda “*M.P-2R*”. Otra moneda llevaba en el

³⁹¹ Chacón Hidalgo, Benito, “La política y las monedas”... Op. cit., Pág. 5.

³⁹² Castillo Flores, Arturo, *Historia de la moneda en Honduras*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH), 1974, Pág. 30.

anverso el águila mexicana coronada sobre cactus y la leyenda “*M.P-2R*”; y en el reverso una cruz cuartelada con leones y castillos, del tipo español, con cuatro festones en semicírculo y la leyenda “*M.P-2R*”³⁹³.

Otra acuñación fue autorizada en Tegucigalpa por el gobierno de Guatemala, a quien a su vez autorizó una junta consultiva. Los troqueles utilizados en Tegucigalpa para monedas de 1 y 2 reales tenían los mismos tipos de grabados de la moneda española: en el anverso una cruz cuartelada con castillos y leones y la leyenda “*TEGVSIGALPA LA 1823*”. Por el reverso unas tenían el escudo español entre columnas con la leyenda “*2R. M. PROVISIONAL*”³⁹⁴.

Las imágenes acuñadas en estas monedas son bastante ambiguas, ya que tienen grabados que mantienen la sumisión tanto al imperio español como al imperio mexicano, lo cual muestra la incierta situación política de Centroamérica durante el Imperio de Iturbide.

Esta situación comenzó a variar con la instauración del gobierno provisional que dio paso a la República Federal. De ese modo, En 1824, la Asamblea Nacional Constituyente de las Provincias Unidas del Centro de América estableció, en la primera “Ley de la Moneda” de 19 de marzo, que toda la moneda de oro y plata que se acuñase sería del peso y ley que le designaba el gobierno español, y definió los signos e inscripciones que aparecerían en ellas.

Con respecto a los grabados de las monedas, la Ley de la Moneda, del 19 de marzo de 1824, estableció una serie de medidas que perseguían borrar la simbología usada en las monedas coloniales³⁹⁵; por ende, esta ley es fundamental para

³⁹³ *Ibíd.*, Pág. 37.

³⁹⁴ Chacón Hidalgo, Benito, “La política y las monedas”... *Op. cit.*, Pág. 8.

³⁹⁵ La **Ley de la Moneda de 1824**, exponía explícitamente en varios artículos la intención de suprimir los antiguos simbolismos que se usaron con las monedas del periodo colonial, tal como se ve a continuación:

La Asamblea Nacional Constituyente de las Provincias Unidas del Centro de América, considerando que habiendo proclamado esta República su absoluta independencia, es de toda necesidad fijar el peso, ley y tipo de moneda que habrá de acuñarse en los Estados que la componen -ha tenido a bien decretar- y decreta:

1. Se prohíbe la acuñación de toda clase de monedas con el busto, escudo u otros cualesquiera que sean propios y distintivos de la Monarquía.

analizar los diferentes aspectos políticos del nuevo proyecto de la República Centroamericana, que se expresan mediante los símbolos grabados en las monedas, pues fue vinculante para todas las Provincias de esta nueva unidad política. El artículo 1° de la ley expresa claramente la situación de independencia con respecto a España, ya que el acuñar cualquier símbolo del Imperio Español sería considerado un acto de sometimiento a él, aunque en el segundo punto se mantiene su sistema monetario para garantizar la calidad de la moneda y su aceptación por parte de otros Estados y repúblicas en los que la moneda española era aceptada.

Los artículos 3° y 7° se refieren al grabado del anverso de las monedas de plata y oro, el cual estaría constituido por una cordillera de cinco volcanes, elemento extraído del escudo de las Provincias Unidas del Centro de América, establecido el 21 de agosto de 1823.

De esa manera, Guatemala emitió sus primeras monedas con los símbolos federativos, tal y como lo establecía la Ley de Moneda de la Federación a partir de 1824, tanto en plata como en oro. Honduras lo haría a partir de 1825, emitiendo monedas de plata de 1 y 2 reales, al igual que Costa Rica que acuñó moneda de oro en distintas denominaciones³⁹⁶.

-
2. Toda moneda de oro o plata que se acuñe en estos Estados será del peso y ley que le designaba el gobierno español, sin que en este punto haya en modo alguno menor diferencia.
 3. En el anverso de las monedas de plata que se acuñen en lo sucesivo aparecerá figurada al natural una cordillera de cinco volcanes y al lado derecho un sol comenzando por descubrirse por detrás de la misma cordillera. La leyenda circular será “República del Centro de América” y entre el principio y el fin de ella estará indicado en número en arábigos el año de acuñación.
 4. El grabado del reverso presentará un árbol como emblema de la libertad. A los lados del tronco del árbol se colocarán el número y cifra que denoten el valor de cada pieza. En la inscripción “Libre Cresca Fecundo”; y al pie de las letras iniciales de los nombres del ensayador, del lugar donde hubiere verificado la amonedación y los números que indiquen la ley de la plata o del oro según sea la moneda.
 5. En las piezas menores de reales y medios, el grabado del anverso presentará tres volcanes solamente; y en las demás será conforme a lo dispuesto en los artículos precedentes.
 6. En los cuartillos no se grabará inscripción alguna. El símbolo del anverso se reducirá a lo que previene el artículo anterior, y del reverso al emblema del árbol, a la inicial del nombre del lugar en que se acuñen y número que denote su valor.
 7. La moneda de oro se diferenciará por el cordoncillo y por el sitio en que aparece el sol, que será al medio, en el anverso. *Ibíd.*, Págs. 14-16.

³⁹⁶ *Ibíd.*, Pág. 18.

En síntesis, se ve que a través de las monedas, los federalistas también asumieron los emblemas que otorgarían una nueva identidad a la incipiente República Federal de Centroamérica. No obstante, los esfuerzos por crear un gobierno estable prontamente se vieron desvanecidos con el advenimiento de la guerra civil, por lo tanto, el ensayo de la Federación (1824-1839) fue tambaleante, pues la región se vio inmersa en constantes guerras civiles y presiones de las potencias extranjeras, especialmente por parte de Inglaterra.

Más allá de la formalidad, que quedaría plasmada en la Constitución de 1824, las continuas tensiones entre el federalismo y centralismo y entre el gobierno regional y los gobiernos estatales, determinaron el devenir trágico de la nación centroamericana. Así, la República Federal de Centroamérica, comandada en sus años centrales (1830-1838) por el hondureño Francisco Morazán, finalmente se disolvió en 1839, cuando cada uno de los Estados que la conformaban decidieron constituirse en entidades independientes y soberanas.

Entre 1838 y 1839, todos los Estados centroamericanos convocaron Asambleas Constituyentes para que revisaran las Constituciones estatales emitidas entre 1825 y 1826. El primer Estado en hacerlo fue Nicaragua, donde el conflicto entre las ciudades de León y Granada durante el lustro anterior había provocado la necesidad de una recomposición del orden estatal. En abril de 1838 se estableció en Chinandega la nueva Asamblea Constituyente, la que decretó el 30 del mismo mes que Nicaragua era un Estado libre, soberano e independiente. El precedente dado por Nicaragua llevó a que el mismo Congreso Federal decidiera, en mayo del mismo año, que cada Estado era libre de organizarse como mejor le pareciera, siempre que mantuviera el principio republicano y representativo, dando pie a que los otros Estados comenzaran procesos de reforma parecidos.

Por ejemplo, para el mes de mayo de 1838, poco después del golpe de estado que instauró en el poder a Braulio Carrillo de forma vitalicia, se instaló en Costa Rica una Asamblea Constituyente que declaró en noviembre el *status* de libre, soberano e independiente para dicho Estado. Por su parte, Guatemala y El Salvador consumaron su separación del proyecto federal en 1839 y 1840 respectivamente. En Honduras, por su parte, la Asamblea Constituyente, reunida en Comayagua decretó

el 30 de octubre de 1838 una resolución semejante, declarando por ende que el Estado de Honduras era libre y soberano respecto a la Federación y además, llamando a la promulgación de una nueva Constitución, la cual se aprobó en 1839, siendo la primera carta magna del país como Estado libre. De esta forma, 1838 marca entonces el inicio de Honduras como país unitario y soberano.

Con la disolución de la Federación, los Estados centroamericanos proclamaron su *status* de “Repúblicas”, siendo Guatemala la primera en adjudicarse esa denominación en 1847 y la última en hacerlo, ya muy tardíamente, fue Honduras en 1865.

En efecto, durante el gobierno de José María Medina (1863-1872), tradicionalmente identificado en la historiografía hondureña como un presidente conservador, el país se asignó categoría de “República”, por medio de un decreto consignado en la Constitución de ese año, si bien ya en mayo de 1862 la Cámara de Diputados había emitido un decreto, según el cual en adelante se reconocería el Estado de Honduras como “República de Honduras”³⁹⁷.

En el ínterin, Honduras siguió manteniendo algunos símbolos como el Escudo y la Bandera Federal, así como también continuó acuñando monedas provisionales con los mismos atributos de ese periodo, pese a que también es cierto que se acuñaron algunas monedas de cobre en 1862 -tras el primer decreto de proclamación de “república”-, conocidas como “*Coquimbos*”, en las cuales, en el anverso, se sustituía el escudo de armas de la antigua Federación Centroamericana por el Escudo de Honduras, compuesto por un triángulo equilátero en cuya base aparece un volcán entre dos castillos sobre los cuales se levanta un arco iris que cubre el gorro de la libertad esparciendo luz. En el reverso se mantuvo el grabado del árbol de ceiba y la leyenda “*Libre Crezca Fecundo*” utilizado por las monedas de la Federación. Curiosamente, en el anverso se mantuvo la leyenda “*Moneda Provisional del Estado*”

³⁹⁷ Sobre la oficialización del nombre de “**República de Honduras**” por parte del Estado, véase entre otros: Yankelevich, Pablo, *Honduras*, México DF, Alianza Editorial Mexicana, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Serie: América Latina. Una Historia Breve, 1ª edición, 1988, Pág. 101; D’Ans, Marcel, *Honduras. Difícil emergencia...* Op. cit., Pág. 142; Taracena Arriola, Arturo, “Nación y república”... Op. cit., Pág. 56 y Castillo Flores, Arturo, *Historia de la moneda...* Op. cit., Pág. 119.

de Honduras”, aún cuando estaba de por medio el *status* republicano. No fue sino hasta 1869 en que se emitieron monedas de níquel en las cuales se consigna en el anverso la leyenda “*República de Honduras*” por vez primera y en las que el árbol de ceiba se sustituye por el valor en medio de una corona de ramas³⁹⁸.

Lo interesante de este proceso es que -más allá de las complicaciones y obstáculos en la evolución de la conformación nacional-, lo cierto es que los primeros esfuerzos en la marcha hacia la construcción de la nación se dieron con la República Federal, pues ella legó además de los símbolos, también el ideal republicano. Tras su desintegración, cada uno de los Estados centroamericanos se insertó en una vorágine política y social -con excepción relativa de Costa Rica- que se vio superada hasta el último cuarto del siglo XIX, con la instauración de las Reformas Liberales, periodo que es considerado como el de la consolidación del Estado-nación en la región, sin embargo, hay que reconocer que en Honduras, precisamente en el gobierno del ya mencionado Medina, se dieron algunos pasos para afianzar la hasta entonces débil e inconsistente “nación hondureña”.

Justamente, fue en el régimen de Medina cuando se creó en Honduras el escudo y la bandera nacionales; respecto al escudo, lo que se determinó fue aplicar algunas modificaciones al que se había creado en 1825, así, se sustituyó el gorro frigio por un sol naciente y la leyenda decía ahora: “*República de Honduras, Libre, Soberana e Independiente, 15 de Septiembre de 1821*”.

ILUSTRACIÓN 3



³⁹⁸ Chacón Hidalgo, Benito, “La P

Escudo Nacional de Honduras.

Este símbolo nacional despliega una enorme carga simbólica, tendente a mostrar la riqueza natural del país, como las minas, los bosques, los mares, pero a la vez, denota la presencia de los ideales republicanos derivados de la Independencia, como el triángulo equilátero, que recuerda los principios de igualdad, libertad y fraternidad.

El actual escudo³⁹⁹ obtuvo su aprobación final el 10 de enero de 1935, mediante el decreto N° 16, artículo 141 del Soberano Congreso Nacional, y es bastante evidente que en el decreto se dejaba traslucir la dimensión geográfica del país como imaginario en el que se intentaba plasmar -frente a la secular pobreza económica del país- la naturaleza pródiga y ubérrima como factor de futuro progreso económico⁴⁰⁰.

Por su parte, la bandera también está influenciada por la que encarnaba a la Federación, pero se introdujeron reformas de enorme contenido simbólico. La nueva insignia quedó aprobada por el decreto N° 7, del 16 de febrero de 1866, que estableció lo siguiente:

³⁹⁹ De forma resumida, el simbolismo del escudo de Honduras es el siguiente: **a) el triángulo equilátero:** simboliza la justicia e igualdad de los ciudadanos hondureños. La suma de los tres lados remite a los tres conceptos de “Dios, Unión y Libertad” y a los tres derechos fundamentales: “Libertad, Igualdad y Fraternidad”; **b) el volcán:** además de recordar la geografía del territorio hondureño, también remonta al recuerdo de la pertenencia a la República Federal; **c) los dos castillos:** representa la solidez de los muros que usaron los antepasados para defender la soberanía; **d) el arco iris:** la vistosidad de sus colores es un llamado para reforzar y mantener la libertad; **e) el sol naciente:** simboliza el triunfo de la luz sobre las tinieblas de la esclavitud y la ignorancia; **f) los cuernos de la abundancia:** representa la abundancia de la flora tropical; **g) el lazo:** es símbolo de los lazos de unidad de la familia hondureña; **h) la aljaba y las flechas:** representa la nacionalidad de la raza indígena y su valor aguerrido en defensa de la soberanía; **i) los dos mares:** es una alusión a los Océanos Pacífico y Atlántico que besan las costas hondureñas; **j) la cordillera de montañas:** representa la geografía nacional y la riqueza de sus recursos; **k) los tres árboles de roble y los tres de pino:** simbolizan la riqueza forestal; **l) las bocaminas:** aluden a la riqueza minera del país; **m) las herramientas:** representan la ocupación laboral de los hondureños en la agricultura y la industria y **n) el óvalo y la leyenda:** recuerda la condición política de Honduras como Estado libre.

⁴⁰⁰ El decreto de creación del Escudo nacional reza literalmente: “ **Decreto N° 16. El Congreso Nacional:** Con vista de la excitativa de la Secretaría de Estado en el Despacho de Relaciones Exteriores para que se provea la uniformidad del Escudo que deben usar los Consulados y Legaciones de la República, y

Considerando: que conviene establecer la uniformidad indicada, no solo para Consulados y Legaciones, sino para todos los usos, de modo claro y general,

Artículo N° 1.- El Escudo que debe usarse, es un triángulo equilátero. En su base hay un volcán entre dos castillos, sobre un terreno que figure bañado por ambos mares. En torno de él, un óvalo que contiene letras de oro: República de Honduras, libre, Soberana e Independiente, 15 de Septiembre de 1821. En la parte superior del óvalo aparece una aljaba llena de flechas de la que penden cuernos de la abundancia unidos por un lazo, descansando sobre una cordillera de montañas, en la que descuellan tres árboles de roble a la derecha y tres de pino a la izquierda; y en distribución conveniente, las minas, una barra, un barreno, una cuña, una almadana y un martillo.

Dado en Tegucigalpa, en el salón de sesiones del Congreso Nacional, el 10 de enero de 1935. **Antonio C. Rivera Presidente del Congreso Nacional**”.

El pabellón de la República de Honduras llevará como el de la antigua Federación Centroamericana, dos fajas azules y una blanca en el medio, colocadas horizontalmente; y, además **un grupo de estrellas azules de cinco ángulos** salientes, en el centro del campo blanco. Esas fajas del pabellón serán de tres a cuatro varas de longitud y de nueve pulgadas de latitud⁴⁰¹.

De hecho, la representación de las cinco estrellas hace referencia claramente a la unión de las cinco naciones centroamericanas que un día formaron la República Federal. De este modo, Honduras, cuando “imagina” su bandera, muestra su disposición unionista, lo cual fue una constante en el devenir histórico del país hasta bien entrado el siglo XX.

Posteriormente, a comienzos del siglo XX, el Estado comenzó la “ritualización” del culto a la bandera, cuando por acuerdo del 10 de septiembre de 1923, el entonces Ministro de Educación dispuso que en “ *todos los centros de enseñanza de la república se lleve a cabo la Jura de la bandera, el 15 de septiembre de cada año, debiendo la solemnidad verificarse por los alumnos de dichos centros, pronunciando las siguientes palabras: ‘Prometemos por nuestro honor enaltecer la bandera que simboliza el alma de la patria’*”⁴⁰².

Desde esa fecha la bandera hondureña se mantuvo sin modificaciones hasta que una nueva reglamentación promulgada mediante el decreto N° 29 del 18 de enero de 1949 formuló algunas reformas, particularmente la referente a la del color, fijándose el azul turquesa; finalmente, la reforma definitiva se dio hasta el gobierno militar de Oswaldo López Arellano (1963-1971), exactamente estipulada en la Constitución Nacional del 3 de junio de 1965, la que en su artículo 11 establecía que: “ *La bandera de Honduras es un símbolo nacional. Constará de tres franjas iguales y horizontales, la superior e inferior, de color azul turquesa y la del centro blanco. Llevará en medio cinco estrellas de cinco ángulos salientes del mismo color azul, formando con cuatro de ellas un cuadrilongo paralelo a las franjas, en el centro del*

⁴⁰¹ Ferro, Carlos, *Las banderas centroamericanas...* Op. cit., Pág. 84.

⁴⁰² *Ibíd.*, Pág. 84.

*cual estará colocada la restante. El ancho del conjunto de las tres franjas deberá ser contenido dos veces en el largo*⁴⁰³.

Por otro lado, el gobierno de Medina igualmente aplicó otras medidas importantes en la realización de la configuración de la nación, como por ejemplo -amén de promulgar la Constitución de 1865 y designar al país como una “República”-, poner en vigor leyes de enseñanza primaria, de policía rural, de hacienda y justicia. Luego, en 1869, se puso a funcionar un puesto marítimo, Puerto Cortés, durante la colonia llamado Puerto Caballos. También, se promocionaron algunas actividades económicas destinadas a la exportación, como los cultivos de tabaco, añil y el café; se apoyó la construcción del ferrocarril interoceánico, y en un intento por colonizar la costa norte, se propiciaron proyectos de inmigración con colonos del sur de Estados Unidos⁴⁰⁴.

No obstante, fue durante el proceso de la Reforma Liberal (1876-1900), iniciada por Marco Aurelio Soto y su primo Ramón Rosa, que se reforzaron los cimientos de la construcción del Estado-nación en Honduras. Como se recordará, el objetivo fundamental de dichas Reformas Liberales era la modernización de las estructuras económicas y sociales con vistas a facilitar el desarrollo de las economías de exportación, atrayendo los capitales extranjeros y asegurando una cierta estabilidad política e institucional. Pero también, los reformistas calculaban que con las transformaciones introducidas, se podría por fin consolidar el Estado-nación hondureño.

En efecto, el gobierno de Soto, en principio, aseguró un periodo de estabilidad política, que perduró por lo menos hasta comienzos del siglo XX. Para ello se valió de la organización -por primera vez en la historia del país-, de un ejército relativamente profesional. La anarquía que había reinado en Honduras entre la disolución de la federación y el advenimiento de la reforma, fue percibida por los liberales como una de las principales causas del atraso material de la nación, por ello, se organizó un ejército profesional al servicio del Estado. Se estableció el

⁴⁰³ Ibíd., Pág. 86.

⁴⁰⁴ Yankelevich, Pablo, *Honduras...* Op. cit., Págs. 101-102.

servicio militar obligatorio en 1878 y ya para 1879 se calculaba en cerca de 20,000 milicianos. Gran parte del éxito en la constitución de un ejército nacional se debió a la contratación de los generales y héroes cubanos Máximo Gómez y Antonio Maceo⁴⁰⁵.

En el plano institucional y jurídico, un paso fundamental en la reforma fue la aprobación de la Constitución de 1880, de claro signo liberal, así como la renovación de toda la antigua legislación, que fue planteada como una tarea prioritaria. La legislación vigente en el país para ese tiempo, en su mayor parte estaba compuesta por anticuadas leyes españolas provenientes de la colonia, las cuales eran incompatibles con las reformas sugeridas por Soto y Rosa. De esa forma, el Gobierno de Soto dictó los códigos Civil, Penal, de Comercio, de Minería, de Procedimientos, de Aduanas y una ley de Tribunales, todos de inspiración liberal. Con la reestructuración efectiva de las leyes obsoletas existentes para ese entonces, los reformadores liberales crearon el marco jurídico tendente a modernizar la arcaica estructura estatal de Honduras⁴⁰⁶.

Con respecto a la “imaginación de la nación”, ya vimos antes que el principal ideólogo del régimen, Ramón Rosa, estaba convencido que cada uno de los Estados centroamericanos constituían cada cual una nación, pero él era partidario de restituir a mediano o largo plazo a la “República Federal de Centroamérica”. Entre tanto, se tenían que institucionalizar una serie de símbolos y representaciones que fueran internalizados por el pueblo de manera colectiva para que coadyuvaran a fortalecer la identidad nacional.

Una de las primeras tareas de los reformistas fue la de encomendar la redacción de un libro de texto de **“Historia de Honduras”**, pues el país carecía de una “historia nacional”, con lo cual, era difícil que el pueblo se sintiera identificado con “su pasado”. De este modo, el presbítero Ramón Antonio Vallejo, a petición del gobierno

⁴⁰⁵ Posas, Mario y Del Cid, Rafael, *La construcción del sector público y del Estado...* Op. cit., Pág. 27.

⁴⁰⁶ D`Ans, André Marcel, *Honduras: Difícil emergencia de una nación...* Op. cit., Pág. 171.

de Soto, escribió y publicó su famosa obra “*Historia social y política de Honduras*” en 1882, con lo que el país pudo disponer por primera vez de una historia nacional⁴⁰⁷.

De hecho, el mismo Ramón Rosa fue el autor de la presentación de la obra, y en las páginas introductorias del libro de Vallejo, anotó la trascendencia de la publicación del primer libro de historia hondureña, advirtiendo que el significado del mismo constituía una especie de radiografía o retrato moral de la nación:

Por vez primera se escribe una obra en que se relatan y aprecian los acontecimientos que, desde los tiempos cercanos á la independencia y hasta nuestros días, forman el vasto conjunto que constituye la historia social y política de Honduras... Débese en obra importante á la iniciativa del gobierno de la República, que acordó su redacción; y débese el desempeño de trabajo tan ímprobo al Señor Presbítero Licenciado Don Ramón Antonio Vallejo, quien superando dificultades sin número, ha reunido y ordenado los materiales dispersos de la Historia de Honduras, y se ha aprovechado de ellos para hacer, en la obra que hoy ve la luz pública, una exposición histórica, por orden cronológico de los sucesos prósperos ó adversos que, en lo social y político, marcan, por así decirlo, la fisonomía moral de la nación hondureña⁴⁰⁸.

El éxito de la publicación de la obra de Vallejo radicó también en la feliz decisión del gobierno de Soto de crear el “**Archivo y la Biblioteca Nacional**” mediante decreto del 5 de marzo de 1880, nombrándose en la dirección al mismo Vallejo. Este hecho marcó el inicio de la investigación histórica en el país, además de la apropiación, por parte del Estado, de la responsabilidad de rescatar, organizar y conservar el legado documental que atesora la historia de la nación⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ Cfr. Vallejo, Ramón Antonio, *Compendio de la historia social y política de Honduras*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1882. (BNM).

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, Pág. 13.

⁴⁰⁹ Sobre la fundación del “Archivo y Biblioteca Nacional de Honduras”, puede consultarse por ejemplo: Rivas Fernández, José Bernal, “La creación del Archivo Nacional en la formación de la identidad nacional: los casos de Honduras y Costa Rica”, En: Enríquez Solano, Francisco (Compilador), *Fin de siglo XIX e identidad nacional en México y Centroamérica*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 2000, Págs. 389-399.

Ramón Rosa justificó ardorosamente la creación del Archivo Nacional, pues aducía que la falta del conocimiento histórico en el país contribuía a la insuficiencia de identidad en la población; así, argumentaba que “ [...] *un pueblo sin archivo, sin historia, sin tradiciones no puede tener un carácter que lo distinga, que lo haga representar un papel honroso en las magníficas evoluciones del progreso... no se extrañe que... este país haya estado a punto de perder hasta el último rasgo de su carácter nacional pues no ha tenido historia*”⁴¹⁰.

El historiador Steven Palmer señala que la fundación de los Archivos Nacionales centroamericanos en las postrimerías del siglo XIX, fue un recurso utilizado “ *por los intelectuales y políticos liberales para disponer de las fuentes necesarias para representar una antigua comunidad política*”⁴¹¹ que extendía el pasado compartido hasta la época de Cristóbal Colón y los conquistadores españoles. Este dato es sugestivo, porque como se verá en otro capítulo, la tradición historiográfica centroamericana nacida a fines del siglo XIX recreó el mito de que la “historia” de los países de la región había arrancado en 1492 con la llegada de los españoles a América, obviando de esa manera el esplendoroso pasado histórico de los indígenas -especialmente el referido a los mayas-, así como la participación de los negros en los anales históricos del istmo. Con ello, se empezó a fraguar una “historia” protagonizada por élites blancas o mestizas, las que tenían la “obligación” de “civilizar” e “incorporar” a la nación homogénea a los grupos que consideraban “incultos e incivilizados”, es decir, a los indígenas y negros. De ese modo, se inició una larga tradición que subordinó el pasado prehispánico al legado histórico colonial.

En todo caso, lo cierto es que la creación de los Archivos Nacionales -otra de las herencias culturales de la Revolución Francesa-, tuvieron una extendida difusión en Europa y América durante el siglo XIX, y fue considerado como un instrumento de conformación nacional. La identidad compartida, sumergida en el pasado, se podía estudiar a través de los documentos, y ellos residían, como no, en los archivos; de esa forma, las versiones de la historia que comenzaron a aparecer con los archivos,

⁴¹⁰ Cfr. Rosa, Ramón, *Oro de Honduras...* Op. cit., Pág. 191.

⁴¹¹ Palmer, Steven, “Sociedad anónima, cultura oficial: inventando la nación en Costa Rica. 1848-1900”, En: Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven (Editores), *Héroes al gusto y libros de modas. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*, San José de Costa Rica, Editorial Porvenir, 1992, Pág. 188.

contribuyeron a que los ciudadanos interiorizaran el pasado y con ello el concepto de nación⁴¹².

Con la reforma, en el plano educativo también se lograron significativos avances, quizás los más relevantes durante todo el siglo XIX. Desde un principio, el nuevo gobierno se abocó a la tarea de promover la educación. Diversas Disposiciones y Reglamentos fueron dando estructura al nuevo sistema educativo, hasta que en 1881 tomó forma concreta a través del “Código de Instrucción Pública”. En él se instituyó de manera coherente la enseñanza primaria, secundaria y universitaria. En los tres niveles, la enseñanza se proclamó como laica, y para el primero, sería obligatoria y gratuita. De esta forma, la separación entre Iglesia y Estado -estipulada en la Constitución de 1880- quedó establecida y desde entonces, el Estado asumió la responsabilidad de impartir conocimientos. Esto es fundamental, puesto que a partir de ese momento, se fueron formando una serie de intelectuales que fueron la generación que se encargó de continuar -a principios del siglo XX- la lenta y tortuosa conformación de la nación en Honduras.

Rápidamente, se empezaron a materializar algunos logros destacados en el campo educativo. En 1877, fueron abiertos 274 planteles que atendieron a 9,124 niños y niñas. Un año más tarde, se contabilizaban 309 escuelas en todo el país, con 10,978 alumnos. Asimismo, se llegaron a constituir 55 escuelas para niñas que atendieron a 2,098 alumnas. Los resultados fueron hasta cierto punto alentadores, pero dada la magnitud de las necesidades escolares, el esfuerzo gubernamental todavía era insuficiente; por ejemplo, en 1881 se efectuó el primer “Censo Nacional”, el cual arrojó una cifra de 370,289 habitantes; según el padrón, cerca de la mitad de los habitantes era menor de 15 años, es decir que la población en edad escolar rondaba las 63,344 personas, y como se vio arriba, la oferta educativa apenas oscilaba en unos 10,000 alumnos, con lo cual, habían cerca de 50,000 niños que quedaban excluidos de la enseñanza. De todas maneras, lo cierto es que con la reforma, se sentaron las bases del sistema educativo moderno en Honduras⁴¹³.

⁴¹² Rivas Fernández, José Bernal, “La creación del Archivo Nacional”... Op. cit., Págs. 390-391.

⁴¹³ Yankelevich, Pablo, *Honduras*... Op. cit., Pág. 165.

Por su parte, los estudios secundarios, que prácticamente apenas existían antes de la reforma -ya que en la mayoría de los casos bajo ese nombre se impartían solo nociones de filosofía escolástica y ciertos conocimientos de matemáticas-, fue transformada completamente cuando se fundó en Tegucigalpa “El Colegio Nacional de Enseñanza Secundaria” en 1878. Con la incorporación de asignaturas modernas como gramática española, geografía, historia, literatura, ciencias naturales, física, matemáticas e idiomas, se esperaba dar una sólida formación a los jóvenes, sobre todo de cara a su ingreso a la universidad.

Sin embargo, en el plano educativo, la pretensión más ambiciosa fue impulsar y modernizar la educación universitaria. En este sentido, el logro más sonado de la reforma fue la reapertura de la “Universidad Central”, en 1882, en la que se empezó a cultivar el sistema positivista, el cual tenía énfasis en la formación de cuadros técnicos y científicos. La rectoría de la universidad fue encomendada al Dr. Adolfo Zúniga, un cercano colaborador del régimen y uno de los liberales más reconocidos y emblemáticos de fines del siglo XIX. Una vez nombrado Zúniga en la máxima casa de estudios, la universidad se dividió en facultades, formándose las de Jurisprudencia, Ciencias Políticas, Medicina y Cirugía y la de Ciencias. La nueva organización universitaria estableció que al término de los estudios se otorgarían los títulos de licenciado y también quedó reglamentado el sistema para la obtención de doctorados⁴¹⁴.

Gran parte del éxito que tuvo la reforma en el campo educativo se debió al apoyo que otorgaron varios intelectuales hondureños y extranjeros al proyecto reformista. Entre esos intelectuales, vale la pena añadir -a los ya conocidos nombres de Ramón Rosa, Ramón Antonio Vallejo y Adolfo Zúniga-, a Carlos Alberto Uclés. En cuanto a los intelectuales extranjeros, el Gobierno de Soto solicitó los servicios del famoso poeta cubano José Joaquín Palma y de manera indirecta, el también cubano José Martí apoyó la labor de la Reforma Liberal escribiendo artículos en el periódico nacional “*La República*”.

⁴¹⁴ Ibíd., Pág. 167.

Otros cambios que favorecieron el afianzamiento del Estado-nación durante la Reforma Liberal fueron la creación del “**Correo Nacional**”, en el cual se nombró como director al cubano Tomás Estrada Palma, a la postre primer presidente de Cuba; este hecho fue muy trascendental, pues con ello se integró al país a la red mundial de comunicaciones; se emitieron las primeras estampillas y Honduras se adhirió además a la Unión Postal Internacional (UPI). Igualmente, se formó la “**Dirección General de Estadísticas**”, organizada en 1880 para sustituir a los registros parroquiales; ésta dirección fue puesta en manos del ya citado Ramón Antonio Vallejo, quien editó el primer “**Anuario Estadístico de Honduras**”, sobre la base del primer Censo Nacional, realizado en 1881⁴¹⁵.

La realización del Censo de 1881 fue de vital importancia en el proceso de “imaginación de la nación” llevado a cabo por los reformistas hondureños. Si bien es cierto que ya desde el periodo colonial se habían levantado censos en Honduras, el de 1881 se ejecuta con los fundamentos del positivismo. En este caso, como apunta Benedict Anderson acerca de la importancia de los censos, éstos aportan -además de la simple cuantificación de la población- una enumeración de las poblaciones que se dominan, pero también, el poder detectar las listas de aquellos a los que se les podían fijar impuestos y la conscripción militar, es decir, los Censos a fin de cuentas establecían las listas del fisco y del reclutamiento, tan importante para mantener el orden interno y la defensa de la soberanía⁴¹⁶.

Asimismo, el Censo de 1881 -que arrojó un cómputo total de 370,289 personas-, intentaba contar minuciosamente los objetos de su imaginación nacional, y guiado por su mapa imaginario, sirvió de base para reorganizar las nuevas burocracias educativas, jurídicas, de salubridad, de policía y de inmigración, que ya para entonces era un tema central dentro de los intentos reformistas por impulsar el progreso y el desarrollo.

⁴¹⁵ Cfr. D`Ans, André Marcel, *Honduras. Difícil emergencia de una nación...* Op. cit., Págs. 167-168 y; Vallejo, Ramón Antonio, *Primer Anuario Estadístico*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1893.

⁴¹⁶ Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas...* Op. cit., Pág. 237.

Adicionalmente, se reorganizó la “**Tipografía Nacional**”, para lo cual se contrató al impresor de origen español Ramiro Fernández Robles, quien desplegó además una labor de capacitación con estudiantes interesados en el oficio seleccionados por el Estado; así, se produjo toda una generación de impresores hondureños. A la vez, empezó a tomar impulso la publicación de libros, folletos, revistas y periódicos en un grado que anteriormente no había conocido el país. Fue de hecho en este periodo cuando se fundó el primer periódico de Honduras fuera del “*Diario Oficial La Gaceta*”, denominado diario “*La Paz*”, publicado por el grupo liberal de Soto y Rosa⁴¹⁷.

Otra tarea importante en la evolución de la construcción nacional acometida por la reforma fue el establecimiento de relaciones diplomáticas con otras naciones del mundo, lo que posibilitó el reconocimiento del país como Estado-nación soberano. Ya desde unas décadas atrás, Estados Unidos, Francia e Inglaterra habían reconocido la independencia de Honduras; España lo hizo en 1863, pero durante la Reforma Liberal, el país estableció relaciones internacionales con una gran cantidad de países de todo el globo terráqueo.

Efectivamente, la Reforma Liberal instituyó relaciones, entre otros países, con Perú, donde se nombró a Domingo Vásquez como Ministro residente; también con Ecuador, que comisionó como cónsul en Honduras a Nicanor Rendón; con Francia, que nombró al señor Santiago Augusto Le Brun como cónsul en Honduras; por su parte, el 27 de abril de 1882 se nombró a Guillermo Binney como cónsul general de Honduras en Londres, Inglaterra. Ya en 1883, se establecieron relaciones con Rusia, Suecia, Noruega, Rumania y Serbia⁴¹⁸. Ese mismo año, Estados Unidos nombró un Representante como Ministro residente por primera vez, acto que llenó de emoción al entonces Ministro de Relaciones Exteriores hondureño, Ramón Rosa, quien

⁴¹⁷ Pérez Brignoli, Héctor y Cardoso, Ciro, *Centroamérica y la economía Occidental*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1977, Pág. 313.

⁴¹⁸ Oqueli, Ramón, *Honduras, estampa de la espera. Sucesos públicos y vida cotidiana*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección José Trinidad Reyes, N° 3, 1997, Págs. 113, 132, 136, 145, 203, 276 y 349.

apuntó que: “*Debe satisfacernos que la nación modelo de América tenga un Agente de primer orden, acreditado ante nuestro Gobierno*”⁴¹⁹.

Sin embargo, uno de los espacios en los que tuvo mayor conquista la Reforma Liberal en su proceso de conformación nacional fue en el campo de la “**estatuaria**”. En efecto, fue en esta época cuando se institucionalizó el “panteón de los héroes nacionales”. Los reformadores tomaron como arquetipo de “héroe” la figura del general Francisco Morazán. De hecho, ellos eran conscientes, especialmente Ramón Rosa, de que la Reforma era una empresa que encarnaba la continuidad del proyecto federalista; así, concebían que la epopeya morazánica -interrumpida con el triunfo de los conservadores en 1839- renacía con las revoluciones liberales acaecidas a partir del último cuarto del siglo XIX; en otras palabras, “imaginaban” que el proyecto inacabado de la Federación -es decir, la consolidación de la nación-, sería consumado mediante la labor transformadora de las Reformas Liberales.

De esa forma, el régimen de Soto mandó fabricar en Europa una serie de estatuas de los héroes y próceres destacados de la etapa independentista, así como de otros personajes sobresalientes en el ámbito cultural e intelectual de los primeros años de la configuración del Estado-nación hondureño. La elaboración de las estatuas quedó aprobada según un decreto del 27 de agosto de 1882. A tal efecto, se suscribió una contrata entre Ramón Rosa, representante del gobierno, y el ingeniero de origen italiano Francisco Durini el 29 de julio del mismo año. La estatua encomendada más importante fue desde luego la de Francisco Morazán, que fuealzada en ceremonia especial el día 30 de noviembre de 1883 en el sitio que anteriormente se denominaba como “Plaza de Armas” en el mero corazón de Tegucigalpa, la nueva capital. Con la erección del monumento al héroe unionista, el parque se conoció desde entonces como “Plaza Morazán” hasta mediados del siglo XX, tiempo desde el cual se empezó a llamar simplemente como “Parque Central”⁴²⁰.

⁴¹⁹ *Ibíd.*, Pág. 145.

⁴²⁰ Para más información sobre la contrata emitida por el gobierno de Marco Aurelio Soto para construir las estatuas de Morazán y Valle, así como los bustos de Cabañas y el Padre Reyes, puede verse: Diario Oficial La Gaceta, Suplemento al Número 174, *Contrata celebrada por el Supremo Gobierno para que se coloquen en esta capital las estatuas de Francisco Morazán, y de José Cecilio del Valle, y los bustos de José Trinidad Cabañas, y de José Trinidad Reyes*, Tegucigalpa, 27 de agosto de 1882. (ANH).

Curiosamente, durante el siglo XX, apareció una leyenda según la cual, dicha estatua no era la de Morazán, sino -de acuerdo a algunos detractores-, la del Mariscal francés Ney; de hecho, el colombiano Gabriel García Márquez, en su discurso de aceptación del Premio Nobel en 1982, señaló -haciéndose eco de la leyenda-, que “ [...] *el monumento al general Francisco Morazán, erigido en la plaza mayor de Tegucigalpa, es en realidad una estatua del mariscal Ney comprada en París en un depósito de esculturas usadas*”⁴²¹. Del mismo modo, el uruguayo Eduardo Galeano, en su ya mítico libro “*Las venas abiertas de América Latina*”, tomando como fuente a García Márquez, repite la misma historia de la supuesta falsa identidad de la estatua al héroe unionista⁴²².

Lo cierto es que la estatua referida sí es la del general Morazán, como demostró en un documentado estudio el diplomático hondureño Rafael Leiva Vivas; él encontró en París documentación que acreditaba la autenticidad de la estatua, relatando que el contratista, Francisco Durini, a su vez, había encargado la elaboración de la estatua al escultor francés Leopold Morice, el cual fundió la pieza en los talleres de “Thiebaut Frères”. La fabricación quedó registrada en el Archivo Nacional de París -según el documento- en la sección “*Estatuas Ejecutadas para el Extranjero*”, con la signatura F12-5283⁴²³.

Desde entonces, Morazán se convirtió en el prócer hondureño más “ritualizado” en los espacios públicos de las principales ciudades del país, pues existen estatuas o bustos suyos en otras ciudades como San Pedro Sula, La Ceiba, Amapala, Choluteca, Santa Bárbara, Santa Rosa de Copán y Trujillo entre otras; se podría decir a la vez que es el centroamericano que ostenta mayor cantidad de efigies alrededor del mundo, ya que existen iconografías de él en todas las capitales de

⁴²¹ Conferencia de Gabriel García Márquez, al recibir en Estocolmo el Premio Nobel de Literatura en 1982.

⁴²² Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo XXI Editores, 3ª edición, 1982, Pág. 432.

⁴²³ Véase: Leiva Vivas, Rafael, *Francisco Morazán y sus relaciones con Francia*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Homenajes, N° 3, 1ª edición, 1988, Pág. 136.

Centroamérica, así como en otras ciudades del resto del mundo como New Orleans, Caracas, Santiago de Chile, México DF y Madrid⁴²⁴.

También, el gobierno ordenó esculpir una estatua de José Cecilio del Valle, mediante el mismo decreto del 27 de agosto de 1882, la cual fue situada solemnemente en la “Plaza de San Francisco”, en el parque que hoy lleva su nombre en el centro de Tegucigalpa⁴²⁵.

Por otra parte, también se comisionó la confección de otras estatuas, como la de Dionisio de Herrera⁴²⁶, el primer Jefe de Estado de Honduras (1824-1827), mentor de Morazán y baluarte de la primera generación liberal hondureña; el busto fue instalado en el Parque que hoy lleva su nombre, frente al Teatro Nacional de Tegucigalpa. Asimismo, se esculpieron los bustos en mármol de Carrara del presidente José Trinidad Cabañas y del presbítero José Trinidad Reyes, fundador de la Universidad hondureña. Ambos bustos fueron colocados en la “Plaza de la Merced”. Al pie de la efigie de Cabañas se lee una inscripción que reza: *“Al heróico soldado de la unión de Centro América. Al guerrero modelo de valor, constancia, de honradez, y de lealtad”*; por su parte, en el pedestal del padre Reyes resaltan dos leyendas que dicen: *“Al más ilustre iniciador de la Ilustración pública”, “Al profundo filósofo de la naturaleza. Al sacerdote que ejerció un alto ministerio de paz, mansedumbre y caridad”*. Todavía después, en el año de 1923, el 28 de mayo, con

⁴²⁴ Acerca de la representación de Morazán en estatuas y otros medios consúltase: Jérez Alvarado, Rafael, *Monumentos y elogios al General Morazán*, Tegucigalpa, 1986, S/N, Pág. 141.

⁴²⁵ Al igual que Morazán, Valle quedó immortalizado en el calendario cívico hondureño establecido durante la Reforma Liberal. Hoy en día, el Palacio Presidencial, una universidad y un sinnúmero de escuelas y colegios a lo largo y ancho del país, llevan el nombre del sabio Valle y además, el día 22 de noviembre, fecha de su natalicio, es día de fiesta nacional en la que se entregan los Premios Nacionales de Ciencia “José Cecilio del Valle”.

⁴²⁶ **José Dionisio de la Trinidad Herrera Díaz del Valle** nació en Jérez de la Choluteca, Provincia de Honduras, el 9 de octubre de 1781. Sus padres fueron don Juan Jacinto Herrera y doña Paula Díaz del Valle Izaguirre, rama por la cual era primo con José Cecilio del Valle. Fue bautizado por fray José Ginés de Mayorga el 25 de octubre de 1781. De pequeño, se trasladó con su familia a Tegucigalpa y luego se graduó de abogado en la Universidad San Carlos de Borromeo de Guatemala. Contrajo matrimonio en 1820 con doña Micaela Quesada Borjas, hermana de la madre del general Morazán, por lo tanto, se convirtió en tío político de éste.

Siendo simpatizante de la Revolución Francesa y partidario de la independencia centroamericana, actuó como protagonista de dicho evento. El último alcalde español de Tegucigalpa, don Narciso Mallol, lo nombró Secretario del Ayuntamiento el 7 de agosto de 1820. Una vez proclamada la independencia el 15 de septiembre de 1821, se adhirió a la misma, cuando el 28 del mismo mes -fecha en que llegaron a Tegucigalpa los pliegos de la independencia-, redactó un acta complementaria aceptando y ratificando la liberación. Instaurada la República Federal de Centroamérica en 1824, se convirtió en el primer Jefe de Estado de Honduras entre septiembre de ese año y mayo de 1827.

el propósito de exaltar a los hondureños y hondureñas que dedicaban su vida al estudio, el Estado acordó celebrar el 11 de junio -natalicio del Padre Reyes-, como “Día de Fiesta Nacional para los escolares”, con lo que quedó institucionalizado el 11 de junio como “Día del Estudiante”.

ILUSTRACIÓN 4



Estatua de Francisco Morazán en el Parque Central de Tegucigalpa.

Por medio de la estatuaria, los reformadores convirtieron a Morazán en el máximo héroe de la nación, y a partir de ese momento, se constituyó en un “imaginario” que pasó a ocupar los principales espacios públicos de las ciudades y pueblos hondureños, ya que además de las estatuas, existen boulevares, calles, escuelas, universidades centros culturales y otros sitios que llevan su nombre.

Toda esta parafernalia sustentada en la proliferación de la estatuaria respondía al esfuerzo centralizador que el régimen de Soto buscaba proporcionar al Estado-nación hondureño. Ya por ejemplo, Donald Olsen ha revelado que los monumentos están diseñados para proyectar temor o admiración al observador, para recordarles la antigüedad de las dinastías, la riqueza de la comunidad, la verdad de la ideología que proyectan, las victorias militares o los triunfos de las revoluciones. Por eso, las estatuas representan la riqueza y sobre todo, el poder⁴²⁷. En el caso de Centroamérica, Patricia Fumero ha estudiado la ritualización de la estatua del

⁴²⁷ Olsen, Donald, *The City as a Work of Art*. London, Paris, Vienna, Yale, University Press, 1986, Pág. 9.

costarricense Juan Santamaría en el proceso de construcción de la nación en ese país y advierte que “ [...] *la estatuaria cívica se transforma en un referente espacial y del poder al brindar una serie de valores que permiten la consagración del poder que los grupos dominantes desean proyectar*”⁴²⁸.

En todo caso, lo cierto es que la reforma aportó las bases del panteón de los héroes nacionales, encabezado por Francisco Morazán, Dionisio de Herrera, José Trinidad Cabañas y José Cecilio del Valle. Todos esos símbolos han trascendido hasta nuestros días, transmitidos de generación en generación a través del sistema educativo y más recientemente mediante los medios masivos de comunicación. También, el carácter épico o legendario quedó signado por la “ritualización” específica que se hizo de cada una de esas “imágenes”; así, por ejemplo, Morazán, Herrera y Cabañas quedaron proclamados como los “héroes” unionistas, defensores de la República Federal; Valle como el intelectual ilustrado, el “sabio” más glorioso que ha parido Honduras y al Padre Reyes se le honró como el “protector” de la cultura nacional y de la educación⁴²⁹.

En resumen, La Reforma Liberal hondureña constituyó un acontecimiento de trascendental importancia en la historia del país y sentó las bases para una modificación sustancial de las viejas estructuras heredadas del período colonial; asimismo, ejerció una influencia profunda en el ulterior desarrollo de la historia nacional. Con ella, se cimentaron los fundamentos que dieron forma más estable y centralizada al Estado-nación hondureño, tarea que fue continuada afanosamente por las generaciones políticas e intelectuales subsiguientes, sobre todo las de la primera mitad del siglo XX, tiempo durante el cual todavía se proseguía la labor de reproducir otras “imágenes” en las cuales se fuera identificando al pueblo con la nación.

⁴²⁸ Fumero, Patricia, “La celebración del Santo de la Patria: La develización de la estatua al héroe nacional costarricense, Juan Santamaría, el 15 de septiembre de 1891”, En: Enríquez Solano, Francisco (Compilador), *Fin de siglo XIX e identidad nacional en México y Centroamérica*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 2000, Págs. 405-406.

⁴²⁹ Sobre este asunto puede consultarse entre otros: Barahona, Marvin, *Evolución histórica de la identidad nacional...* Op. cit., Págs. 243 y 244 y Payne Iglesias, Elizet, “Identidad y nación: El caso de la Costa Norte”... Op cit., Pág. 99.

D) La “imaginación” de la nación en el siglo XX: invención de otras “representaciones” de la nación (el himno nacional, el árbol nacional, la flor nacional, el ave nacional, el mamífero nacional, el mapa y el museo nacional), la exaltación del discurso sobre el mestizaje (español-indígena maya) y de la “nación mestiza” y el racismo contra los negros.

Ciertamente, aún a comienzos del siglo XX, la enorme gravitación económica y política que Estados Unidos estaba asumiendo en el área centroamericana, especialmente en Honduras y Nicaragua, indujo a los gobernantes y a los intelectuales a seguir la brecha de la elaboración de nuevos símbolos que pudieran persuadir a la población en la idea de nación. Ante la ausencia, por ejemplo, de un “Himno Nacional” -pues hasta entonces se entonaba “La Granadera”, el Himno Centroamericano-, el gobierno de Manuel Bonilla, invitó en 1904, mediante un concurso, a los poetas nacionales para que escribieran una composición literaria que pudiera catalogarse como **“Himno Nacional”**. Abierto el certamen, se eligió la pieza titulada “A Honduras”, compuesta por el señor Augusto C. Coello y musicalizada por el maestro alemán residente en Tegucigalpa Carlos Hartling. No obstante, dicha composición quedó olvidada por un tiempo. Fue hasta el año de 1915, bajo el gobierno del Dr. Alberto Membreño (1915-1916), que dicha composición fue declarada como “Himno Nacional”, mediante el decreto N° 42.

El decreto en cuestión incluso señala que ordenaba la declaración del himno en vista que Honduras era el único país del área que carecía de una “marcha nacional”⁴³⁰.

⁴³⁰ El decreto reza literalmente:

Decreto N° 42
ALBERTO MEMBREÑO
Presidente Constitucional de la República de Honduras

El himno en cuestión consta de un “coro” y siete “estrofas” o “solos”, los cuales manifiestan una gran riqueza cívica e histórica. El coro es una descripción poética de la bandera y el escudo nacionales. Los solos son una explicación detallada de los acontecimientos históricos por los que atravesó el país, desde la época prehispánica, pasando por la conquista y la colonización hasta el proceso de independencia. La séptima estrofa manifiesta una gran profusión de sentimientos patrióticos, hasta tal punto de invocar al sacrificio de la propia vida de los hondureños en defensa de la bandera y la soberanía nacional.

Más tarde, el Estado-nación hondureño creó otros símbolos no menos importantes en su ciclo de reedificación nacional. En 1928, en el gobierno de Miguel Paz Baraona (1925-1928), se decretó como “Árbol Nacional” al “**Pino**” (*Pinus Oocarpa*), emitido mediante el acuerdo N° 429 del 14 de mayo de ese año; luego, durante la dictadura de Tiburcio Carías, se declaró a la “**Rosa**” como “Flor Nacional” en 1946, empero, en vista que dicha flor no era originaria del país, el régimen militar de Oswaldo López Arellano, acordó que la “Flor Nacional” sería la “**Orquídea**” de la especie “*Brassavola Digbyana*”, por medio del decreto legislativo N° 95 del 25 de noviembre de 1969.

Aún recientemente, en 1993, durante el gobierno conservador de Rafael Callejas (1990-1994), el Congreso Nacional emitió el decreto N° 39-93 del 28 de junio, en el cual se declaró a la “**Guacamaya Roja**” (*Ara Macao*) como el “Ave Nacional”; en esa misma fecha, mediante decreto N° 36-93, se designó al “**Venado Cola Blanca**” (*Odocoileus Virginianus*) como el “Mamífero Nacional” de Honduras.

CONSIDERANDO: Que de las Repúblicas de Centro América, Honduras es la única que carece de Himno Nacional reconocido en forma y **CONSIDERANDO:** Que hasta la fecha ha sido tenido como tal el compuesto por los señores Augusto C. Coello y Carlos Hartling.

**POR TANTO:
DECRETA**

ARTÍCULO ÚNICO: Declara como Himno Nacional de la República de Honduras el de la letra de Don Augusto C. Coello y música de Don Carlos Hartling.

Dado en Tegucigalpa, en el Palacio Nacional, a los trece días del mes de noviembre de mil novecientos quince.

EL SECRETARIO DE ESTADO EN EL DESPACHO DE GOBERNACIÓN, Y JUSTICIA

PEDRO A. MEDAL.

Cfr. Coello, Jorge A., *Historia del Himno Nacional de Honduras*, Tegucigalpa, Centro Bibliotecológico Labor, Colección Temas Hondureños, N° 1, 2ª edición, 1970, Págs. 39-40.

Por otra parte, siempre en el siglo XX, la idea de construir la nación desde esferas oficiales, tuvo tal vez su momento determinante durante el periodo que abarca de 1924 hasta los años centrales de la década de los 30. En efecto, esos años, marcados -como ya se vio antes- por la invasión de los marines estadounidenses a Tegucigalpa el 19 de marzo de 1924, desató una oleada nacionalista sin precedentes en el país, por lo que el Estado-nación hondureño se vio en la necesidad de “inventar” una serie de tradiciones nacionalistas con el ánimo de despertar el sentimiento nacional en la población. El esfuerzo se concentró en elevar al cacique lenca **“Lempira”** a la categoría de “héroe nacional” y con ello “oficializar” el mito de que el hondureño era un “ser mestizo” resultado de la fusión racial entre españoles e indígenas, ocultando por ende la participación de los negros en la conformación de la sociedad hondureña. Además, se pretendía “institucionalizar” la figura de Lempira al mismo nivel y categoría de los héroes decimonónicos como Morazán, Valle o Herrera; pero sin duda lo más importante, fue erigir a través de su figura y su gesta, el origen de la “hondureñidad”.

Sobre este asunto, el historiador hondureño Darío Euraque es el que ha proporcionado más aportes al respecto. Según él, el empeño por rescatar la figura de Lempira como raíz de la nacionalidad tiene relación con las transformaciones socioculturales que se estaban gestando en la Costa Norte del país como consecuencia de las actividades productivas de las compañías bananeras⁴³¹.

La historia de la resistencia de Lempira en contra de los conquistadores españoles permaneció como una leyenda hasta que en 1987, el historiador hondureño Mario Felipe Martínez encontró un documento en el Archivo de Indias en Sevilla en el que por fin demostraba la existencia legendaria del aguerrido cacique lenca, mencionado en dicho manuscrito como “Elempira”⁴³². La leyenda se fundamentaba en una descripción hecha por el cronista Antonio de Herrera. Según él, las tropas de Alonso

⁴³¹ Véase: Euraque, Darío, “La creación de la moneda nacional y el enclave bananero en la costa caribeña de Honduras: ¿En busca de una identidad étnico-racial?”, En: *Revista Yaxkín*, Órgano de Divulgación del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAAH), Tegucigalpa, Volumen XIV, Números 1 y 2, Octubre de 1996, Págs. 138-150.

⁴³² Cfr. Martínez Castillo, Mario Felipe, *Los últimos días de Lempira y otros documentos*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Documentos, N° 2, 1989, 113 Págs.

de Montejo, comandadas en el occidente de Honduras por Alonso de Cáceres, emprendieron la conquista de los indígenas lencas, los cuales opusieron una feroz resistencia al mando de Lempira y 30,000 hombres más, quienes se atrincheraron en las montañas del Congolón. Viendo los invasores que después de 6 meses de intensas batallas no podían derrotar a los indígenas, idearon una estratagema para matar a traición al cacique Lempira. Así, según Herrera, Cáceres “ [...] ordenó que un soldado se pusiese a caballo, tan cerca que un arcabuz le pudiese alcanzar de puntería, y que éste hablase, amonestándole, que admitiese la amistad que le ofrecía, y que otro soldado trabó plática y se dixo sus consejos y persuasiones, y el cacique le respondía: Que la guerra no había de cansar a los soldados ni espantarlos, y que el que más pudiese, vencería”⁴³³. Entonces, sucedió que “[...] el soldado de las ancas le apuntó cuando vio la ocasión y le dio en la frente... cayó Lempira rodando por la sierra abaxo, que el día antes anduvo muy triste, se levantó gran alboroto y confusión entre los indios, aunque muchos huyendo, se despeñaron por aquellas sierras y otros luego se rindieron”⁴³⁴.

Con la muerte de Lempira y la posterior rendición de los soldados lencas a los españoles, se consumó la conquista definitiva de Honduras y a la vez se inició una de las leyendas que más han calado en la conciencia histórica de los hondureños. Sin embargo, el personaje de Lempira apenas fue rescatado por la literatura nacional en el ocaso del siglo XIX, cuando arreciaba la literatura de corte romántico en el país, la cual intentaba rastrear en la historia los orígenes de la hondureñidad; de esa manera, el poeta Jeremías Cisneros se convirtió en el primer bardo en cantarle al legendario Lempira, y a continuación, ya en los albores del siglo XX, Augusto C. Coello, autor del “Himno Nacional”, también incluyó en la tercera estrofa del himno una alusión a la “épica hazaña” del indígena lenca en contra de los conquistadores españoles⁴³⁵.

⁴³³ Herrera, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Década VI, Libro III, Madrid, Academia de Historia, 1952, Capítulo XIX.

⁴³⁴ *Ibíd.*, Capítulo XIX.

⁴³⁵ Euraque, Darío, “La creación de la moneda nacional”... Op. cit., Págs. 141-143. El contenido del poema de Jeremías Cisneros puede verse en: Durón, Rómulo Ernesto (Antólogo), *Honduras Literaria*, Tegucigalpa, Ministerio de Educación, 2ª edición, 1957, Págs. 129-136.

De todas maneras, la “nacionalización” oficial de Lempira se consolidó en la década del 20, a través de una serie de medidas tendentes a rescatar la memoria del héroe indígena y elevarla a ceremonia de culto. La primera, y tal vez la más importante, acaeció en 1926, cuando el Congreso Nacional creó la “**Moneda Nacional**” con el nombre de “Lempira”, mediante el decreto legislativo N° 102 del 3 de abril de ese año. Lo interesante, más allá de la importancia de atribuirle un nombre indígena a la moneda del país, es que en el debate previo acontecido en el hemiciclo hondureño, además del nombre de “Lempira”, se propuso también el de “Morazán”. Finalmente, imperó la votación por el nombre de “Lempira”, que obtuvo 21 votos, contra 15 que recibió el de “Morazán”. La decisión de tomar el nombre del héroe indígena es sumamente llamativa, pues como se vio antes, Morazán no solo es considerado el máximo paladín de Honduras sino que de Centroamérica entera⁴³⁶.

Según Euraque, la idea de nombrar a la moneda nacional como “Lempira” obedecía a la aspiración de “ [...] *configurar una versión oficial de una identidad étnico racial hondureña que la historia misma supuestamente ofrecía*”⁴³⁷, es decir, que se daba por sentado que los ciudadanos del país eran “mestizos” de españoles e indígenas en detrimento de la presencia negra en la sociedad hondureña.

Asimismo, es ilustrativa la opinión de los diputados que estaban a favor de la fórmula de designar a la moneda como “Lempira”, pues la mayoría aducían que dicho nombre representaba la esencia de la “hondureñidad”. Por ejemplo, uno de los más famosos parlamentarios -Jesús Aguilar Paz- comentó que:

El elemento indígena... es en nuestro país el elemento predominante en la constitución de la patria hondureña. Por otra parte, la sangre española, hidalga, valiente y generosa... constituye la otra columna en que descansa en Honduras, y en la mayoría de los países hispanoamericanos, la estructura de la nacionalidad.⁴³⁸

⁴³⁶ *Ibíd.*, Págs. 145-146. Sobre la creación de la moneda nacional hondureña puede también consultarse: Banco Central de Honduras (BCH), “Museo Numismático Rigoberto Borjas”, En: <http://www.bch.hn/download/museo.pdf>, 2002, Pág. 10.

⁴³⁷ *Ibíd.*, Pág. 144.

⁴³⁸ *Ibíd.*, Pág. 144.

Otros diputados fueron incluso más radicales, al señalar que Lempira simbolizaba el “defensor de la soberanía nacional”, en clara alusión a la inveterada intromisión estadounidense en la zona. Así, Gustavo Castañeda, argumentó que Lempira “ [...] *fue guerrero contra el extranjero invasor de nuestra tierra, es decir, aquel indígena defendía nuestra autonomía*”⁴³⁹; por su parte, el congresista Reyes exponía que “ [...] *Es en estos momentos en que debemos tener vivo el sentimiento de la libertad y la autonomía nacional. **Lempira es el nombre que representa en nuestra patria la rebeldía de la raza***”⁴⁴⁰.

El segundo hito mediante el cual se fue oficializando la representación de Lempira en el imaginario nacional fue el momento en que el Ministerio de Educación encomendó en 1928 la fabricación de un cuadro de Lempira que fuera “ [...] *representativo del arrojo y valor de **nuestra raza***”⁴⁴¹; el promotor de la idea fue el ministro Dr. Presentación Centeno, a través del oficio N° 324. De ese modo, se designó al pintor Darío Escoto para que inmortalizara en el lienzo la imagen del supuesto “primer héroe” nacional.

El tercer evento por medio del cual se honró a Lempira dentro del “panteón de los héroes” nacionales fue cuando en 1935, por medio de un decreto, se declaró el 20 de julio como “ [...] *el día de la consagración nacional en honor de Lempira, héroe máximo defensor de nuestra soberanía nacional*”⁴⁴². Con este acto, Lempira quedó investido dentro del calendario cívico hondureño como el primer “defensor de la soberanía”, título nada despreciable en momentos en que Honduras buscaba fraguar ávidamente la identidad nacional en vista de la enorme gravitación política y económica de los Estados Unidos en los designios históricos del país.

⁴³⁹ Ibíd., Pág. 146.

⁴⁴⁰ Ibíd., Pág. 147. Las negritas son nuestras.

⁴⁴¹ Ibíd., Págs. 141-142. También, se puede obtener más información sobre la elaboración de la pintura de Lempira en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacionales de Honduras*, “Lempira: nuestro cacique legendario inmortalizado en el lienzo”, Tegucigalpa, Tomo VII, Noviembre, 1928, Págs. 161-162. Las negritas son nuestras.

⁴⁴² Ibíd., Pág. 139.

Rápidamente, se difundió por el país una estatuaría alrededor del cacique Lempira en las principales ciudades de la nación. Por ejemplo, en 1930, se develó en La Ceiba un monumento dedicado al indígena lenca, construido por el artista José Baixauli y donado por el empresario español Nicolás Arias. En el discurso de presentación se mencionó entre otras cosas que Lempira “*era el símbolo y el numen del más encarnado patriotismo*”⁴⁴³.

Más tarde, en 1936, con ocasión de celebrarse el cuarto centenario de la fundación de San Pedro Sula, la colonia siria-palestina donó a la ciudad la estatua de Lempira, la cual fue develada dos años antes, el 27 de junio de 1934. En el programa de actos preparados por la municipalidad para el magno evento se leía lo siguiente:

A las 11:00 A.M., todo San Pedro Sula pasará a la Avenida en donde se descubrirá, erguida en la apoteosis de su gesto libertario, la estatua del Indio Legendario que regó con su sangre el suelo de la patria para consagrarse en perenne e inmortal momento de la libertad de su pueblo. La Colonia Siria-Palestina ha donado a San Pedro Sula esta estatua del **heroico progenitor de los hondureños**⁴⁴⁴.

En resumen, Darío Euraque sostiene que en vista de la presencia de grandes contingentes de negros ingleses o creoles traídos por las compañías bananeras de Jamaica y otras islas al litoral caribeño de Honduras, los trabajadores hondureños, así como las autoridades nacionales, empezaron a ver con desdén la permanencia de dichos negros en suelo hondureño, ya que tenían el temor de que desplazaran la mano de obra nativa y sobre todo, de que se mezclaran con “sangre hondureña”. De acuerdo a Euraque, la creación de la moneda nacional en 1926, con el nombre de Lempira, debe analizarse dentro del contexto de la historia étnico racial de la costa caribeña del país. El esfuerzo por oficializar a Lempira mediante la moneda respondía no solo al viejo proceso de revestir al aguerrido cacique en las celebraciones y fiestas cívicas nacionales, sino que también se debía a un esfuerzo

⁴⁴³ Payne Iglesias, Elizet, “Identidad y nación: el caso de la costa norte”... Op. cit., Pág. 99.

⁴⁴⁴ Véase: Bobadilla, Perfecto, *Monografía Geográfica e Histórica de San Pedro Sula*, San Pedro Sula, Compañía Editora Honduras, 1936, Pág. 69 y Amaya, Jorge Alberto, *Los árabes y palestinos en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 1997, Pág. 105. Las negritas son nuestras.

por homogeneizar la configuración étnico-racial hondureña ante el peligro de la inmigración negra y la mezcla racial contaminada con “lo negro” acaecida también durante la colonia.

En efecto, al igual que los árabes y los judíos, los negros creoles que emigraron a Honduras para laborar en las plantaciones bananeras sufrieron fuertemente de discriminación por parte de algunos sectores sociales hondureños e incluso algunas veces por el mismo gobierno.

Las Leyes de Inmigración que decretó el Estado hondureño en los años de 1866, 1895 y 1906 tenían el propósito de atraer inmigrantes preferentemente blancos de origen estadounidense o europeo, por ello, eran legislaciones que ofrecían muchos privilegios a los extranjeros que decidieran radicarse en el país, como por ejemplo exenciones de impuestos y concesiones de tierra entre otras cosas, empero, dichas leyes también fueron aprovechadas por otros inmigrantes como árabes, judíos, chinos y negros. Con el paso del tiempo, la llegada de estos inmigrantes provocó el resquemor de muchos intelectuales, políticos y empresarios hondureños, pues veían que los recién arribados les quitaban el espacio económico, dado que la mayoría de los inmigrantes se convirtieron en comerciantes.

Una parte de la élite hondureña -tanto la política como la económica-, al ser desplazada por las compañías mineras y bananeras, y después por los inmigrantes que acapararon sobre todo el sector comercial y, con los años, el industrial, empezó a alimentar un sentimiento de discriminación hacia los extranjeros árabes, judíos, chinos y negros. Esa situación era descrita en un informe del funcionario norteamericano **Francis Dyer** acreditado en Tegucigalpa en 1913:

Casi todas las industrias están en manos extranjeras: minería, agricultura, procesamiento de azúcar, cultivo de frutas, transporte y comercio mercantil... La situación económica de Honduras puede ser apreciada completamente con la afirmación de que sus importaciones regularmente representan dos veces el volumen de las exportaciones, y esto a pesar del hecho de que se

realiza considerable contrabando, de modo que el volumen real de las importaciones no es totalmente conocido⁴⁴⁵.

Esta difícil situación económica engendró un sentimiento de desprecio hacia los inmigrantes, particularmente hacia los de origen asiático y los negros antillanos que trabajaban en las compañías bananeras en la Costa Norte. Así, muchos políticos, intelectuales, escritores y periodistas fueron denunciando la llegada al país de éste tipo de inmigrantes, ya que lo consideraban perjudicial para la economía y la nacionalidad hondureña. Eso provocó por ejemplo que el Estado hondureño, en una Contrata que firmó en 1909, mediante Decreto N° 26 de 4 de febrero de 1909 con el señor James P. Henderson, para la construcción de un ferrocarril desde la Bahía de Trujillo hasta la ciudad de Juticalpa, en Olancho, con un ramal hasta Tegucigalpa (proyecto que a la postre fue fallido) estipulaba que el concesionario podía: “ [...] *Introducir operarios y empleados extranjeros, con excepción de chinos que sólo podrían ser admitidos previo arreglo especial con el gobierno*”⁴⁴⁶.

Dicha concesión, recibida por James Henderson, fue traspasada por éste en 1910 a la empresa “*Honduras National Railroad Company*”, con todos los derechos y obligaciones de la contrata de 1909, la cual caducó en 1911, pero en 1912, el gobierno hondureño de nuevo otorgó la Contrata a la *Truxillo Railroad Company*, subsidiaria de la *United Fruit Company* en Honduras, y en la nueva negociación, se estipuló en el artículo 18 que: “ *El concesionario podrá introducir, para los trabajos de la Empresa, los operarios que juzgue convenientes, **con excepción de asiáticos, colíes [sic] y negros***”⁴⁴⁷.

Pocos años después, un escritor austríaco residente en Tegucigalpa en las primeras décadas del siglo XX, el Barón de Franzenstein, desarrolló una propaganda a favor de la inmigración europea hacia Honduras, pero rechazaba la de negros y asiáticos.

⁴⁴⁵ Citado en: Argueta, Mario, *Historia de los sin historia: 1900-1948*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición, 1992, Pág. 32.

⁴⁴⁶ Hernández Castellanos, Serapio, *Truxillo con X*, Tegucigalpa, Centro Técnico Tipo Litográfico Nacional (CETTNA) - Procuraduría General de la República, 1979, Pág. 31.

⁴⁴⁷ Diario Oficial La Gaceta, Decreto No. 99, Tegucigalpa, 10 de julio de 1912, N° 3,982, Pág. 639. (ANH). Las negritas son nuestras.

En la ciudad capital, dirigió y publicó un boletín llamado “*La Revista Económica*” que aparecía como Boletín Mensual de Hacienda y Economía; de Comercio, Industria, Minería, Aranceles y Estadística. Este boletín apareció con algunas interrupciones entre 1910 y 1923 y era publicado con artículos en español, inglés, francés y alemán. Tenía suscriptores en Sudamérica, Estados Unidos y en Europa, y además mantenía intercambio regular de publicaciones con instituciones y organizaciones de Japón, Dinamarca, Filipinas, Inglaterra y otros países⁴⁴⁸.

En su artículo “*Industries and Race Problems in Central America*”, expuso sus puntos de vista sobre el tema de la inmigración blanca a Centroamérica y comparó los hábitos de trabajo de los indígenas y mestizos del istmo con los de los “caucásicos” europeos, llamando “indolentes” a los primeros y “energéticos” a los segundos. Según el Barón de Franzenstein, las limitaciones de los indios no debían verse como resultado de la falta de oportunidades, sino más bien, como producto de su pereza. Como ejemplo de su afirmación, citó el caso de los numerosos pueblos y aldeas yacentes a lo largo de la vía ferroviaria en el norte de Honduras, donde los ranchos miserables parecían descuidados como la tierra abandonada a su alrededor, y donde: “ [...] *las mujeres parecen tan indolentes al grado que no prepararían -aún por oro- un plato de comida o una taza de café para un cansado y hambriento pasajero*”⁴⁴⁹.

Naturalmente, las ideas expuestas por el Barón de Franzenstein demuestran una enorme influencia de las ideologías racistas y eugénicas desarrolladas en Europa desde el siglo XIX. Por ese tiempo, Franzenstein empezó a criticar la competencia que hacían comerciantes árabes, judíos y chinos a los empresarios de origen europeo que se habían radicado en el país. Él argumentaba que en Honduras, “ [...] *en el negocio al por mayor, la raza blanca predomina fuertemente, al igual que en Costa Rica y Guatemala*”⁴⁵⁰, pero cuando se refería al comercio al por menor, indicaba que “ [...] *el mayorista aquí se traga a los minoristas, dejando solamente a*

⁴⁴⁸ Véase: Barahona, Marvin, *La hegemonía de los Estados Unidos en Honduras...* Op. cit., Pág. 69.

⁴⁴⁹ Franzenstein, B.R., “Industries and Race Problems in Central America”, En: *Revista Económica*, Vol. III, N° 2, Tegucigalpa, Junio de 1913, Págs. 1107-1116. (B-UNAH).

⁴⁵⁰ Franzenstein, B., “Commercial Activity of the White Race in Honduras”, En: *Revista Económica*, Tegucigalpa, N° 6, Octubre de 1914, Págs. 331-333. (B-UNAH).

los sirios y los chinos con sus bien conocidos bajos estándares de vida y disposición para soportar privaciones como una excepción⁴⁵¹.

Esta situación de rechazo por parte de varias administraciones públicas e intelectuales hacia la inmigración negra y asiática en Honduras también pudo derivarse de algunas leyes y campañas racistas que habían llegado al país provenientes de otras naciones. Como se sabe, desde los años 80 del siglo XIX, la inmigración china se restringió en los Estados Unidos⁴⁵². En Cuba, la entrada de chinos se prohibió en 1922⁴⁵³; en Costa Rica, desde finales del siglo XIX, se decretó una Ley de Inmigración en 1887 que prohibió la entrada de miembros de las razas negra, china, árabe, turca, siria, armenia y gitana porque según la ley “ [...] *Por su raza, sus hábitos de vida y espíritu aventurero e inadaptable a un medio ambiente de orden y de trabajo, serían en el país motivo de degeneración biológica y elementos propicios para el desarrollo de la holganza y el vicio*”⁴⁵⁴. En El Salvador, para la década del 10 del siglo XX, también se prohibió el arribo de negros y chinos⁴⁵⁵.

Esa discriminación alcanzó su punto más álgido en el gobierno del presidente liberal **Vicente Mejía Colindres** (1928-1933). Dicha administración, ante las presiones de esos sectores intelectuales del país, se vio en la necesidad de reformar la Ley de Inmigración de 1906, y emitió una nueva legislación el 2 de abril de 1929⁴⁵⁶, con la que se pretendía dificultar el ingreso de las “razas” consideradas “indeseables” por los grupos hondureños opuestos a estos inmigrantes. Poco después, en 1930, se agregó el **Decreto 143** del 19 de marzo de ese año que introdujo la siguiente reforma con el fin de obstaculizar la entrada al país de estos inmigrantes:

⁴⁵¹ Ibíd. Pág. 333. Las negritas son nuestras.

⁴⁵² Pan, Lynn, *The Sons of the Yellow Emperor: The Story of the Overseas Chinese*, Londres, Arrow Book, 1990, Pág. 108.

⁴⁵³ Moreno Fragnals, Manuel, “Migraciones chinas a Cuba”, En: Leander, Birgitta (Coordinadora), *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, México DF, Siglo XXI Editores, Serie: El Mundo en América Latina, 1ª edición, 1989, Pág. 245.

⁴⁵⁴ Ortíz Cartín, Bienvenido, *Compilación de Leyes, Decretos y Circulares Referentes a Medicina e Higiene del Año 1821 hasta 1920*, San José de Costa Rica, 1921, Pág. 99.

⁴⁵⁵ Amaya, Jorge Alberto, *Los chinos de ultramar...* Op. cit., Pág. 119.

⁴⁵⁶ Diario Oficial La Gaceta, *Ley de Inmigración, Decreto No. 101*, Tegucigalpa, No. 7,860 del 2 de Abril de 1929. (ANH).

Art. 11.- Los inmigrantes pertenecientes a las razas árabe, china, turca, siria, armenia, palestina, **negra** e individuos denominados colíes [sic] deben traer cinco mil pesos plata, harán depósito de 500 pesos por persona, antes de transcurridos dos meses en el país⁴⁵⁷.

La marcada discriminación y xenofobia de la Ley de Inmigración de 1929 respondía a una maniobra de la élite local ante su fracaso para conformar la burguesía nacional en Honduras, como producto del control que ya ejercían los árabes, los judíos y los chinos sobre el pequeño y mediano comercio en el país.

Esta xenofobia, que muchas veces se transmutó en un nacionalismo muy *sui generis*, partía de la idea de que “[...] *nos estamos convirtiendo en la cloaca racial de las otras naciones*”, como sugería un periódico de Tegucigalpa en 1931⁴⁵⁸.

Estas manifestaciones -como se recordará- coincidían en el tiempo con el surgimiento de un pensamiento nacionalista en el seno de la intelectualidad hondureña, que había surgido coyunturalmente como reacción ante la intromisión de la política estadounidense en Centroamérica y Honduras, particularmente después que los *marines* de ese país se apostaron en Tegucigalpa durante la guerra civil de 1924.

Hay que recordar la propaganda nacionalista que desencadenó desde 1924 el patriota Froylán Turcios contra la ocupación norteamericana, pero además, tal como apunta Medardo Mejía, por esos años, en Honduras tuvieron muy buena aceptación las ideas de José Vasconcelos expuestas en sus libros titulados “*Indología*” y “*Raza cósmica*”. De hecho, en 1929, se formó en Tegucigalpa el “Grupo Renovación”, una agrupación que reunió a una serie de intelectuales nacionalistas como el mismo Turcios, Federico Peck Fernández y Arturo Martínez Galindo, quien intentó fundar el “*Diario Indígena*”. El “Grupo Renovación” divulgó en el país las ideas de

⁴⁵⁷ Diario Oficial La Gaceta, Tegucigalpa, N° 8,170, 11 de Abril de 1930. (ANH). La negrita es nuestra.

⁴⁵⁸ Diario El Pueblo, *Nos convertimos en la cloaca racial de las otras naciones*, Tegucigalpa, Vol. 1, N° 150, 29 de Agosto de 1930, Pág. 1, En: Barahona, Marvin, *Evolución Histórica de la identidad nacional...* Op. cit., Págs. 264-265.

Vasconcelos y se puede decir que sirvió de catalizador para que el Estado aplicara en los años 20 y 30 una serie de medidas de corte nacionalista⁴⁵⁹.

Precisamente, fue en la década de los años 20 cuando se radicalizó la discriminación de los políticos, intelectuales e incluso de los recién formados movimientos comunistas hondureños, que veían en la presencia negra creole una competencia desleal para los trabajadores hondureños mestizos afincados en las zonas de producción bananera.

Los negros creoles, además de las naturales diferencias raciales con respecto a la mayoría de los hondureños, tenían también diferencias culturales notables, pues su idioma original era el inglés y su religión protestante. Además, era manifiesto que una gran cantidad de ellos veían a Honduras como un “lugar de paso”, ya que anhelaban trabajar y ahorrar dinero para volver a Jamaica, Gran Caimán, Belice o Trinidad Tobago⁴⁶⁰.

Así, comenzó a aflorar en la prensa hondureña y otros medios de los años 20 una campaña racista contra la presencia de los negros creoles, atacándoles con insultos e improperios desmesurados. Uno de los más violentos e injuriosos fue un artículo aparecido en el periódico “El Martillo”, del Partido Comunista de Honduras (PCH) correspondiente al 22 de abril de 1929, bajo la firma de Manuel García, titulado “*Guerra a los negros*”, a los que caracterizaba de la siguiente forma:

Raza ignorante y deforme, cuya sola presencia infunde asco y repugnancia... actualmente hay demasiada indigencia entre la clase trabajadora de esta costa, es por ello también que hay tantos hogares sin paz y sin luz, que cunde el hambre, la miseria y el sufrimiento... tantos brazos desocupados, tantos hombres sin trabajo... porque los negros trabajan a cualquier precio y a cualquier hora, con sumisión y humillación...⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ Mejía, Medardo, *Historia de Honduras...* Op. cit., Tomo 5, Pág. 336.

⁴⁶⁰ Argueta, Mario, *La historia de los sin historia...* Op. cit., Págs. 60-61.

⁴⁶¹ *Ibíd.*, Pág. 62.

Todavía más, en una nota publicada en el periódico “*El Sol*” de Tegucigalpa en 1929, el corresponsal del puerto de Tela increpaba a los negros al grado de amenazarlos a muerte:

Tela, 25 [Febrero de 1929]. Pueblo en general está indignado por la gran inmigración de negros que todos los días entran tanto por Cuyamel como por este puerto. Urge [que] nuestro gobierno dicte medidas drásticas; **como si no tomaremos el machete para echarlos fuera** puesto que esta raza indeseable nos quita nuestro trabajo, nuestro pan. Corresponsal.⁴⁶²

Asimismo, ese justo año, el “Sindicato de Trabajadores y Talabarteros de San Pedro Sula” -afín al PCH-, publicó una “incendiaria hoja suelta”, protestando por la anunciada introducción de 300 negros creoles a las cercanías de la ciudad. Entre otras cosas, la hoja exponía lo siguiente:

ALERTA TRABAJADORES HONDUREÑOS: De la información de Puerto Cortés, y lo que la prensa local nos informa, han sido introducidos por la azulada bahía de Cortés 300 cabezas de ébano [negros] para trabajar en las fincas de las compañías, en perjuicio de los intereses nacionales, y violando el artículo 11 de la Ley de Inmigración; peor sarcasmo no puede darse, no contentos con arrebatar el salario y hacer vivir en pésimas condiciones a nuestros hermanos, nos vienen a introducir una raza inferior y nociva a nuestra causa, por el honor, por patriotismo y por el bien de nuestro hermoso suelo que en breve será todo negro, sino se toman enérgicas medidas... nos disponemos, si pare ello hubiere necesidad, lanzar esa langosta negra.

¡ALERTA PUEBLO! Defendámonos contra esa invasión. Demos muestras de que... si queremos inmigrantes, sean sanos, cultos e inteligentes, y que

⁴⁶² Diario El Sol, Tegucigalpa, 27 de Febrero de 1929, Págs. 1 y 4. Las negritas son nuestras.

no nos vengán a robar la sangre pujante y viril de nuestros antepasados a cambio de esa sangre envilecida y avasallada...⁴⁶³

En la ciudad de Tegucigalpa, un periódico achacaba en 1931 que el desempleo y la inestabilidad política imperante por entonces en la nación se debía a la llegada de estos inmigrantes negros y asiáticos, y por tanto su entrada al país no se podía tolerar por más tiempo:

La invasión polaca, china, turca, checoslovaca y **negra**, llega a su límite. Así se hace imposible la paz. Los hondureños están sin trabajo⁴⁶⁴.

Toda esta delicada campaña en contra de los negros creoles en el país, denominada por el sociólogo Mario Posas como “*El problema negro en Honduras*”, también se debió según él a que las compañías bananeras, con el propósito de dividir al incipiente movimiento obrero de aquella época, utilizó a negros antillanos como “rompehuelgas” o llamados también “esquiroles”, que fungieron como esbirros de las transnacionales cuando los trabajadores mestizos hondureños proclamaban protestas o huelgas en demanda de mejoras salariales y laborales⁴⁶⁵.

La situación llegó a tal grado de exacerbación, que -paradójicamente en un país heterogéneo racial y culturalmente- incluso se llegó a formar en Honduras una sección del “*Ku Klux Klan*” en la zona de influencia de las compañías bananeras⁴⁶⁶.

Por otra parte, ya para ese tiempo, gran parte de la *intelligentsia* hondureña había hecho suya la ideología “eugenésica” que heredaron de los reformadores liberales de finales del siglo XIX. Los ideólogos liberales centroamericanos del siglo XIX retomaron el discurso racista de Europa, sobre todo cuando aparecieron los estudios sobre la evolución humana de Charles Darwin y los descubrimientos de Pasteur y

⁴⁶³ Citado en: Yankelevich, Pablo, *Honduras...* Op. cit., Pág. 178.

⁴⁶⁴ *Diario El Sol*, Tegucigalpa, 11 de Junio de 1931. Las negritas son nuestras.

⁴⁶⁵ Cfr. Posas, Mario, “El problema negro: racismo y explotación en las bananeras”, En: *Revista Alcaraván*, Tegucigalpa, N° 9, Septiembre de 1981, Págs. 6-9.

⁴⁶⁶ Posas, Mario, “El Ku-Klux-Klan en Honduras”, En: *Revista Imaginación*, San Pedro Sula, N° 12, Marzo-Abril de 1992, Pág. 4.

Koch en el campo de la bacteriología. Estos, unidos a los conceptos derivados de la biología ya común entre los positivistas, pronto introdujo dentro de las concepciones de nacionalidad una preocupación por la pureza racial de una nación, entendida como un organismo homogéneo. De ese modo, en Honduras, los políticos liberales retomaron estas doctrinas para tratar de construir la “nación”, la cual definiría el arquetipo de la identidad nacional basándose en que los hondureños eran el resultado de la mezcla entre europeos y los indígenas nativos (ver ilustración 5), por ello, siempre intentaron negar la presencia de la sangre negra o de otros pueblos en la nacionalidad hondureña⁴⁶⁷.

Es indiscutible entonces que la presencia de los negros creoles en Honduras, específicamente los que se asentaron en el litoral contratados por las empresas bananeras, sufrieron una discriminación que hasta podemos afirmar se extiende hasta el presente. No es raro entonces que desde su establecimiento en el país, hayan tenido que vivir segregados. Por ejemplo, en la ciudad de La Ceiba, dado que los mestizos no querían tener de vecinos a los creoles, el alcalde Manuel Mejía tuvo que donar un terreno a comienzos de siglo XX para que los negros antillanos construyeran su propio barrio; así, se edificó el “Barrio Inglés”, en el que según Antonio Canelas Díaz: *“solo los negros ingleses podían vivir. Hasta por el año de 1924 en éste barrio no se podía hablar español, ni caminar por sus calles personas de raza blanca, con la excepción de los marinos de la Vaccaro Line Company”*⁴⁶⁸.

Finalmente, hay que advertir que todo el esfuerzo por rescatar la figura de Lempira como raíz de la identidad hondureña -en conjunción con la herencia cultural española- tuvo una extraordinaria influencia del “Movimiento Indigenista” que en ese momento irradiaba desde México merced a la difusión del movimiento literario liderado por Vasconcelos y los pintores muralistas como Diego Rivera y otros no

⁴⁶⁷ Sobre el mito de la “**nación mestiza**” en Honduras y la “**invisibilidad**” de negros, árabes, chinos u otros pueblos en la conformación de la identidad hondureña, puede verse los excelentes trabajos de Euraque, como por ejemplo: Euraque, Darío, “Formación nacional, mestizaje y la inmigración árabe palestina a Honduras: 1880-1930”, En: Euraque, Darío, *Estado, poder, nacionalidad y raza en la historia de Honduras: Ensayos*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Colección José Trinidad Reyes, Número 1, 1ª edición, 1996, Págs. 49-68 y Euraque, Darío, “Antropólogos, arqueólogos, imperialismo y la mayanización de Honduras: 1890-1940”, En: *Revista de Historia*, San José de Costa Rica, N° 45, Enero – Junio del 2002, Págs. 73-103.

⁴⁶⁸ Canelas Díaz, Antonio, *La Ceiba, sus raíces y su historia (1810-1940)*, La Ceiba, Tipografía Renacimiento, 2ª edición, 1999, Pág. 66.

menos famosos, así como del “Indohispanismo” promulgado en esos años por Augusto César Sandino y divulgado en Honduras por Froylán Turcios -como se recordará-, portavoz internacional del guerrillero nicaragüense.

ILUSTRACIÓN 5



Tarjeta postal hondureña de una joven campesina de los años 30, en donde se intentaba mostrar a los extranjeros que el “típico” hondureño/a era fenotípicamente “mestizo”, mezcla de españoles e indígenas mayas.

Por otro lado, en consonancia con el proyecto de recuperar al cacique Lempira como símbolo de la nacionalidad, y por tanto, aceptando la idea oficial de una “Honduras mestiza”, el largo gobierno dictatorial de Tiburcio Carías (1933-1949) recurrió a la adopción de otras medidas que pretendían recuperar la herencia cultural indígena.

Una de ellas fue la de apoyar los proyectos conducentes a “rescatar el pasado glorioso de la herencia maya” de la sociedad hondureña, con el fin de que tuvieran relación con el discurso oficial de la “identidad mestiza hondureña” que se empezó a gestar con la glorificación de Lempira como apoteosis de la nacionalidad.

Un paso importante fue exaltar el “pasado indígena maya”, especialmente el de Copán, la principal ciudad de esa cultura en el espacio mesoamericano. Para ese fin, el gobierno ordenó entre 1935 y 1942 la restauración de las ruinas de Copán, en colaboración con el “Instituto Carnegie” de Washington -proyecto dirigido por el eminente arqueólogo Gustavo Stromsvik-, con el objetivo que el lugar quedara abierto al turismo internacional. Desde entonces, Copán se convirtió en la joya turística del país por excelencia y a la vez constituyó un importante medio de identificación nacional⁴⁶⁹.

Asimismo, el gobierno encargó en 1939 al arquitecto mexicano Augusto Morales y Sánchez la construcción de un parque en Tegucigalpa que reprodujera la arquitectura de los mayas; de ese modo, se edificó el “Parque La Concordia”, en la zona noroeste de la ciudad, que fue adornado con esculturas, pirámides y escalinatas al estilo de Copán y otras ciudades mayas⁴⁷⁰; de igual forma, en 1946, con motivo de la “Primera Conferencia Internacional de Arqueólogos del Caribe y Centroamérica”, celebrada en la capital hondureña, el gobierno también comisionó la construcción del “Parque de las Naciones Unidas”, instalado también con motivos mayas, ubicado en el cerro del Picacho, en la parte alta de la ciudad. De esta manera, el Estado-nación hondureño intentaba reubicar las señales del poder maya de la antigüedad dentro de los espacios de esparcimiento de los ciudadanos contemporáneos y con ello, construir nuevas expresiones de identidad nacional que fueran asimiladas por los hondureños⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ Sobre este asunto véase: Mortensen, Lena, “Las dinámicas locales de un patrimonio global: arqueoturismo en Copán, Honduras”, En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, N° 42, Diciembre del 2001, Págs. 104-134 y Euraque, Darío, “Antropólogos, arqueólogos, imperialismo y la mayanización de Honduras: 1890-1940”, En: *Revista de Historia*, San José de Costa Rica, N° 45, Enero – Junio del 2002, Págs. 73-103.

⁴⁷⁰ Morales y Sánchez, Augusto, *Copantl: Jardín Maya La Concordia*, Tegucigalpa, Talleres Ariston, 1946.

⁴⁷¹ Mortensen, Lena, “Las dinámicas locales”... Op. cit., Pág. 123.

El libro publicado por el arquitecto Morales y Sánchez da una buena idea de las pretensiones oficiales al construir en la ciudad capital de Tegucigalpa un parque que evocara la magnificencia de los mayas de Copán. En efecto, la publicación en cuestión, además de contener los discursos ofrecidos con motivo de la inauguración del parque, también incluye una serie de artículos de importantes intelectuales hondureños y latinoamericanos de la época, como Antonio Ochoa Alcántara, Marcos Carías y Carlos Izaguirre entre los primeros y Federico Lunardi entre los segundos, los que ofrecen una serie de comentarios acerca del significado de dicha obra. Por ejemplo, el mismo Morales y Sánchez, en su discurso de inauguración expuso que el sentido del parque era trascendental en la configuración del “arte nacional”, tal como estaba aconteciendo en México, Perú y otros países latinoamericanos que por ese tiempo rescataban su legado indígena merced al influjo del Indigenismo, por ello señalaba que:

México, que profesa un culto merecido y ferviente por la civilización que prendió alas a las Serpientes Divinas, en pos del ideal estético, aprovecha felizmente los innúmeros [sic] recursos artísticos que sugieren las redimidas concepciones del Arte Maya y Azteca; en Perú se hace otro tanto con la evolución del poderoso Imperio de los Hijos del Sol que le legaron los Incas... Lo mismo estamos obligados a hacer nosotros, con el sugerente conjunto de Copantl... Este jardín es una muestra de lo que puede hacerse con los motivos que nos brindan las ruinas... **es de desearse que, en lo venidero, se aproveche este caudal de imponderable belleza en todas las manifestaciones del Arte Nacional**, empezando por las clases de trabajos manuales que prescriben los programas de enseñanza en las escuelas, en donde aprenderán los niños hondureños a familiarizarse y a querer el verdadero arte autóctono⁴⁷².

Otro de los discursos fue ofrecido por el estudioso alemán Luis L. Joest -abuelo del actual presidente hondureño, Ricardo Maduro-, quien consideró que la obra era una manifestación “patriótica” porque:

⁴⁷² Morales y Sánchez, Augusto, *Copantl: Jardín Maya La Concordia...* Op. cit., Pág. 8. Las negritas son nuestras.

[...] los hondureños de toda edad y posición social pueden y deben encontrar una base sólida de amor a la patria, anclada en la admiración de la cultura de sus antepasados⁴⁷³.

Por su parte, el argentino Gustavo Ramírez Gutiérrez, miembro de la Academia de Letras Argentina, incluyó un artículo titulado “*El jardín maya La Concordia, reflejo del origen de nuestra civilización indoamericana*”, en el que manifestaba que:

La raíz indígena que todos debiéramos ostentar orgullosamente está visible, palpable en el Jardín “La Concordia” de Tegucigalpa. Y es esta manifestación material, petrificada donde mejor nos conocemos, y al mejor conocernos nos comprenderemos mucho mejor⁴⁷⁴.

Como se puede notar, Ramírez Gutiérrez recurre al lenguaje utilizado entonces por los intelectuales adheridos a la corriente Indigenista, específicamente al catalogar al parque La Concordia como reflejo del origen indoamericano de “*nuestra civilización*”.

Este aspecto de las relaciones entre los programas arqueológicos estatales y los movimientos nacionalistas ha sido una situación ampliamente producida en otras partes del mundo, además de Honduras. Esta promoción particular de cierta clase de “pasados”, para la creación de “historias” o “pasados colectivos” ha llegado a convertirse en una estrategia esencial en algunos gobiernos que buscan generar un sentimiento nacionalista en la población, por eso, era indiscutible que el régimen de Carías, a través de la restauración de las ruinas de Copán, buscaba invocar una identificación histórica en la esplendorosa civilización maya con el fin de conciliar la síntesis racial de los hondureños a partir de la mezcla entre lo indígena (pero maya en este caso) y lo español⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Ibíd., Pág. 15.

⁴⁷⁴ Ibíd., Pág. 56.

⁴⁷⁵ Mortensen, Lena, “Las dinámicas locales”... Op. cit., Pág. 111.

Del mismo modo, el gobierno de Carías promovió la revalorización del mundo maya al interior de la Escuela Nacional de Bellas Artes (ENBA), que fue inaugurada por auspicios de su régimen en el edificio que todavía ocupa en la segunda avenida de Comayagüela en Tegucigalpa en 1940. En efecto, el régimen caríista encargó al director de la ENBA, Arturo López Rodezno que esculpiera dentro del edificio un “Corredor Artístico Maya” (ver ilustración 6) en el que reprodujera las figuras y motivos de las esculturas de la ciudad maya de Copán. La obra, que aún hoy puede apreciarse en la ENBA, pretendía -al igual que la celebración de Lempira y la restauración de las ruinas de Copán-, mostrar que los cimientos de la nacionalidad hondureña se sustentaban en la fusión entre lo “indígena maya” y lo “español”⁴⁷⁶.

ILUSTRACIÓN 6



El presidente Carías, con su esposa doña Elena y uno de sus nietos en el “Corredor Maya” de la ENBA en 1940. Tanto en la ENBA como en otros espacios públicos como el Parque La Concordia y en el Parque El Picacho, el régimen de Carías, inspirado en el

⁴⁷⁶ Véase: Escuela Nacional de Bellas Artes, *La Escuela Nacional de Bellas Artes (ENBA), 1940-1948: Por la Patria y por el Arte*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1948, Págs. 7 y ss. (B-AECI).

Indigenismo en boga, empezó a promocionar la noción del esplendor maya con la finalidad de reafirmar la idea de la “nación meztiza” (española y maya) como esencia de la hondureñidad.

En fin, en la medida en que el Estado hondureño se fue consolidando a lo largo del siglo XX, se impuso la ideología del esplendor maya como fuente de la identidad nacional. Esto produjo la generalización de la idea de la procedencia maya de gran parte de la población hondureña, y se ignoró a propósito la existencia de pueblos con idiomas diferentes al español, tanto de otros indígenas no mayas, como de los pueblos negros⁴⁷⁷.

Hay que subrayar que en todo este proceso contribuyó notablemente la creación en 1926 de la “**Academia Hondureña de Geografía e Historia**” (AHGH). La iniciativa para su fundación, el 4 de noviembre de 1926, provino del pedagogo Miguel Morazán, quien durante varios años residió en Guatemala. En ese país se percató que había sido organizada una institución cultural -La Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, fundada en 1925- dedicada a la investigación y divulgación del saber histórico-geográfico⁴⁷⁸.

Morazán, empeñado porque existiera en su patria una institución equivalente, le propuso al director del Archivo y Biblioteca Nacional, Esteban Guardiola (1884-1953) tal inquietud, la cual fue entusiasta y decididamente respaldada por éste, quien había ya publicado la “Revista del Archivo y Biblioteca Nacional” a partir de 1904. Ambos se percataban plenamente de la necesidad de divulgar al menos una parte de la riqueza documental existente gracias a la paciente labor clasificatoria que desde el siglo XIX había realizado Antonio R. Vallejo. Acompañaron en el acto fundacional de la Sociedad de Geografía e Historia, el botánico Luis Landa, el geógrafo y químico Jesús Aguilar Paz, el ya citado educador Morazán y los historiadores Eduardo Martínez López, Félix Salgado, Pedro Rivas, Salvador Turcios Ramírez, “ [...] con el fin de fundar y organizar la Sociedad de Geografía e Historia del país, tomando en cuenta la cooperación ya prestada por los hombres del

⁴⁷⁷ Consultese: Chávez Borjas, Manuel, *Identidad, cultura y nación en Honduras*, Tegucigalpa, Ediciones Librería Paradiso, Colección Fundamentos, Nº 1, 1990, Pág. 13.

⁴⁷⁸ Véase: Taracena Arriola, Arturo, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, Ciudad de Guatemala, Litografía Nawal Wuj- Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Colección ¿Por qué estamos como estamos?, 2002, Pág. 108.

*pasado, cuyo testimonio queda en las obras publicadas, las de ediciones recientes y las inéditas, cuyo conjunto constituye un volumen de trabajo suficiente para formar base de las labores de la entidad que va a formarse*⁴⁷⁹.

A la lista anterior, se agregaron posteriormente como académicos de número otros connotados intelectuales nacionales y extranjeros, como Ernesto Alvarado García, Jesús Núñez Chinchilla y Eliseo Pérez Cadalso, los tres estudiosos de la problemática indigenista hondureña; así como los consagrados historiadores Jorge Fidel Durón, Juan Bautista Valladares, Víctor Cácares Lara, José Reina Valenzuela, Perfecto Bobadilla y Rafael Jeréz Alvarado. También engrosaron la sociedad Froylan Turcios y el reconocido polígrafo hondureño Rafael Heliodoro Valle. Entre los extranjeros, se incorporaron los salvadoreños Francisco Gavidia y Alberto Masferrer, así como el costarricense Ricardo Fernández Guardia y el italiano Federico Lunardi entre otros.

Otro de los propósitos de la sociedad estipuló que una de sus obligaciones principales sería la de adquirir la bibliografía nacional escrita desde el siglo XIX por Ramón Rosa, Antonio R. Vallejo, León Alvarado, Alberto Membreño, Carlos F. Alvarado, Jerónimo J. Reina y otros más, y la publicación de obras inéditas de los socios fundadores y la reedición de las ya agotadas, señalándose específicamente éstas: *“Biografía del General Francisco Morazán”*, *“Geografía de Honduras”*, *“Historia de Centro América”* y *“Honduras Geológica y Etnológica”*, por Eduardo Martínez López; *“Compendio de Historia de Honduras”*, *“Nociones de Historia de Honduras”* y *“Geografía e Historia de Centro América”*, por Félix Salgado; *“Diccionario Histórico, Geográfico y Etimológico de Honduras”*, *“Geografía Militar de Honduras”*, *“Historia Político-Militar de Centro América”* y *“Ruinas de Tenampúa”*, por Pedro Rivas; *“Biografía del General don Santos Guardiola”* e *“Historia de la Cultura Nacional”*, por Esteban Guardiola; *“Temas Geográficos”*, por Luis Landa. La mayoría de estas obras fueron publicadas por la AHGH, lo cual coadyuvó con los años a la formación de una historiografía oficial, que se trazó la tarea de producir una obra intelectual en los campos de la historia y la geografía que ayudara a promocionar la

⁴⁷⁹ Argueta, Mario, *Aniversario de la Academia de Geografía e Historia*, Tegucigalpa, Mimeografiado, 12 de enero de 2002, Pág. 1.

versión de una “Historia patria” asociada a las ideologías promovidas por el Estado en lo referente a la difusión de un pasado que glorificaba la idea de una “Honduras mestiza”, cuyos héroes eran los líderes criollos que encabezaron las luchas independentistas y los primeros años de la República, como Morazán, Valle, Herrera, Cabañas y otros más.

En efecto, la mayoría de estos historiadores -como se verá más adelante- publicaron ensayos y otras obras de carácter histórico en las que plasmaron episodios que ensalzaban la historia colonial y las gestas independentistas, relegando el glorioso pasado indígena de los mayas, y desde luego, ocultando la participación de los negros en los procesos históricos del país. Esta historiografía naturalmente que contribuyó a difundir la idea de que la historia nacional había sido protagonizada solamente por héroes criollos o mestizos, demeritando o minimizando la contribución de las etnias en la historia hondureña.

Por otra parte, otro suceso que contribuyó a moldear otras “representaciones” de la nación en Honduras fue la elaboración y publicación del primer **“Mapa oficial de la República de Honduras”**⁴⁸⁰, confeccionado por el ya citado Jesús Aguilar Paz (1895-1974)⁴⁸¹, uno de los diputados promotores de que la moneda se denominara como Lempira. Este incidente es interesante si consideramos que el Dr. Aguilar Paz llevó a cabo su trabajo por cuenta propia, sin el soporte económico o logístico del Estado, pues como él mismo señaló muchas veces, lo hizo como una labor en aras de “glorificar y servir a la patria”.

⁴⁸⁰ El **“Mapa General de la República de Honduras”**, fue aprobado oficialmente por el gobierno mediante el Acuerdo N° 689 del 23 de enero de 1930, y fue publicado a escala 1:500.000 en 1933, en el gobierno del General Carías Andino. Cfr. Rubio Melhado, Adolfo, *Geografía General de la República de Honduras*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 1ª edición, 1953, Pág. 258. Una de las versiones cartográficas más difundidas del mapa es: *Mapa de Honduras*, Roma, Instituto Poligráfico e Zecca dello Stato, 1964, Escala 1:500,000.

⁴⁸¹ **Jesús Aguilar Paz** nació en Gualala, departamento de Santa Bárbara y murió en Tegucigalpa. Además de ser el autor del *“Mapa General de la República de Honduras”*, también levantó los croquis de los municipios de la república. Es igualmente autor de varios libros sobre tradiciones y leyendas, así como investigaciones científicas y educativas, como por ejemplo: *“Tradiciones y leyendas del país”*, publicado en Tegucigalpa en 1931, *“Flora tradicional”*, editado en San Salvador en 1938 y *“Toponimias y regionalismos indígenas de Honduras”*, impreso en Tegucigalpa en 1970 entre otros. Véase más información en: Morris, Andrés, “Un mapa de artesanía”, En: *Revista Extra*, Tegucigalpa, N° 55, Febrero de 1970, Págs. 23 y 24.

Aguilar Paz comenzó su empresa quijotesca en 1915, cuando fue nombrado como profesor en la ciudad de La Esperanza, al occidente del país. Con la ayuda de un podómetro, un altímetro y una brújula, y apoyado en los mapas que ya habían elaborado antes Constantino Fiallos y el ingeniero Mayes, empezó a recorrer la casi totalidad del territorio hondureño, ocupación que le llevó 18 largos años hasta que en 1933, por fin se publicó su tan ansiado mapa. Antes de esa fecha, el país solamente disponía de mapas y cartas geográficas elaboradas casi en su totalidad por extranjeros, muchas de ellas inexactas o de escaso valor cartográfico, pero con el trabajo de Aguilar Paz, la nación por fin podía disponer de su “mapa oficial”, el cual comenzó a ser reproducido con profusión en las décadas siguientes para ser colocado en todas las escuelas del país y con ello, alimentar el fervor nacionalista en los niños y niñas hondureñas⁴⁸².

El mapa de Aguilar Paz contribuyó también a que el país fuera tomando conciencia de la importancia de consolidar la posesión territorial en aquellos espacios fronterizos que permanecían en disputa con los vecinos Guatemala, El Salvador y Nicaragua, lo que hizo tomar comprensión de la necesidad de asegurar una división política que garantizara la presencia soberana en la mayor parte del territorio nacional; ciertamente, esta fue una tarea que pese al esfuerzo llevado a cabo desde los años 30, no se pudo concretar dadas las innumerables zonas inhóspitas y despobladas del territorio hondureño.

De todas formas, el mapa de Aguilar Paz aportó al país otra “imagen nacional” dentro del proceso de configuración territorial iniciado desde la independencia. Como se recordará, este proceso fue iniciado con la apertura de la primera Asamblea Nacional y la promulgación de la primera Constitución política en 1825, con la que el Estado quedó dividido en siete departamentos: Comayagua, Tegucigalpa, Gracias, Santa Bárbara, Yoro, Olancho y Choluteca, lo que básicamente reproducía el esquema administrativo de la época colonial, aunque convertía a las principales localidades en cabeceras departamentales. De éstos, surgieron otros departamentos en la medida en que la población aumentaba o con el

⁴⁸² Ibíd., Pág. 23.

propósito de agilizar la administración central. En 1869 fueron creados Copán, La Paz y El Paraíso. En 1872 se creó Las Islas de la Bahía y en 1881 el de Colón. En 1893 se decretó la creación de Cortés y Valle. Luego, en 1902 y 1906 se crearon Atlántida y Ocotepeque respectivamente. Más tarde se crearon otros, hasta completar los 18 departamentos en los que actualmente está dividido políticamente el país⁴⁸³.

En fin, el mapa, como sugiere Benedict Anderson, se convirtió en un “logotipo” del imaginario nacional, el cual podría desde entonces colocarse en carteles, sellos oficiales, marbetes, cubiertas de revistas, y libros de texto, manteles y paredes de hoteles. De ese modo, el mapa-logotipo, al instante reconocido y visible por doquier, penetró profundamente en la imaginación popular, formando un poderoso emblema de la nación⁴⁸⁴.

Otra medida importante en el proceso de imaginación de la nación por parte del Estado hondureño fue la de promover la riqueza cultural y arqueológica del país a través de los **museos**. Anderson otorga igualmente a los museos una importancia crucial en los procesos de construcción nacional, pues representan la “imagen reconstruida” de los “linajes” de la nación⁴⁸⁵.

En efecto, es el periodo reformista el que sirvió de antecedente para la fundación del primer museo nacional en Honduras. La iniciativa llegó en el gobierno de Luis Bográn (1883-1891)⁴⁸⁶, cuando el 9 de octubre de 1885, con el apoyo del gobierno,

⁴⁸³ Barahona, Marvin, *Evolución histórica de la identidad nacional...* Op. cit., Págs. 242-243. El estudio más detallado sobre la historia de la conformación territorial de Honduras es: Zelaya, Sucelinda, *Honduras: proceso de configuración territorial*, Tegucigalpa, Editorial Millenium, 1991.

⁴⁸⁴ Anderson expone que desde la dominación colonial, los Estados imperiales colorearon sus colonias en los mapas con un teñido especial. Por ejemplo, en los mapas imperiales de Londres, las colonias británicas aparecían en rojo y rosa, las francesas, en púrpura y azul, las holandesas entre amarillo y marrón etcétera. Teñidos de esta forma, cada colonia parecía ser una pieza separable de un rompecabezas. Una vez desatados los procesos de descolonización, los nuevos Estados-nación independientes recurrieron a esta vieja práctica de colorear sus mapas con las nuevas divisiones político-administrativas, lo cual reflejaba una “imagen logotípica” de la nación. Cfr. Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas...* Op. cit., Pág. 244.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, Pág. 249.

⁴⁸⁶ **Luis Bográn** nació en Santa Bárbara, occidente de Honduras en 1849, y fue nieto del francés Romain Beaugrand, quien al radicarse en Honduras castellanizó su apellido en Bográn, y de la costarricense Agustina Bonilla. Sus padres fueron el general Saturnino Bonilla y Gertrudiz Baraona. Bográn fue el continuador de la obra reformista emprendida por Marco Aurelio Soto y Ramón Rosa, y su familia se convirtió en uno de los linajes políticos con mayores influencias en la Honduras de finales del siglo XIX y principios del XX.

la “Sociedad de Amigos del Progreso Industrial de Honduras”, para facilitar la formación de un museo, ordenó a los gobernadores políticos entregar una vez al año, por medio de los socios de la expresada Junta en cada localidad, muestras de minerales, productos naturales y antigüedades⁴⁸⁷.

Paulatinamente, los gobernadores, profesionales e intelectuales de todos los rincones del país, comenzaron a enviar a la Junta las muestras solicitadas, lo cual posibilitó la instalación del “Museo Nacional de Honduras” en la ciudad capital de Tegucigalpa en 1900, exactamente al costado norte de la Catedral, en una casa de dos pisos que era propiedad del señor Pío Uclés⁴⁸⁸.

El museo estuvo ubicado en ese local desde su fundación hasta el año de 1957, cuando fue trasladado a “Villa Roy”, una casa palaciega en la periferia de Tegucigalpa que fue donada por Julio Lozano Díaz para que pasara a ser el nuevo museo.

De igual forma, el mismo gobierno de Bográn otorgó en 1889 una concesión a E.W. Perry para organizar el “Museo Nacional de Antigüedades de Copán”, que estaría bajo la tutela de la “Sociedad de Anticuarios” del país. El proyecto implicaba la exploración de los sitios arqueológicos de Honduras, pero la idea no pudo materializarse, lo que provocó que dos años después, la contrata fuese cedida al “*Museo Peabody*” de la Universidad de Harvard, Estados Unidos. Como se sabe, el Museo de Copán fue instalado definitivamente hasta el siglo XX⁴⁸⁹.

Un hito importante en la toma de conciencia por parte del Estado hondureño en la labor de difusión y protección de los bienes culturales de la nación, sobre todo los relativos a las antigüedades arqueológicas mayas de Copán, fue la aprobación el 4 de abril de 1900 -ya prematuramente- de un decreto que prohibía la extracción de objetos de las ruinas y sitios culturales, en este caso, específicamente los de las

⁴⁸⁷ Ouelí, Ramón, *Honduras, estampa de la espera...* Op. cit., Pág. 196.

⁴⁸⁸ Ferrari de Hartling, Guadalupe, *Recuerdos de mi vieja Tegucigalpa*, Comayagüela, Imprenta La Libertad, 1953, Pág. 33.

⁴⁸⁹ Becerra, Longino, *Copán, tierra de hombres, mujeres y Dioses*, Tegucigalpa, Editorial Baktún, 2ª edición, 2001, Pág. 113.

ruinas de Copán, que desde entonces fue un referente importante en la construcción de la identidad nacional del país. El decreto en cuestión exponía que el Estado adoptaría las medidas necesarias para la conservación, estudio y explotación de la riqueza arqueológica del país, concienciándose de la importancia de preservar el legado de los mayas⁴⁹⁰.

A la par del interés por las antigüedades, se fue desarrollando una inclinación por la fundación de academias científicas que apoyaban dichas iniciativas intelectuales; así, por ejemplo, el 20 de septiembre de 1887, se organizó en Tegucigalpa la “Sociedad Científico Literaria El Porvenir”, la cual se inauguró solemnemente en el salón de la Universidad Central con alocuciones y lectura de poesías de Dionisio Gutiérrez, Enrique Pinel, Rómulo Durón y Francisco Cálix. Además de los antedichos, eran miembros de la sociedad los señores Carlos Cáceres, Santiago Cervantes, José Antonio Domínguez, Saturnino Medal, Félix Tejada y Anastasio Zúniga entre otros⁴⁹¹.

Adicionalmente, en este periodo el Estado también promovió la participación del país en las **Exposiciones Universales** que tan de moda se pusieron a finales del siglo XIX, cuya pretensión era exaltar los avances de la Revolución Industrial.

De este modo, el 1 de mayo de 1884, el gobierno de Bográn acordó la participación de Honduras en la Exposición Universal de Nueva Orleans, que se realizaría entre diciembre de ese año y mayo de 1885, con motivo del primer centenario de la importación del algodón como artículo de comercio a Europa, realizado en 1785. Sobre esta sabia decisión gubernamental, el importante intelectual de la época Antonio Ramón Vallejo comentaba complacido que la participación hondureña era

⁴⁹⁰ Algunos aspectos del decreto exponían lo siguiente: “ **El Congreso Nacional**, considerando: que es necesario conservar cuidadosamente las ruinas y monumentos de Copán... Decreta:

Artículo 1.º- Se prohíbe la exportación de piezas sacadas de las ruinas de Copán o de otras ruinas de la República, pero se permite su excavación, exploración y estudio por personas idóneas ó comisiones científicas previo permiso del Poder Ejecutivo y de conformidad con los reglamentos que éste emita.

Artículo 2.º- El Poder Ejecutivo adoptará las medidas convenientes para la custodia y conservación de las ruinas de Copán, y se dictará los reglamentos necesarios para su explotación y estudio”. El decreto en cuestión aparece íntegro en: Martínez López, Eduardo, *Geografía de Honduras*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1ª edición, 1905, Pág. 92. (B-AECI).

⁴⁹¹ Oquellí, Ramón, *Honduras, estampa de la espera...* Op. cit., Págs. 357-358.

muestra de que el país “ *ha sacudido para siempre las vetustas leyes de la colonia que entraban toda reforma en las costumbres y toda mejora en la sociedad; que ahora cuenta con instituciones de carácter permanente, que garantizan bien el honor, la vida, la propiedad y los contratos*”⁴⁹².

Para darle mayor fulgor a la delegación hondureña, el Estado facultó más tarde a dos eruditos como miembros de la misión nacional. Así, el 6 de agosto de ese año, “ *fueron nombrados el Doctor R. Fritzgarnier, geólogo del gobierno y Próspero Vidaurre, [como] representantes en la Exposición de Nueva Orleans*”⁴⁹³.

Años más tarde, en 1890, Honduras igualmente participó en la “Exposición Universal” de Barcelona, con motivo de la conmemoración del “Cuarto Centenario del Descubrimiento de América”; estas incursiones del país en este tipo de celebraciones permitieron que se fuera conociendo en el exterior las cualidades que ofrecía la pletórica y ubérrima tierra hondureña a los inversionistas extranjeros, con lo que la nación empezó a promocionar por vez primera sus potencialidades y ventajas en el extranjero.

También, del periodo reformista se legó la tradición de celebrar cada 15 de septiembre las **fiestas de la independencia** de Honduras. Si bien es cierto que ya antes de 1876 se celebraba esta efeméride como el “Día Nacional”, no es sino hasta la Reforma Liberal cuando la celebración cívica tomó la apoteosis que ostenta hasta la actualidad.

Por ejemplo, el historiador hondureño Ramón Oquelí cuenta que en 1881, en el 60 aniversario de la independencia, se llevó a cabo un desfile en Tegucigalpa de la “División Morazán”, integrada por las tropas del departamento de Tegucigalpa, y en la noche, hubo fuegos de artificio en la plaza de la parroquia⁴⁹⁴.

⁴⁹² Ibíd., Págs. 165-166.

⁴⁹³ Ibíd., Pág. 169.

⁴⁹⁴ Ibíd., Pág. 132.

Más tarde, en 1887, ya en el gobierno de Bográn, Oquellí describe la conmemoración del 66 aniversario de la independencia, que tuvo como acto culminante el baile en la Casa de Gobierno y en el que tomó parte en la Fiesta Nacional todas las representaciones extranjeras acreditadas en el país. Según Oquellí, citando fuentes de la época, “ *El Salón de baile se hallaba elegantemente decorado. Grandes espejos retrataban en su terso cristal a las vaporosas mujeres, o mejor dicho, a los aéreos querubes, que en giros voluptuosos, revoloteaban en el Salón, al compás del paso doble o de la danza. Estuvieron en inmediato contacto, si nos es permitido decirlo así, la Gran República Americana y la pequeña república de Honduras, y unidas las banderas estrelladas que cobijan 60 millones de almas*”⁴⁹⁵.

Por su parte, el canciller Jerónimo Zelaya, designado para proclamar el discurso del acto de independencia, señaló que la Reforma Liberal constituiría finalmente el germen de la verdadera emancipación de las disueltas repúblicas centroamericanas: “ *Depurada entonces la América de la fea mancha que aún la afrenta, será allí el plantel anchuroso, magnífico, de la futura civilización y de las libres instituciones, y nosotros... proclamaremos una política más justa, la América para la democracia*”⁴⁹⁶.

En suma, todas estas representaciones (escudos, banderas, monedas, estatuas, himnos, fiestas cívicas, mapas, parques y obras públicas, etcétera) fueron importantes mecanismos para construir e imaginar la nación en Honduras y terminaron constituyendo lo que Michael Herzfeld nombra como “*instancias de representación de la nación*”⁴⁹⁷. Es cierto que el proceso de interiorización de esos símbolos por parte de los hondureños ha sido lento y parsimonioso, empero, evidentemente no se puede negar que la sociedad hondureña terminó absorbiendo esas imágenes de la nación y hoy en día, es manifiesto que la población tiene conciencia de ser un “país” o una “nación”.

⁴⁹⁵ Ibíd., Pág. 353.

⁴⁹⁶ Ibíd., Pág. 254.

⁴⁹⁷ Herzfeld, Michael, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-state*, Nueva York, Routledge, 1997.

2) EL APOORTE DE LAS MANIFESTACIONES POPULARES EN LA CONFORMACIÓN NACIONAL EN HONDURAS.

A) La “imaginación” de la nación a través de las artes.

Es indudable que la “imaginación de la nación” en Honduras no solamente se dio desde los estamentos oficiales, sino que también fue importante la contribución de diversas manifestaciones de la cultura popular en la configuración de la idiosincrasia de la sociedad hondureña. Del mismo modo, también es cierto que el Estado muchas veces se “apropió” de esas representaciones en aras de convertirlas en expresiones peculiares y distintivas de la “cultura hondureña” en un esfuerzo por promover y ensalzar el “arte típico y popular” del país.

Una de las manifestaciones que más incidió en la conformación de una “imagen de la nación” fue -al igual que en otros países latinoamericanos-, **la pintura**. Desde luego, varios autores han demostrado en el caso centroamericano la estrecha relación entre la pintura y la creación de la “imagen de la nación”⁴⁹⁸. Esta dicotomía contribuyó a forjar la idea de que mediante el arte, especialmente por medio de la pintura, se podía representar el “paisaje nacional”, el cual constituiría la estampa emblemática de la nación.

En el caso de Honduras, el proceso de su formación pictórica ha sido parsimonioso, en vista de la pobreza secular que ha caracterizado al país. Sin embargo, ya desde finales del siglo XIX, precisamente desde la Reforma Liberal, se empezaron a crear los cimientos de instancias gubernamentales promotoras del arte. Para el caso, el 28 de octubre de 1878, se inauguró la primera “Escuela Nacional de Bellas Artes”, bajo

⁴⁹⁸ Entre otros, puede consultarse por ejemplo: García, María Dolores, “Arte e identidad: la presencia del paisaje en la pintura nicaragüense”, En: Kinloch Tijerino, Frances (Editora), *Nicaragua en busca de su identidad*, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua (IHN)- Universidad Centroamericana (UCA), 1995, 1ª edición, Págs. 71-85 y Zavaleta Ochoa, Eugenia, “Arte y literatura en Costa Rica y México”, En: Enríquez Solano, Francisco (Compilador), *Fin de siglo e identidad nacional en México y Centroamérica*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 2000, Págs. 283-306.

la dirección de José Antonio Coronado, que inició actividades con clases de pintura al óleo y al temple, de dibujo natural y lineal, caligrafía, grabado y modelación; durante su primer año de funcionamiento, asistieron 32 alumnos por el día y 35 por la noche⁴⁹⁹.

Esta primera escuela funcionó por pocos años en virtud de la ya inveterada inseguridad política del país, empero, sorprende la cantidad de alumnos que sin duda se formaron durante los primeros años de funcionamiento. Eso sin duda fue formando una cantidad regular de artistas que con el paso de los años fueron descollando en el desamparado ambiente artístico hondureño de finales del siglo XIX. Aún así, el apetito de arte que mostraban muchos jóvenes hondureños en esa época influyó para que pocos años después se creara otra escuela de artes; ello sucedió en 1890, cuando se fundó la “Academia Privada de Bellas Artes” de Tegucigalpa, gracias a la iniciativa del maestro español Tomás Mur⁵⁰⁰.

Por otro lado, también en 1924, “[...] *por iniciativa del pintor Carlos Zúniga Figueroa, se fundó la Academia de Dibujo y Pintura*”⁵⁰¹. Estos intentos oficiales y privados por establecer una cultura artística en Honduras a finales del siglo XIX representaron los antecedentes de la posterior “Escuela Nacional de Bellas Artes” (ENBA), fundada en 1940 en el gobierno de Tiburcio Carías y cuya dirección recayó en el prestigioso pintor Arturo López Rodezno. La ENBA formó desde entonces varias generaciones de pintores hondureños que paulatinamente fueron introduciendo las diferentes corrientes artísticas modernas, pero sobre todo, fueron moldeando algunas facetas que derivaron en la gestación de un grupo de pintores que buscaron exponer varias expresiones de -por llamarlo de alguna manera-, el “arte nacional”⁵⁰².

Antes de la fundación de la ENBA, la vanguardia de los pintores hondureños estuvo concentrada en un grupo de artistas que ante las escasas posibilidades de formación profesional en el país, tuvieron que estudiar en Europa, como por ejemplo Confucio Montes de Oca, Max Euceda, Carlos Zúniga Figueroa, Pablo Zelaya Sierra

⁴⁹⁹ Oqueli, Ramón, *Honduras, estampa de la espera...* Op. cit., Pág. 112.

⁵⁰⁰ Véase: *Enciclopedia de Honduras*, Barcelona, Grupo Editorial Océano, Tomo II, 2002, Pág. 292.

⁵⁰¹ *Ibíd.*, Pág. 292.

⁵⁰² Amaya, Jorge Alberto, *Historia de Honduras...* Op. cit., Pág. 218.

-quien gozó de cierta notoriedad en Madrid al estudiar en la Academia de Bellas Artes de San Fernando- y el mismo Arturo López Rodezno, quien se formó en la “Academia Juliane” de París.

Fue López Rodezno el primero que buscó desarrollar algunas manifestaciones nacionales en la pintura hondureña. Él, imbuido del arte muralista que irradiaba desde México merced al trabajo de Diego Rivera, y aprovechando la parafernalia Indigenista propagada por el régimen de Carías Andino, se inclinó a producir un “muralismo decorativo”, que era la expresión artística en boga en esa época en Latinoamérica.

De esa forma, comenzó a crear una serie de obras, como por ejemplo la colección de 17 azulejos que realizó para decorar el “Aeropuerto Toncontín” de Tegucigalpa; el mural conocido como “Corredor Maya” de la ENBA; el mural del Banco Atlántida, el más importante del país, así como otro mural para el Banco Nacional de Fomento (BANAFON). Así, López Rodezno introdujo en Honduras la corriente muralista y a la vez se decantó por retomar temas inspirados en la “grandeza de la civilización maya”, la cual, como se vio anteriormente, era toda una tentativa oficial por construir un discurso que enalteciera el mestizaje (entre indígenas, pero según el Estado mayas, y españoles) como esencia de sociedad hondureña⁵⁰³.

Sin embargo, el esfuerzo por instaurar una temática pictórica que reflejara la esencia y particularidad del paisaje hondureño provino del arte “*naïf*” o “primitivista”, expresión característica del arte popular. Su génesis, en el caso hondureño, tiene sus raíces en la obra del pintor José Antonio Velásquez, tal vez el pintor más universal que haya nacido en Honduras, y cuya obra se convirtió en el “paisaje nacional” por antonomasia⁵⁰⁴.

⁵⁰³ *Enciclopedia de Honduras...* Op. cit., Pág. 295.

⁵⁰⁴ **José Antonio Velásquez** nació en el municipio de Caridad, departamento de Valle en 1906 y murió en Tegucigalpa en 1983. Es considerado como uno de los mejores primitivistas del mundo. No tuvo la oportunidad de estudiar pintura en escuelas especializadas, por lo que su actividad en este género se fundamenta en una sólida experiencia autodidacta. Hacia 1930, se trasladó al municipio de San Antonio de Oriente, que en la colonia fue uno de los distritos mineros más importantes del Real de Minas de San Miguel de Tegucigalpa. En sus ratos libres, se dedicó a pintar, y con el tiempo, participó en exposiciones que montó la contigua “Escuela Agrícola Panamericana El Zamorano”, un centro de formación agrícola universitario fundado por las compañías

El arte *naïf* tuvo un impulso decisivo a finales del siglo XIX, cuando la corriente del Romanticismo empezó a glorificar nuevos valores estéticos dentro del paisaje como principio de lo pintoresco, lo sublime y lo hermoso, en contraposición al arte que primaba las corrientes clásicas o academicistas. De esta forma, los pintores Románticos encontraron en la naturaleza su fuente de inspiración. Como parte de ese pesimismo artístico, el pintor francés Paul Gauguin escapó a los Mares del Sur y se afincó en el Archipiélago Polinesio en busca de la inocencia primitiva con el fin de adquirir un lenguaje pictórico alejado del ambiente de la academia y de las escuelas oficiales para crear un arte anti-convencional, libre y espontáneo, y de por sí, “ingenuo” o “*naïf*”, el cual se empezó a conocer en el siglo XX como “primitivismo”⁵⁰⁵.

Por su parte, el tema del paisaje tomó impulso en Latinoamérica durante las primeras décadas del siglo XX. En parte, los artistas adoptaron el paisaje como tema predilecto influenciados por las corrientes nacionalistas que recorrían por ese entonces los países de la región. Gradualmente, los creadores buscaban expresar a través del paisaje los “rasgos particulares” de sus respectivos países. Precisamente estos caracteres fueron encontrados tanto en el paisaje como en la representación de los pueblos indígenas, lo cual coadyuvaría al reforzamiento de las identidades nacionales⁵⁰⁶.

Esta tendencia se arraigó notablemente en Centroamérica y el Caribe, quizás debido a las carencias materiales e institucionales de muchos países del área, así como a la

bananeras en las cercanías de Tegucigalpa. Ahí, obtuvo en 1940 su primera medalla de plata y los cargos directivos de la Escuela del Zamorano, en su mayoría estadounidenses, empezaron a admirar su trabajo, el cual se destacaba por la espontaneidad de las pinturas, caracterizadas por establecer una percepción del mundo más bien “ingenua”, en donde la temática se traduce a la representación de las casas, calles, caminos, paisajes, animales y personajes que en su conjunto forman parte del paisaje natural y humano de San Antonio de Oriente, en esencia, la “imagen” de cualquier pueblo típico del interior de Honduras. Prontamente, Velásquez alcanzó éxito internacional y sus obras tomaron notoriedad en el mundo. Así, en 1964, fue “Invitado de Honor” en la Feria Mundial de Nueva York, y luego, en 1969, en la de Bonn, Alemania; además, parte de su obra se muestra en exhibición permanente en el Museo de Arte Contemporáneo de Washington, Estados Unidos y en la sede de la Organización de Estados Americanos (OEA). Asimismo, su obra fue expuesta en galerías europeas y americanas. En 1955, el Estado hondureño le confirió el “Premio Nacional de Arte Pablo Zelaya Sierra”. La apoteosis de la fama de Velásquez se consolidó cuando la famosa actriz Shirley Temple realizó una película sobre la obra de Velásquez en San Antonio de Oriente.

⁵⁰⁵ García, María Dolores, “La presencia del paisaje”... Op. cit., Pág. 73.

⁵⁰⁶ Zavaleta Ochoa, Eugenia, “Arte y literatura”... Op. cit., Pág. 297.

exuberancia del paisaje tropical. No es de extrañar entonces que Velásquez haya experimentado con esta corriente, con la cual produjo un arte lleno de fantasía, con un estilo libre y espontáneo, mas no por ello carente de sofisticación. Así, sus cuadros del pueblito de San Antonio de Oriente y otros rincones pintorescos de Honduras, están cargados de paisajes con escenas de la vida cotidiana y costumbrista, complementados con el entorno natural de bosques, jardines y montañas donde todavía no ha penetrado la modernidad y por ende la destrucción ecológica.

María Dolores García apunta que “ [...] *la obra de los pintores primitivistas centroamericanos representan a gente que vive en armonía con la naturaleza y consigo misma... se refugian en el encanto de las fiestas populares o lo pintoresco de sus mercados, para celebrar un mundo alejado de la pobreza y la miseria, del odio y la violencia, ajeno a los desastres ecológicos, a la destrucción, a las guerras*”⁵⁰⁷.

Ciertamente, Velásquez, así como las generaciones de pintores primitivistas que le sucedieron, han logrado captar los elementos más distintivos de la geografía hondureña (ver ilustración 6), como los pueblos con sus iglesias coloniales y sus callejuelas empinadas y empedradas; los ríos, lagos y lagunas; las montañas pletóricas de árboles de pinos, caobas y cedros; los valles fértiles y ubérrimos de árboles frutales como mangos, guayabas, naranjas, papayas, aguacates y cuanta fruta se produce en el trópico; la desbordante fauna de la tierra, tanto la doméstica como la silvestre; pero lo más importante, han sabido capturar la vida cotidiana de las zonas rurales del país, plasmando en sus cuadros las diversiones y actividades populares como las ferias patronales; las peleas de gallos; el palo encebado; los juegos infantiles como el trompo, las canicas o mables, las rondas; bodas y procesiones religiosas, y en general, las escenas de la vida diaria del pueblo sencillo y del campo.

⁵⁰⁷ García, María Dolores, “La presencia del paisaje” ... Op. cit., Págs. 73-74.

ILUSTRACIÓN 6



San Antonio de Oriente, cuadro de José Antonio Velásquez. Como se aprecia, los pintores “primitivistas” intentaban plasmar -además del paisaje- los aspectos cotidianos de la gente campesina de los pueblos del interior del país, tratando de dar la idea de que en esos pueblos coloniales se reflejaba por extensión a la nación entera.

De este modo, el mundo idílico de la gente campesina, viviendo en un ambiente armónico y pacífico, residiendo en casas de adobe y tejas de barro, rodeada de una prolífica naturaleza, finalmente se convirtió en la “representación artística” de la nación por excelencia. En otras palabras, las pinturas primitivistas de Velásquez se convirtieron en el “rostro” o en la “fotografía” de Honduras. El único inconveniente con esta situación fue que la sociedad hondureña asumió que el paisaje nacional, esbozado por el colectivo de pintores primitivistas, representaba justamente a los pueblos del interior del país, sobre todo a los poblados mestizos concentrados en lo que se denominó en la época colonial como “Real de Minas de Tegucigalpa”, quedando excluidos de ese imaginario por lo tanto los grupos indígenas y naturalmente los negros que habitan la costa norte. En todo caso, hay que subrayar

que a la postre, algunos artistas garífunas retomaron la corriente primitivista -sobre todo desde la década del 80-, y empezaron a plasmar sus propias realidades cotidianas en cuadros que fueron conocidos en los centros urbanos a través de las exposiciones de estos artistas en bienales o galerías de arte de las ciudades del interior, pero este punto, volveremos a tocarlo más adelante.

Este asunto de la conexión entre el paisaje representado en las pinturas y esculturas y la “comunidad imaginada de la nación”, ha sido investigado ya por otros autores como Daniels, Rowe y Schelling y García Canclini, para quienes se aprecia en las manifestaciones de la cultura popular y de la cultura de la élite una vinculación entre estética, paisajismos e identidades nacionales⁵⁰⁸.

Por otro lado, hay que señalar que el Estado también intentó recurrir a otras manifestaciones artísticas populares con la finalidad de multiplicar otras “imágenes” de la nación. Un paso decisivo en esta línea se dio con la creación en 1952 del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IAH), organizado gracias a los auspicios del antropólogo hondureño Jesús Núñez Chinchilla; dicha institución ha logrado manejar con algún acierto el patrimonio arqueológico e histórico de la nación, especialmente el sitio emblemático por excelencia, las ruinas mayas de Copán⁵⁰⁹.

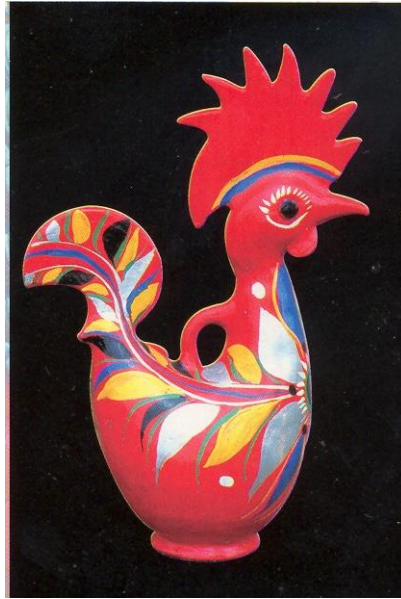
No obstante, un trabajo destacado del IAH se dio con respecto al estudio de las etnias indígenas y negras del país, trabajo que ha sido llevado a cabo en colaboración con muchas instituciones y universidades estadounidenses. En este aspecto, sobresalen igualmente los programas de rescate y promoción de las artesanías populares en zonas indígenas y campesinas. Gracias a ello, se logró popularizar por ejemplo la alfarería de la región sur hondureña, de tradición indígena lenca, lo que propició que los llamativos y coloridos “gallitos del sur” (ver ilustración

⁵⁰⁸ Daniels, S., *Fields of Vision: Landscape Imagery and National Identity in England and the US*, Cambridge, Polity, 1993, Pág. 243 y ss; Rowe, W., y Schelling, V., *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, Londres, Verso, 1991 y García Canclini, N., *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1993.

⁵⁰⁹ Véase: Véliz, Vito, “Síntesis histórica de la arqueología en Honduras”, En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia IAH), Volumen VI, N° 1 y 2, 1983, Pág. 4.

7) -elaborados en la aldea de La Arada y otras comunidades adyacentes desde inicios del siglo XX, pero popularizados apenas en los años 70- se convirtieron en la artesanía hondureña por antonomasia, al igual que sucedió con la pintura primitivista de José Antonio Velásquez⁵¹⁰.

ILUSTRACIÓN 7



**“Gallito del sur”, una “representación”
que contribuyó a forjar otra imagen
más de la nación. Actualmente, es el
logotipo del Ministerio de Turismo.**

En resumen, se puede señalar que los pintores primitivistas recurrieron al paisaje como una forma de mostrar y proclamar el arraigo a su tierra y a su identidad cultural. Velásquez, aunque no dejó escuela en el sentido estricto del término, fue con los años emulado por una serie de jóvenes que comenzaron a dibujar cuadros primitivistas que evocaban los pueblos, aldeas y caseríos hondureños del interior, e inclusive, hasta de los centros urbanos como Tegucigalpa, los cuales comenzaron a vender a turistas en la calle o en tiendas de artesanías; no obstante, es cierto que también apareció desde los años 70 una generación de notables pintores

⁵¹⁰ Sobre este punto puede consultarse por ejemplo: Castegnaro de Foletti, Alessandra, *Viaje por el universo artesanal de Honduras*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), 1ª edición, 2003, Pág. 142. El “Gallito del Sur” hoy en día es el emblema del Ministerio de Turismo de Honduras, por tanto, es el afiche con que la nación se promociona turísticamente en el extranjero.

primitivistas que han tenido éxito internacional en América y Europa, como el caso de Roque Zelaya, Moisés Becerra, Francisco Ardón Chávez y Sergio Martínez entre otros. Igualmente, mediante la escultura y la alfarería, el Estado se apropió de la tradición popular de los “gallitos del sur” -elaborados por alfareros indígenas lencas- para convertirlos en la artesanía nacional hondureña.

B) La participación de otras manifestaciones populares en la edificación de la nación en Honduras: la nación en las “representaciones” del folklore (música, danzas, artesanías) y la creación del apelativo de “Catrachos” para designar a los hondureños en la región centroamericana.

Por otro lado, dentro de las manifestaciones populares, es interesante subrayar el aporte del **folklore** popular como medio utilizado por el Estado-nación de cara a consolidar una imagen de la nación. Al igual que con las bellas artes, el Estado hondureño procuró difundir una serie de representaciones tendentes a popularizar en la población hondureña las “expresiones genuinas” -utilizando el lenguaje oficial- de la hondureñidad.

A ese propósito, a mediados de la década del 50 del siglo recién pasado, el gobierno hondureño fundó el “**Departamento de Folklore Nacional**”, cuya dirección recayó en el profesor Rafael Manzanares y sería una dependencia del Ministerio de Educación Pública. El profesor Manzanares organizó rápidamente el 22 de noviembre de 1956 el “Cuadro Nacional de Danzas Folklóricas” que con el paso de tiempo, mostró al país y al resto del mundo los principales bailes populares de la nación, sobre todo los de raíz indígena, campesina y criolla⁵¹¹.

Más tarde, en 1962, también se creó el “Ballet Garífuna Nacional”, el cual también pasó a formar parte del “Departamento del Folklore Nacional” y desde los años 70, ha estado bajo la acertada dirección del profesor garífuna Crisanto Meléndez Uayujuru. Como se verá más adelante, el Ballet Garífuna -pese a la marginación

⁵¹¹ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymurás, Colección Lámpara de Crítica y Cultura, 2ª edición, 2000, Pág. 232.

oficial a que han sido sujetos los garífunas en el imaginario nacional- ha sido uno de los grupos culturales que más éxitos internacionales han aportado al país⁵¹².

Luego, en 1975, mediante Decreto N° 665 del 23 de junio, el gobierno creó el Ministerio de Cultura con la denominación de “Secretaría de Cultura y Turismo” (SECTUR), con lo que el “Departamento de Folklore Nacional” pasó a depender desde entonces del susodicho Ministerio⁵¹³.

Lo interesante de la aparición de los cuadros de danzas -tanto el mestizo como el garífuna- es que promovieron la idea en la población hondureña que la música y los bailes nacionales se nutrían de tres fuentes, la española e indígena, representada por el “Cuadro Nacional de Danzas Criollas”; y la negra-garífuna, representada por el “Ballet Garífuna”. De esta forma, la sociedad hondureña fue descubriendo que las manifestaciones musicales del país eran variadas y multiculturales. Con los años, la fuerza, magia y vistosidad de la danza y la música garífuna, especialmente el baile de “*La punta*”, se terminaron imponiendo al resto de la colectividad mestiza hondureña, de tal forma que se podría decir que hoy en día, es el “baile nacional” más reconocido internacionalmente.

Por último, es importante señalar dentro del imaginario popular hondureño la invención del apelativo de “**Catrachos**” en el siglo XIX para designar a los hondureños en el área centroamericana. El término en cuestión ha servido para identificar a los ciudadanos hondureños en el contexto regional, lo cual es de suma importancia en los procesos de construcción identitarios en cualquier parte del mundo.

El nombre de “Catrachos”, asignado a los hondureños en Centroamérica, proviene de un acontecimiento histórico trascendental en la historia regional, que es concretamente la invasión que hizo a Nicaragua el filibustero estadounidense

⁵¹² Ballet Nacional Folklórico Garífuna, “Ficha técnica”, En: www.sdnhon.org.hn/miembros/muaartes/Documentos/balletgarifunas-hn.htm, 2001, Pág. 2.

⁵¹³ Consúltase: Meyer, Harvey K. y Meyer, Jessie H., *Historical Dictionary of Honduras*, Londres, The Scarecrow Press INC, Latin American Historical Dictionaries, N° 15, 2ª edición, 1994, Pág. 218.

William Walker, acaecida en 1856, quien se proclamó presidente de ese país y se propuso establecer un Estado esclavista⁵¹⁴.

La invasión de Walker a Nicaragua provocó la ira de los gobiernos centroamericanos, quienes calificaron aquella acción como una provocación, ya que Walker anunció propagar por toda la región su aventura filibustera. Sin más ambages, Centroamérica entera le declaró la guerra a Walker. La penetración esclavista unió de manera espontánea a estos países bajo una estructura militar, pero esta vez no bajo los principios de la ideología liberal, sino bajo los del conservadurismo. De esa forma, comenzó la contienda conocida como “Guerra Nacional” en la que por primera vez, los centroamericanos dejaron de lado la lucha faccional para unir sus fuerzas y expulsar al invasor.

Así, el 24 de Julio de 1856, los países de Centroamérica celebraron un Tratado para enviar soldados a Nicaragua y liberar a ese país. El presidente hondureño José Santos Guardiola envió un ejército de 300 soldados al mando del general Florencio Xatruch (1811-1893)⁵¹⁵, que llegó a Nicaragua en diciembre de 1856. En la ciudad nicaragüense de Granada, la Junta de Generales Centroamericanos nombró a Xatruch, General en Jefe del Ejército Aliado Centroamericano⁵¹⁶.

Finalmente, después de una guerra intensa, el ejército centroamericano derrotó a las fuerzas de Walker en 1857, quienes desalojaron inmediatamente Nicaragua; sin embargo, nuevamente en 1860, Walker trajo refuerzos para invadir a la región,

⁵¹⁴ Yankelevich, Pablo, *Honduras...* Op. cit., Pág. 97.

⁵¹⁵ **Florencio Xatruch** nació en San Antonio de Oriente, en las cercanías de Tegucigalpa, y murió en Managua, Nicaragua. Fue militar y también fungió como Jefe Provisional del Estado de Honduras. Su padre fue Pedro Xatruch, un próspero minero oriundo de Villaseca, Provincia de Tarragona en Cataluña, llegado a Honduras a finales del siglo XVIII con un contingente de inmigrantes catalanes, y su madre fue Eugenia Villagra, dueña de tierras y ganado en Choluteca. Florencio Xatruch estudió en la Universidad de León, Nicaragua y después volvió a Honduras, donde engrosó las filas del ejército morazanista. Sin duda alguna, su nombre quedó grabado en los anales de la historia hondureña por haber combatido al filibustero William Walker, pero sobre todo, porque debido a su apellido, nació el apelativo de “**Catrachos**” con el cual se conoce a los hondureños en Latinoamérica.

⁵¹⁶ Yankelevich, Pablo, *Honduras...* Op. cit., Pág. 98.

empero, fue apresado y fusilado en el puerto hondureño de Trujillo, donde aún yacen sus restos en el cementerio viejo de la ciudad⁵¹⁷.

Lo interesante de esta guerra de liberación, es que a partir de ese momento se acuñó el calificativo de “Catrachos” con el que se conoce a los hondureños en Centroamérica. Esto se debió a que los filibusteros de Walker pronunciaban el apellido de Xatruch como “Satrach”; los nicaragüenses lo deformaron y lo pronunciaron como “Catrach”. Es decir, ellos conocían al General Florencio Xatruch como “Catrach” e identificaron a los soldados de éste -que eran naturalmente hondureños- como “Catrachos”, de donde se origina el sobrenombre de los hondureños en el contexto centroamericano⁵¹⁸.

El origen de este apelativo fue influyente para la conformación de la nacionalidad hondureña con respecto a sus vecinos. Desde ese momento, el nombre de “Catrachos” se fue interiorizando en la conciencia de los hondureños y fue significando frente a los “Otros” vecinos un sinónimo de valentía y bravura, que quedó demostrada palpablemente -según la mentalidad colectiva hondureña- en la proeza de los soldados hondureños al enfrentarse a los invasores estadounidenses.

Desde ese momento, muchos escritores y músicos hondureños recurrieron frecuentemente al nuevo gentilicio de “Catrachos” para ensalzar estas características heroicas de los hondureños y así poder exaltar con loores a la nación. Por ejemplo, el músico Rafael Manzanarez compuso una de las piezas que más se popularizaron en todo el territorio nacional, titulada “*Corrido a Honduras*”, que en una de sus partes dice lo siguiente:

No hay otro pueblo más macho,
que el pueblo Catracho
del cual vengo yo.

⁵¹⁷ En este episodio de la captura y fusilamiento de Walker en Trujillo, tuvieron una destacada participación en la misma -aunque silenciada por la historiografía nacional- los negros garífunas del Barrio de Cristales, como se verá más adelante.

⁵¹⁸ Hernández, Alcides, *La integración Centroamericana: Desde la Federación hasta nuestros días*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1994, Pág. 64.

C) Las contribuciones de la “religiosidad popular” en el forjamiento de la conciencia nacional en Honduras.

Por otra parte, **la religión** también jugó un papel destacado en el florecimiento de una identidad hondureña, sobre todo la concerniente a la “religiosidad popular”. Sobre este aspecto, John Lynch sostiene en un trabajo reciente que el término de “religiosidad popular”, frecuentemente usado en la actualidad, raramente se define; así, ha sido utilizado por ejemplo por teólogos que rastrean el pasado en busca de indicios de liberación, o por historiadores, cautivados por su potencial para el análisis social⁵¹⁹.

De ese modo, Lynch usa el concepto de “religiosidad popular” para referirse a una categoría que tiene mucho interés para el estudio de las estructuras sociales. Precisamente, expone que dicha “religiosidad” se enmarca en aquellas prácticas religiosas de los estratos humildes, generalmente rurales, como las “ [...] devociones religiosas de los pobres (fiestas, procesiones y peregrinajes, imágenes y altares milagrosos, oraciones a santos específicos) que eran frecuentemente reacciones a verdaderas calamidades de su vida, a los estragos de plagas, sequías, hambre e inundaciones, sufrimientos a los que los pobres se veían más expuestos que los ricos y a los que más probablemente respondían con oraciones comunitarias y súplicas. Las miserias populares crearon la religión popular. Una vez asentada, la religión popular terminaría convirtiéndose en una de las instituciones históricas de Latinoamérica...”⁵²⁰.

Lo cierto es que la religión ha estado vinculada con el surgimiento de varios nacionalismos alrededor del mundo. En el caso de España, Elorza sostiene que existió por ejemplo una estrecha relación entre el catolicismo y el nacimiento del nacionalismo vasco, cuando Sabino Arana, el fundador del Partido Nacionalista Vasco (PNV) recurrió a idearios, significados y simbolismos católicos, especialmente

⁵¹⁹ Cfr. Lynch, John, *América Latina, entre colonia y nación...* Op. cit., Pág. 291.

⁵²⁰ *Ibíd.*, Págs. 292-293.

al arraigo jesuítico en el País Vasco, con la finalidad de promocionar el nacionalismo⁵²¹.

Otros autores también han destacado la trascendencia de la religión en la definición de las identidades nacionales en Latinoamérica. Uno de ellos, François Chevalier, señala que la religiosidad popular, fundamentalmente la referida a las advocaciones de la Virgen María, “ [...] *han desempeñado un papel tan importante en el pasado y siguen siendo todavía tan vivaces, o incluso tan actuales, que se hallan comúnmente en el centro de la cultura de cada país, así como de la formación de una conciencia nacional*”⁵²².

Evidentemente, desde el periodo colonial, Latinoamérica se convirtió en un territorio eminentemente católico, pero en muchos países con enorme concentración de población indígena o negra, el cristianismo instaurado se transfiguró en una religión sincrética en donde se mezclaron los rituales religiosos indígenas -o en su defecto africanos- con los europeos. Por eso, muchas prácticas religiosas, arraigaron profundamente en las poblaciones indígenas, negras o mestizas, en vista que los sacerdotes y frailes, inteligentemente suplantaron las antiguas deidades prehispánicas o africanas por las creencias y sacramentos de la Iglesia Católica.

Hay que resaltar que al principio el proceso no estuvo exento de alguna resistencia por parte de los indígenas, puesto que el sentido religioso de los indígenas americanos era politeísta, en cambio el cristianismo era monoteísta. Esta contradicción provocó que en un principio los indígenas se opusieran a aceptar el cristianismo, o en última instancia aceptaran los sacramentos como mecanismo para salvarse del esclavismo o los maltratos. De una forma u otra, la Iglesia utilizó ciertos artificios para convertir a los indígenas valiéndose de una serie de símbolos que suplantarían y representarían a los antiguos ídolos indígenas. Así, la diosa Luna sería la Virgen María, el Dios del maíz sería Jesús, el Dios del Sol sería una “custodia”, los antiguos templos o estelas serían las iglesias etcétera.

⁵²¹ Elorza, Antonio, *La religión política...* Op. cit., Págs. 39-41.

⁵²² Chevalier, François, *América Latina. De la independencia...* Op. cit., Pág. 356.

En todo caso, los españoles terminaron imponiendo a los indígenas, y también a los negros, el cristianismo, y así, fue evolucionando una práctica religiosa que si bien se experimentaba de acuerdo a los principios y dogmas preceptuados por el Vaticano, en términos generales logró imprimir su propio sello en el sentido que se incorporaron elementos de las creencias religiosas de las culturas indígenas y por supuesto de las africanas; esto desde luego en el caso de la religiosidad popular relacionada con fiestas, rituales o creencias.

En el caso de Honduras, Leticia de Oyuela ha abordado el tema de la religiosidad popular como fuente de la construcción de identidad nacional. Según ella, el proceso formativo de la identidad cultural de la sociedad hondureña moderna, heredó del cristianismo colonial una gran cantidad de manifestaciones que colaboraron a construir el “*ethos*” del hondureño. El mantenimiento de las fiestas patronales -en las que se realizan una serie de actividades culturales como el famoso “toro fuego”, “el palo encebado”, las danzas como el baile de “moros y cristianos”, las “carreras de cintas”, juegos lúdicos, la explosión de cohetería etcétera-; de las cofradías; la creencia en los santos; las procesiones religiosas; la elaboración de los nacimientos o belenes; las leyendas e historias de seres fantásticos como “la Sucia” o “Siguanaba”, “el Duende”, “el Cadejo”; el culto a los santos y en fin, toda una serie de tradiciones, han dado por resultado una cultura que se resume en el “ser hondureño” actual⁵²³.

Todos estos elementos ayudaron a conformar una serie de tradiciones culturales como la literatura oral, creencias, costumbres, arte culinario (comidas de semana santa, de velorios etcétera), y hasta arte material expresado en la pintura, escultura

⁵²³ Oyuela, Leticia de, *Honduras: Religiosidad popular. Raíz de la identidad...* Op. cit., Véase especialmente el capítulo VII. “**La sucia**” o “**Siguanaba**”, según la tradición oral, es un personaje femenino que suele aparecer a los hombres en las riberas de los ríos en las noches de luna llena. Al verla, los hombres se le acercan para seducirla, pues quedan prendidos de su hermosura, pero al comenzarla a besar, la bella mujer se transforma en una vieja horrenda y desdentada, la cual comienza a gritarles cuando huyen despavoridos por los montes: -Tomá tu teta que soy tu nana-. Evidentemente, la leyenda es moralizante y trata de encauzar por el camino recto a los maridos infieles. “**El Duende**”, como en España y otros países de Latinoamérica, es un hombrecito que viste anticuadamente, con un sombrero grande y rojo, el cual enamora a las doncellas bonitas de pueblos, aldeas y caseríos. Según la tradición popular, él apedrea a las muchachas, las pellizca y como sólo ellas pueden verlo, las vuelve locas hasta que al fin las rapta y las lleva a vivir al infierno. La gente estima en los pueblos que el encantamiento del Duende con la muchacha en cuestión solamente puede desvanecerse si las ve orinando en una bacinica. Finalmente, “**El Cadejo**” es un perro negro que aúlla endemoniadamente por las noches en los poblados rurales; según se cree, su dueño es el mismísimo Satanás.

y arquitectura religiosa, la cual, al igual que en casi todos los países de la región, es más majestuosa y monumental en comparación a la arquitectura civil⁵²⁴.

La influencia de la religión popular en la identidad de los hondureños es tan notoria que inclusive se percibe en la idiosincracia del pueblo, sobre todo en la marcada creencia en el “providencialismo”, al grado que la frase: “*Si Dios quiere*”, es una alocución con un significado sagrado en el país. Asimismo, la devoción a los santos se refleja en casi todas las esferas de la sociedad, tanto en la salud, como en el amor y la enfermedad. Según Oyuela, la fe de la gente en los santos es tan ciega que son los que ayudan a combatir contra la maligna acción del Demonio. Así, hay santos como “ *San Roque, contra las pestes; San Ramón Nonato, para los partos; San Rafael, para los distintos tipos de enfermedades; San José, Padre universal, consigue marido, cueriador y delicado; San Antonio, consigue novio y encuentra los objetos perdidos; Santa Rita, modelo para las castas esposas; hasta para la tos estaba San Blas, con la invocación: San Blas, San Blas, que no se atore más*”⁵²⁵.

Sin embargo, la mayor contribución de la religiosidad popular a la gestación de la nacionalidad hondureña se dio con la creación de su propia advocación de la Virgen María, es decir, se dio la aparición de un culto mariano nacional representado en la Virgen de Suyapa; dicha Virgen, es una manifestación o representación de la Virgen María, pero en este caso, se presentó en Honduras como una mujer indígena⁵²⁶.

La aparición de la Virgen, en 1747, rápidamente causó una conmoción y se inició su devoción, pues ya para 1768, se le atribuyó el primer milagro, que consistió en la curación del Capitán de Granaderos de Tegucigalpa, Don José de Zelaya y Midence,

⁵²⁴ Consúltese a este respecto: Martínez Castillo, Mario Felipe, *Honduras: cultura e identidad*, Tegucigalpa, Ediciones Librería Paradiso, Colección Fundamentos, N° 4, 1990, Págs. 15-16.

⁵²⁵ Oyuela, Leticia de, *Honduras: Religiosidad popular...* Op. cit., Pág. 196.

⁵²⁶ Según la leyenda, la “**Virgen de Suyapa**”, cuya raíz indígena era Çoyapa, que significa “en el agua de las palmeras”, fue encontrada el 3 de febrero de 1747 por un labriego llamado Alejandro Colindres y el niño de ocho años llamado Alejandro Martínez en la comunidad de El Piligüín, en las cercanías del Real de Minas de Tegucigalpa. Después de trabajar en sus faenas agrícolas en dicha comunidad, se dispusieron volver a su casa, situada en la aldea de Suyapa, en las afueras de la ciudad, pero al ver que oscurecía, decidieron dormir en un claro del bosque. Alejandro Colindres sintió al acostarse que un bulto rozaba su espalda, lo cogió y lo lanzó lejos, pero más tarde, de nuevo sintió el mismo objeto y decidió meterlo en su alforja. Una vez que despertaron, se encontraron con la sorpresa que la figura era una imagen de la virgen, solo que en este caso, era una representación de la Virgen María con la apariencia de una mujer indígena.

ancestro de una de las familias más ilustres de la capital, el cual padecía una larga y penosa enfermedad; éste, en gratitud, prometió construir una ermita, la que se empezó a edificar en 1775, en la aldea de Suyapa, lugar de residencia de los autores del hallazgo⁵²⁷.

El culto a la Virgen de Suyapa se empezó a extender por el país a todo lo largo de los siglos XIX y XX, llegando inclusive a tener devotos en todos los países de Centroamérica, en gran parte debido a la apariencia indígena de la Virgen, con la cual, tanto indígenas, como mestizos y hasta los negros, se llegaron a identificar. Este aspecto es llamativo, pues a diferencia de los demás países del área, en donde imperaron más bien distintas advocaciones de la Virgen María pertenecientes a la tradición religiosa española; en Honduras se desarrolló un culto cuya trascendencia radicaba en que no se importó desde Europa, sino que nació por la intercesión de María, la cual decidió revelarse en la propia tierra hondureña⁵²⁸.

Durante los últimos doscientos años, el templo de Suyapa se convirtió en lugar de peregrinación de gentes de todas partes del país, y ya durante el siglo XX, grandes contingentes de indígenas, especialmente lencas y maya-chortís, hacían largos recorridos peregrinando hasta la ermita para venerar a la Virgen los días 3 de febrero de cada año. Parece que entre los garífunas, el culto empezó a manifestarse ya desde el siglo XIX, pero ha sido durante las últimas décadas cuando claramente han practicado la tradición de las peregrinaciones y romerías.

El culto a la virgen de Suyapa, como festividad religiosa nacional, quedó consagrado desde 1925, cuando en ese año el Vaticano declaró a la Virgen de Suyapa como “Patrona de Honduras”, durante el mandato obispal de Agustín Hombach⁵²⁹.

⁵²⁷ El estudio más detallado de la Virgen de Suyapa es: Valladares, Juan Bautista, *Virgen de Suyapa*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Documentos, N° 6, 2ª edición, 1995, Págs 32-37. (Edición facsímil). La primera edición es de 1946.

⁵²⁸ Para el caso, en Costa Rica, la advocación nacional de la Virgen María es la “Virgen de los Ángeles”; en Nicaragua, la “Virgen de la Inmaculada Concepción”. La excepción de devociones con fuertes raíces indígenas tal vez se encuentre en Guatemala, donde prosperó la tradición del “Cristo Negro de Esquipulas”, junto con la Virgen de Suyapa, el culto más venerado de Centroamérica.

⁵²⁹ El Patronato a la “Inmaculada Concepción de Suyapa” fue concedido por el Papa Pío XI, por gestiones hechas por el Obispo de Honduras, Agustín Hombach, después de que éste realizara su visita “*Ad Limina Apostolorum*” a la Santa Sede. Cfr. Valladares, Juan Bautista, *Virgen de Suyapa...* Op. cit., Págs. 86-87.

Luego, la amplia extensión que adquirió el culto en Honduras, así como la patente adhesión que los feligreses mostraron hacia la Virgen, obligó a la curia local a edificar un nuevo santuario, cuya construcción comenzó en 1943. De hecho, el documento que dispone la erección del nuevo templo, señala fehacientemente que la devoción de la Virgen de Suyapa se había convertido en una celebración que contribuía a cimentar la conciencia nacional, como se lee en el primer “POR CUANTO” de dicho expediente:

POR CUANTO: La devoción a la Santísima Virgen María de Suyapa, patrona de la República de Honduras, **hondamente arraigada en la conciencia nacional** por cerca de dos centurias, se intensifica y extiende cada vez más, con avasalladora fe, aún más allá de nuestras fronteras...⁵³⁰.

Huelga decir que con los años, la Santa Sede concedió el título de “Basílica” al templo de Suyapa, y la construcción, todavía inconclusa, ha llegado a ser el sexto santuario más grande del mundo cristiano. Sin embargo, la grandiosidad de la iglesia de Suyapa no es lo único que ha llenado de orgullo a los hondureños en las últimas décadas, sino también, la milagrosidad atribuida a la imagen; por eso, el nombre de Suyapa, sirvió para bautizar a miles de mujeres hondureñas, y hoy en día, “Suyapa” es el nombre femenino netamente “hondureño” por excelencia.

Es innegable entonces que ha existido una estrecha relación entre la religiosidad popular, especialmente con el culto a la Virgen de Suyapa, y el florecimiento de la conciencia nacional en Honduras. Este aspecto de la correspondencia entre la religiosidad y las identidades en los Estados nacionales en Latinoamérica ha sido un fenómeno constante, sobre todo porque los círculos de poder político y eclesiástico se han percatado de la identificación étnica que los indígenas, negros y mestizos han mostrado hacia estos cultos. Así lo recalca Chevalier, quien apunta que:

La virgen es a menudo el vínculo étnico que reúne los países, [a] las naciones en cofradías religiosas... En México, con la virgen de Guadalupe...

⁵³⁰ Ibíd., Pág. 226.

Fuera de México, algunos de los santuarios de la Virgen más importantes son, en Chile, Nuestra Señora del Rosario de Andacollo... En Bolivia, la Virgen de Copacabana... En Brasil, la Aparecida... En Argentina, Nuestra Señora de Luján... En Colombia, Nuestra Señora de Chiquinquirá, mientras que la Virgen de Coromoto ha sido proclamada patrona de Venezuela... **Citemos también la Virgen de Suyapa en Honduras**, luego, la catedral del Cobre en Cuba, y en fin, en la República Dominicana, Nuestra Señora de Alta Gracia...⁵³¹.

Por otro lado, ya Benedict Anderson ha sugerido que dentro de las manifestaciones religiosas, el “viaje”, en este caso entendido como “peregrinación” a los “lugares santos”, ha sido un poderoso mecanismo de identificación y creador de “significados” entre las diferentes culturas del mundo. Así, Anderson aduce también que por ejemplo, en la mente de los cristianos, musulmanes o hindúes, sus ciudades sagradas de Roma, La Meca o Benarés se convirtieron en “geografías sagradas”. En dichas urbes, -para citar el caso de La Meca- la yuxtaposición física de malayos, persas, indios, beréberes o turcos en La Meca es algo incomprensible si no se tiene una idea de su comunidad en alguna forma. El beréber que se encuentra con el malayo ante la “*Kaaba*” seguramente se preguntaba ¿Por qué este hombre está acá haciendo lo que yo hago, declamando las mismas palabras que yo pronuncio, aunque no podamos entendernos? La única respuesta posible, una vez aprendida era: ¡porque somos musulmanes!⁵³².

En el caso de Honduras, la confluencia de indígenas, negros, mestizos y blancos en las peregrinaciones hacia el santuario de la Virgen de Suyapa les ofreció, inconscientemente esa misma respuesta: ¿Por qué estamos en la Aldea de Suyapa, adorando a la Virgen Suyapita? ¡Porque somos hondureños!.

Asimismo, algunas feministas hondureñas como Breny Mendoza han sugerido que sería importante estudiar no solo la trayectoria histórica de la virgen de Suyapa, sino

⁵³¹ Chevalier, François, *América Latina. De la independencia...* Op. cit., Págs. 357 y 362. Las negritas son nuestras.

⁵³² Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas...* Op. cit., Pág. 86.

también sus enlaces con la nacionalidad y el mestizaje hondureño, en especial, desde las categorías de género⁵³³.

Este aspecto es sumamente interesante, puesto que el proyecto de construcción de la “nación homogénea” en Honduras, al igual que la mayoría de dichos acontecimientos alrededor del mundo, ha sido desde luego un plan trazado desde un imaginario “masculino”, a pesar que ya varias estudiosas feministas -como Sylvia Walby- han demostrado que en muchos movimientos nacionalistas y de liberación nacional, las mujeres han tenido un papel relevante⁵³⁴.

Yuval-Davis, por su parte, señala que a menudo, los nacionalismos representaron a las mujeres como portadoras simbólicas de la identidad y el honor de la colectividad nacional:

En muchas culturas es la figura de mujer, normalmente de una madre, la que simboliza el espíritu de la colectividad; puede ser la Madre Rusia, la Madre Irlanda o la Madre India. El símbolo de la Revolución Francesa fue *La Patrie*, una figura de mujer dando a luz a un bebé...⁵³⁵

No obstante, lo cierto es que los proyectos nacionalistas casi siempre priorizaron una visión “masculina” del imaginario nacional, como reconoce Cynthia Enloe, quien manifiesta que “ [...] *por lo general, el nacionalismo ha surgido de una memoria masculinizada, de una humillación masculinizada y de una esperanza masculinizada*”⁵³⁶.

No es extraño que los primeros nacionalismos de la historia hayan revalorizado el aporte de los “hombres” en la formación de la nación; por ejemplo, durante la Revolución Francesa, en 1793, los legisladores de la nueva república francesa

⁵³³ Cfr. Mendoza, Breny, “La desmitologización del mestizaje en Honduras: evaluando nuevos aportes”, En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, Número 42, Diciembre de 2001, Pág. 277.

⁵³⁴ Walby, Sylvia, “Woman and Nation”, En: Smith, Anthony (Editor), *Ethnic Identity; Cultural Continuity and Changes*, Leiden, Brill, 1992, Págs. 81-100.

⁵³⁵ Yuval-Davis, Nira, *Gender and Nation*, Londres, SAGE, 1997, Pág. 45.

⁵³⁶ Enloe, Cynthia, *Bananas, Beaches, Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Londres, Pandora, 1989, Pág. 44.

definieron a la soberanía nacional popular en términos de ciudadanía masculina. Igualmente, en Italia, Mazzini, se basó en la imagen de la familia patriarcal y la utilizó como unidad natural para apuntalar la legitimidad de la nación italiana⁵³⁷.

De todos modos, estamos de acuerdo con Breny Mendoza cuando afirma que la Virgen de Suyapa puede ser un punto de partida para estudiar el fenómeno de la nación en Honduras desde la perspectiva de género, pero también agregaríamos que también se puede estudiar desde categorías étnicas y sociológicas.

En definitiva, queda de manifiesto que la Virgen de Suyapa logró aglutinar a la mayoría de los hondureños alrededor de un “culto religioso nacional”. Esto, sumado a la preservación de una serie de manifestaciones religiosas populares -como las procesiones, ferias patronales, fiestas religiosas, etcetera-, contribuyó a que se formara la nacionalidad hondureña⁵³⁸.

En resumen, consideramos que la religiosidad popular, especialmente el culto a la Virgen de Suyapa, fue una fuente que nutrió la conciencia nacional en Honduras; paulatinamente, las clases dominantes, así como los mestizos, indígenas y los negros garífunas, tomaron conciencia de la “Revelación” de la Virgen María en la sociedad hondureña a través de la Virgen de Suyapa, la que se transformó en un símbolo -quizás de los más importantes- en el que se lograron identificar con la nación no solo los mestizos detentadores del poder, sino también las etnias del país. Tal vez los únicos pocos hondureños que no abrazaron esta tradición fueron los negros ingleses o creoles de las Islas de la Bahía y los que se asentaron en los poblados bananeros como Puerto Cortés, La Ceiba y Tela en virtud de su condición religiosa protestante, empero, ellos representaban una minoría social, la cual siguió practicando su religión evangélica, apartada de la fe católica asumida por la mayoría de hondureños y hondureñas.

⁵³⁷ Smith, Anthony D., *Nacionalismo y Modernidad...* Op. cit., Pág. 365.

⁵³⁸ La silueta morena de la Virgen de Suyapa fue un atractivo con el cual se lograron identificar tanto los indígenas como los negros hondureños. Valladares Rodríguez se hace eco de este dato al describir la imagen de la Virgen: “*La imagen de Nuestra Señora de Suyapa es... De tez morena, su rostro es agraciado, oval, con las redondas mejillas muy arreboladas... fina y recta la nariz y la boca pequeña; los ojos, esos ojos misericordiosos que perpetuamente están mirando a los desterrados hijos de Eva, se adivina algo de nuestra raza indígena*”. Cfr. Valladares, Juan Bautista, *Virgen de Suyapa...* Op. cit., Pág. 93.

D) Las aportaciones del deporte en la conformación de la nación en Honduras: el fútbol como una de las primeras pasiones nacionales de los hondureños.

Por otra parte, es importante destacar al deporte dentro de otras manifestaciones populares como elemento de identificación nacional en Honduras, especialmente el caso del **fútbol**. Ya autores tan importantes dentro del estudio de la nación y del nacionalismo como Eric Hobsbawm han subrayado la importancia de este factor como medio de cohesión nacional en algunos países europeos y latinoamericanos. En efecto, Hobsbawm advierte que el fútbol y los Juegos Olímpicos originaron una vertiginosa afición en sectores medios y bajos de la sociedad europea en vista que los Estados-nación apoyaron fervorosamente las competencias entre sus respectivos países con el ánimo de elevar los nacionalismos. Así, apunta que desde el término de la Primera Guerra Mundial, “ [...] *el deporte se transformó en una inacabable sucesión de encuentros de gladiadores, protagonizados por personas y equipos que simbolizaban los Estados-nación, lo cual forma hoy parte de nuestra vida mundial. Hasta entonces, acontecimientos como los Juegos Olímpicos y los partidos internacionales de fútbol habían interesado principalmente a un público de clase media, y, de hecho, los partidos internacionales se habían instituido con el objetivo de integrar los componentes nacionales... Simbolizaban la unidad de tales Estados, ya que la rivalidad amistosa entre sus naciones reforzaba la sensación de que todos formaban parte de una sola unidad...*”⁵³⁹.

Desde ese tiempo, el deporte internacional se convirtió en una expresión de las “luchas nacionales”, y los deportistas que representaban a su nación o Estado, en expresiones primarias de sus “comunidades imaginadas”. Fue el periodo en que se fundó la competencia de la “Copa Mundial de Fútbol”, cuyo primer torneo se celebró en Uruguay en 1930, que a la postre ganó el título, o como se demostró en el año de 1936, en que los Juegos Olímpicos se convirtieron de forma inconfundible en excusa para la autoafirmación nacional competitiva⁵⁴⁰.

⁵³⁹ Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo...* Op. cit., Pág. 152.

⁵⁴⁰ La “Copa Mundial de Fútbol”, patrocinada por la Federación Internacional de Fútbol Asociado (FIFA), se ha convertido al presente en la mayor entretención mundial, no solo por el número de espectadores que cada cuatro

En suma, para Hobsbawm, el deporte, fundamentalmente el fútbol, fue un medio en el que rápidamente los habitantes de muchos países se sintieron identificados con la nación, pues un grupo de deportistas podían representar y “luchar” para hacer valer las fortalezas y virtudes corporales del país. La comunidad imaginada de millones de seres parecía más real bajo la forma de un equipo de 11 personas cuyos nombres se conocían de antemano. El individuo, incluso el que se limitaba a animar a su equipo, pasó a ser un símbolo de su nación.

Efectivamente, ningún deporte como el fútbol supo despertar tantas pasiones nacionalistas alrededor del mundo. Los futbolistas se convirtieron en -y son todavía-, los héroes nacionales por excelencia en muchas partes del mundo. El éxito de los campeonatos nacionales de Europa en la segunda mitad del siglo XX, propició el arribo de futbolistas latinoamericanos que en opinión de sus compatriotas, representaban con sus triunfos a sus naciones. Igualmente, las aficiones de muchos países inclusive adquirieron resonancia por la aparición de “barras” que adoptaron posturas de apoyo incondicional a sus respectivas selecciones o equipos, como los “*hooligans*” ingleses o las “barras bravas” argentinas, para mencionar solo dos casos. También, con el tiempo se desarrolló una mística futbolística singular para algunas selecciones, y así, se empezó a hablar de la “Furia española”, del “*Catenaccio*” italiano, o de la “Garra charrúa” del fútbol uruguayo; es decir, se asumió que algunos países imprimieron su “carácter nacional” a la práctica futbolística, con lo cual quedaba claro que en el fútbol se añadieron evocaciones nacionalistas⁵⁴¹.

años observan sus partidos, sino por las incalculables ganancias que genera a los patrocinadores. En el caso de los “Juegos Olímpicos” de Berlín del año 1936, fue palpable el uso ideológico y racista que el régimen nazi de Adolfo Hitler hizo de los mismos, al negarse por ejemplo a entregar medallas al atleta negro estadounidense Jesse Owens, ganador de la prueba de los 100 metros.

⁵⁴¹ Uno de los casos más particulares sobre la relación entre el fútbol y el nacionalismo, en el contexto latinoamericano, es el del futbolista brasileño **Edson Arantes do Nascimento**, más conocido como **Pelé**, quien fue tentado por varios equipos europeos, pero el régimen militar brasileño lo consideró casi como un “Patrimonio Nacional”; desde luego, la negativa de los militares a la contratación de Pelé por parte de cualquier equipo extranjero residía en que el fútbol era un instrumento mediático con el cual las Fuerzas Armadas podían mantener “entretenida” a la hinchada del país, y con ello ocultar las graves violaciones de los derechos humanos acaecidas en el periodo de las dictaduras. Salvando las exageraciones, se podría decir que manteniendo a Pelé en el equipo “Santos de Brasil”, se podía frenar la protesta social, pues el fútbol serviría de válvula de escape a las empobrecidas y reprimidas clases populares del Brasil.

En Honduras, por supuesto el fútbol se constituyó en el deporte rey, en gran parte porque resulta barato de jugar. La pobreza secular del país, impidió por muchos años que el Estado construyera infraestructuras adecuadas. El fútbol solo requiere de una pelota y un campo cualquiera para practicarlo, por eso, desde su introducción al país, a finales del siglo XIX, se podría decir que la mayoría de los niños hondureños han ocupado su infancia dándole patadas a una pelota de trapo, hule o de plástico.

René Iván Rodríguez sostiene que el fútbol fue introducido a Honduras a finales del siglo XIX. Tomando como fuente el diario de la familia francesa Ustáritz, afincada en Puerto Cortés en 1896, Rodríguez afirma que fue el señor Julio Ustáritz quien llevó el fútbol al país ese mismo año. Él iba acompañado con un grupo de marinos franceses e ingleses, los cuales venían cargados con equipamiento para la práctica de ese deporte, como pelotas y uniformes. En los ratos libres, los marinos jugaban al fútbol en los solares baldíos cercanos al puerto. Los trabajadores hondureños -la mayoría de ellos provenientes del pueblo vecino de Tulián-, se entretenían viendo jugar a los europeos, y a los pocos días, éstos últimos invitaron a los obreros hondureños a jugar contra ellos. Prontamente, los jugadores hondureños aprendieron el deporte y como una llamarada, se empezó a extender por todo el litoral caribeño del país⁵⁴².

Por su parte, en el caso de la capital, Tegucigalpa, el fútbol fue introducido en el año de 1906 por el profesor Miguel Saravia, de origen guatemalteco, quien fue contratado por el gobierno para laborar en la “Escuela Normal de Varones”. De esta forma, la práctica del fútbol se difundió tanto en la costa norte como en la capital, con lo que se gestaban las condiciones para la formación de los primeros equipos importantes del país. En 1912, se fundó en Tegucigalpa el “Club Deportivo Olimpia” que a la postre se constituyó en el más laureado y seguido del país⁵⁴³.

⁵⁴² Véase: Rodríguez, René Iván, “La historia del fútbol en Honduras”, En: *Enciclopedia Multimedia Honduras Nuestro País*, Tegucigalpa, SIGA SA, 1999, Pág. 1. (CD-ROOM).

⁵⁴³ El “Olimpia” ha sido dos veces campeón de la Confederación Norte, Centroamericana y del Caribe de Fútbol (CONCACAF), en 1972 y 1987. Asimismo, ha sido dos veces sub-campeón de América y también ha ganado 6 veces el campeonato de Centroamérica. Es el equipo hondureño que ha conquistado mayor cantidad de títulos en el país, pues se logró coronar en 16 ocasiones. Véase: Club Olimpia de Honduras: El eterno campeón, “Palmarés del Club Olimpia Deportivo de Honduras”, En: <http://olimpiacf.webcindario.com>, 2003, Pág. 1.

Por otra parte, en 1929, se fundó el otro equipo importante de la capital, el “Club Deportivo Motagua”, que se organizó en medio del conflicto limítrofe que por ese tiempo mantenían Honduras y Guatemala, por ello, los socios fundadores del club, como un tributo a la soberanía del país, denominaron al equipo con el nombre del Río Motagua, que constituye la frontera entre ambas naciones. Después del Olimpia, el Motagua es el club que ha obtenido más cantidad de títulos -10 en total- en la historia de la liga hondureña⁵⁴⁴.

En el caso de San Pedro Sula, la segunda ciudad en importancia del país, se fundó el “Club España” en 1928, equipo que con la visita de los reyes de España a Honduras en 1977, recibió el título de “Real España”, siendo el único club latinoamericano en gozar fuera de España con la denominación de “realeza” concedida por la monarquía española a algunos de sus equipos de fútbol⁵⁴⁵.

Más tarde, en 1933, se fundó también en San Pedro Sula el “Club Deportivo Marathón”, junto con el Olimpia el equipo más apoyado por la afición hondureña. La colonia árabe residente en la ciudad, ya para entonces con algún poder económico significativo, participó en la organización del “Marathón”⁵⁴⁶.

La proliferación de clubes de fútbol en las principales ciudades del país, favoreció la temprana formación de selecciones nacionales. La primera se integró en 1921, y compitió en un torneo celebrado en Guatemala con motivo de la celebración del centenario de la independencia de Centroamérica. Una vez más, en la conmemoración de la independencia centroamericana, el fútbol servía de incentivo para promover el espíritu nacionalista entre los países del área⁵⁴⁷.

⁵⁴⁴ Amaya, Jorge Alberto, *Historia de Honduras...* Op. cit., Pág. 264. Este aspecto es sumamente interesante, porque por vez primera en la historia hondureña, se relacionaba la práctica del fútbol con motivos estrictamente político-nacionalistas, al fundarse un club con el nombre de un río, el “Motagua”, que en ese entonces reclamaban como suyo tanto Honduras como Guatemala; esta relación entre el fútbol y la política fue una constante en el sistema político hondureño, como se verá a continuación.

⁵⁴⁵ Rodríguez, René Iván, *La historia del fútbol...* Op. cit., Pág. 1.

⁵⁴⁶ Bobadilla, Perfecto, *Monografía Geográfica e Histórica de San Pedro Sula...* Op. cit., Pág. 112.

⁵⁴⁷ Rodríguez, René Iván, *La historia del fútbol...* Op. cit., Pág. 2.

Ya para la década del 30, el deporte en Honduras, y especialmente el fútbol, llegó a arraigarse en casi todos los sectores sociales del país, y fue así que se organizó en la dictadura de Tiburcio Carías la “Dirección e Inspección General de Cultura Física y Deportes” (DIGCFD) en 1938. No es de extrañar que el gobierno de Carías Andino tomara una decisión de esta naturaleza, pues al igual que los regímenes dictatoriales coetáneos de los países vecinos (Ubico en Guatemala, Hernández Martínez en El Salvador y Somoza García en Nicaragua) tenía algunas simpatías ideológicas por los regímenes fascistas europeos -como se sabe, promotores de la cultura física y el culto al deporte-, por eso, la administración “cariísta” pretendía despertar en la juventud hondureña, principalmente en los estudiantes de escuelas y colegios, el hábito de la “cultura física”. De todas maneras, la creación de la DIGCFD favoreció la propagación del fútbol en zonas alejadas de los centros urbanos⁵⁴⁸.

El mismo gobierno de Carías mandó a construir el “Estadio Nacional de Fútbol General Tiburcio Carías Andino”, el cual fue inaugurado el 14 de marzo de 1948, fecha del cumpleaños del presidente, en medio de una pomposidad pocas veces vista hasta entonces; la parafernalia montada para la ocasión dejaba testimonio de la disposición del régimen por impulsar la competencia deportiva amistosa con otras naciones vecinas en aras de estimular el deporte nacional, especialmente al fútbol y al béisbol. En la rama de fútbol, además de Honduras, participaron Costa Rica, Guatemala y El Salvador, y en el béisbol, junto al anfitrión jugaron Cuba, Panamá y El Salvador⁵⁴⁹.

Dos años después, en 1950, ya en la administración gubernamental de Juan Manuel Gálvez, don Federico Fortín Aguilar y el periodista Manuel Bonilla Rodríguez y Piedrasanta organizaron la “Federación Nacional Deportiva Extraescolar de Honduras” (FNDEH), que conglomeró a las diferentes ramas deportivas que se practicaban en Honduras, incluyendo al fútbol. Pocos meses después, el gobierno emitió el decreto N° 97, que reconoció a la FNDEH como federación encargada de administrar el deporte en el país.

⁵⁴⁸ Cfr. Sagastume F., Alejandro Salomón, *Carías: El Caudillo de Zambrano*, Tegucigalpa, Graficentro Editores, 1ª edición, 1988, Págs. 80 y ss.

⁵⁴⁹ Rodríguez, René Iván, *La historia del fútbol...* Op. cit., Pág. 2.

Ese mismo año, se realizó el primer congreso de la FNDEH, nombrándose como presidente al señor Alfredo León Gómez. Un año después, en 1951, la FNDEH inscribió a la rama del fútbol en la Federación Internacional de Fútbol Asociado (FIFA), con lo que el país empezó a participar activamente en las competencias de la FIFA. Eso propició un progreso notable del fútbol entre los años 50 y 60 en detrimento de otros deportes, por lo que en 1964, los directivos de los equipos de la capital y de la costa norte, decidieron profesionalizar la disciplina al crear la “Liga Nacional de Fútbol No Aficionado” (LNFNA) de Honduras; al año siguiente, en 1965, se jugó la primera temporada profesional de fútbol en el país, inaugurándose el torneo con 10 equipos: Olimpia, Motagua, España, Marathón, Vida, Platense, Troya, La Salle, Atlético Español y el Honduras, resultando como primer campeón de liga El Platense⁵⁵⁰.

El fútbol siguió creciendo vertiginosamente en las dos décadas siguientes, por lo que en 1980 se creó la “Federación Nacional de Fútbol de Honduras” (FENAFUTH). La reorganización administrativa obtenida con la nueva FENAFUTH permitió que a partir de ese año, Honduras lograra en pocos años sus mejores resultados en el ámbito internacional, y de hecho, la década del 80 llegó a representar la época dorada del fútbol hondureño, y en el caso que estamos analizando, fue el periodo en donde se incubó en la afición hondureña su “pasión” por la selección nacional, la que llegó a simbolizar el medio que otorgó las mejores alegrías colectivas.

En efecto, el equipo que se ganó el corazón de todos los hondureños fue la Selección Nacional, “El equipo de todos”, como suele llamársele. En efecto, no existe otra emoción que desborde tantas alegrías o tristezas en los hondureños como la “Selección”, pues quizás algunos de los momentos más felices que han tenido los “catrachos” ha sido por las victorias de su equipo nacional. El momento cumbre de Honduras fue su destacada actuación en el “Mundial de España 1982”, donde empató con los anfitriones 1-1; con Irlanda del Norte también 1-1 y apenas perdió con Yugoslavia 0-1, resultado que la dejó al margen de la segunda fase del

⁵⁵⁰ Ibíd., Pág. 2.

mundial. Otro momento grandioso del fútbol hondureño se vivió en la “Copa América 2001” de Colombia, adonde acudió Honduras por vez primera y después de obtener sendos triunfos contra Bolivia, Uruguay (dos veces) y Brasil, obtuvo un meritísimo tercer lugar que le supuso la medalla de bronce⁵⁵¹.

Otro dato importante con la creación de la FENAFUTH en los años 80 fue la revalorización de las manifestaciones deportivas como legítima expresión de genuina cultura popular mesoamericana, al aprobar como logotipo de la federación el dibujo de un indígena maya jugando con una pelota de hule, con lo cual se intentaba remontar la práctica del fútbol a los “juegos de pelota” presentes en los relatos cosmogónicos del “*Popol Vuh*” jugados en los campos de pelota que aún se conservan de la civilización maya en Honduras como el de Copán⁵⁵².

Por otra parte, es conveniente destacar que es precisamente en el fútbol donde los hondureños han agrupado la amalgama étnica y social del país. Ciertamente, el fútbol ha servido no solo como instrumento de identificación nacional, sino que ha reunido como ningún otro medio a las distintas etnias y grupos sociales del país, tanto mestizos como indígenas y negros.

Si bien, es palpable que tanto en los equipos como en la Selección Nacional, son más los mestizos quienes conforman la mayoría de jugadores, desde hace unas tres décadas es cada vez más visible la ininterrumpida aparición de “estrellas futbolísticas” de origen negro, especialmente garífunas; esto es importante de subrayar en nuestro estudio. Por ejemplo, en un partido eliminatorio al mundial de Japón y Corea, 8 de los 11 jugadores hondureños eran negros. Había otros tres mestizos y aún así, la gente estaba consciente que el país representado era “Honduras”. Esta armonía “racial” en el campo futbolístico obviamente no ha llegado

⁵⁵¹ Amaya, Jorge Alberto, *Historia de Honduras...* Op. cit., Pág. 264.

⁵⁵² Sobre este aspecto puede consultarse entre otros: Ainsa, Fernando, “Héroes y antihéroes del deporte en la narrativa latinoamericana”, En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 11, Enero del 2002, Números 20 y 21, Págs. 255-281 y Montiel, Edgar, *Hombres en juego. El deporte en las letras*, La Habana, Ediciones Gente Nueva, 1999.

a otras esferas de la sociedad hondureña, donde todavía existen prejuicios que excluyen a los negros y a los indígenas en el “imaginario de la nación”⁵⁵³.

Lo anterior se debe a que el fútbol creció aceleradamente en la costa norte, alrededor de las compañías bananeras; como se sabe, gran parte de los pueblos y aldeas garífunas se ubican en las inmediaciones de las plantaciones y de hecho, tanto hombres como mujeres garífunas pasaron a formar parte del plantel laboral de las empresas transnacionales. Dado que la mayoría de las fincas bananeras construyeron campos de fútbol para el esparcimiento de los trabajadores, el fútbol se convirtió en la entretención más difundida en las zonas de producción bananera de la costa norte, y muchas de las “estrellas” futbolísticas naturalmente que emergieron de la etnia garífuna.

Esa composición multiétnica en los equipos hondureños y en sus Selecciones Nacionales desde hace unas cuatro décadas, incluso imprimió su propio “sello” o “carácter” al fútbol hondureño, en comparación a los demás países del área; mientras Honduras desarrolló un estilo basado en la fuerza y velocidad aportada principalmente por sus jugadores negros, el resto de naciones adquirieron un estilo basado más bien en la técnica. De ahí nació entonces el famoso dicho en el argot futbolístico del área de la “Garra catracha” para designar el estilo de juego de las selecciones hondureñas.

De esta manera es innegable que el fútbol se ha convertido en Honduras -al igual que en todos los países latinoamericanos con tradición balompédica-, en un recurso que ha sido instrumentalizado por el Estado-nación para exacerbar los sentimientos nacionalistas, especialmente en periodos de crisis políticas. Inclusive, uno de los capítulos más sangrientos y trágicos de la historia del país estuvo relacionado justamente con el fútbol, nos referimos a la mal llamada “Guerra del fútbol” entre Honduras y El Salvador en 1969. El 14 de julio de ese año, El Salvador, sin

⁵⁵³ Este aspecto “positivo” de la inexistencia de discriminación hacia los jugadores negros o indígenas para formar parte de la “Selección Nacional de Honduras”, a la vez genera su contrapartida “negativa”, ya que en algunos sectores mestizos se maneja el cliché que los negros son “buenos” para el “fútbol” o los “deportes” en general, pero no para otras actividades que requieran “esfuerzo mental”. Este aspecto lo presentaremos más ampliamente en el capítulo final de éste trabajo.

declaratoria de guerra previa, invadió a Honduras alegando que el Estado hondureño expulsaba a sus miles de compatriotas que habían buscado tierras y trabajo desde inicios del siglo XX en Honduras. Hacia finales de los años 60, se estimaba que en Honduras radicaban unos 300,000 salvadoreños, de una población total que oscilaba los 2,000,000 de habitantes, por ello, el gobierno hondureño se vio en la necesidad de expulsar enormes contingentes de salvadoreños⁵⁵⁴.

El caso es que el Mercado Común Centroamericano (MCCA) había promovido el libre comercio entre las naciones centroamericanas. La burguesía salvadoreña, más fuerte y competitiva que la hondureña, había inundado el mercado hondureño con productos más baratos y de mejor calidad en comparación a los que producía la burguesía hondureña. Los consumidores hondureños, naturalmente, compraban los productos salvadoreños, pues se veían beneficiados con el modelo y para 1969, los empresarios hondureños comenzaron a presionar al gobierno de López Arellano para que limitara las importaciones provenientes de El Salvador. Cuando Honduras quiso cerrar el mercado a los productos salvadoreños, los vecinos se llenaron de ira y buscaron el pretexto de las expulsiones de sus compatriotas de suelo hondureño para resolver sus problemas de espacio territorial y explosión demográfica. En síntesis, las causas fundamentales de la guerra fueron más bien “económicas” y no “futbolísticas”, como algunos idiotas han hecho creer al mundo⁵⁵⁵.

El conflicto duró unas 100 horas, pues una orden de cese al fuego por parte de la Organización de Estados Americanos (OEA) el 18 de julio detuvo las acciones de guerra en la mayoría de sus frentes, aunque en algunos sitios, las tropas salvadoreñas quedaron acantonadas por más de cuarenta días, pero a finales de

⁵⁵⁴ Coincidentemente, por esos días, se jugaban los partidos eliminatorios para el Mundial de Fútbol de México 70, y los resultados de ambos partidos (En Tegucigalpa 1-0 a favor de Honduras y en San Salvador 3-0 a favor de los salvadoreños) incitaron los ánimos nacionalistas en ambos países y a los pocos días se desencadenó la guerra. Por ello, la prensa internacional denominó al conflicto como la “Guerra del Fútbol”, aunque es evidente que ésta no fue la causa del enfrentamiento, sino más bien el desequilibrio que mantenían las dos naciones en el intercambio comercial acordado por el Mercado Común Centroamericano (MCCA).

⁵⁵⁵ Existen una serie de trabajos sobre las causas de la guerra entre Honduras y El Salvador, como por ejemplo: Carías, Marco Virgilio y Slutzky, Daniel, *La guerra inútil: análisis socioeconómico del conflicto entre Honduras y El Salvador*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1971 y Rowles, James, *El conflicto Honduras - El Salvador (1969)*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1980.

agosto tuvieron que abandonar el territorio hondureño ante severas amenazas diplomáticas de la OEA.

La guerra tuvo como saldo miles de muertos, especialmente civiles (nunca hubo un recuento oficial) y por supuesto, la salida intempestiva de Honduras del MCCA. No obstante, el conflicto dejó al desnudo la verdadera condición del ejército hondureño, que quedó retratado como un instrumento de la dominación extranjera en el país, así como de la oligarquía terrateniente cercana al Partido Nacional. De este modo, era claro que las Fuerzas Armadas (FFAA) estaban preparadas para reprimir a los obreros, campesinos y a los grupos guerrilleros formados ya en los años 60, pero se mostraron incapaces de retener el avance de las tropas enemigas, las que asediaron extensos dominios del territorio nacional (unos 1,600 km²), pero solo la acción del pueblo hondureño, sumada a la labor de la Fuerza Aérea Hondureña (FAH), quizás la rama más profesional y efectiva del ejército, fue que se pudo expulsar a las tropas invasoras.

De cualquier manera, la mal llamada “Guerra del fútbol” aceleró las rencillas entre ambas naciones, provocando la ruptura de relaciones diplomáticas, que no fueron restablecidas hasta la década del 80; lo cierto es que el conflicto se debió a los desequilibrios en la competencia comercial entre las élites empresariales de los dos países. La oligarquía salvadoreña, más dinámica y competitiva que la hondureña, había copado el mercado hondureño, mermando las ganancias del empresariado hondureño. En todo caso, el fútbol fue utilizado como un mecanismo ideal para encender el nacionalismo en la población hondureña, con lo cual el Estado logró despertar un sentimiento de unidad en la sociedad.

Posteriormente, en la década del 80, el Estado hondureño siguió usando el fútbol como estrategia de disuasión de la población, cuando en medio de la crisis política centroamericana, decidió apoyar incondicionalmente el proceso de clasificación de la Selección Nacional al “Mundial de España 1982”. Mientras el país era literalmente “ocupado” por las tropas estadounidenses y los mercenarios de la “Contrarrevolución” sandinista, el gobierno hondureño respaldó la manutención a tiempo completo del equipo nacional de fútbol con el propósito de que la población

hondureña -jubilosa con los triunfos de la Selección-, hiciera la vista gorda ante las sistemáticas violaciones de los derechos humanos a que eran sometidos los grupos que se oponían a la política “entreguista” del régimen de Suazo Córdova (1982-1986).

Últimamente, también se deja entrever en Honduras la íntima relación entre la política y el fútbol. Para el caso, el ex presidente de la república, Rafael Callejas (1990-1994), del conservador Partido Nacional (PN), salió electo a la presidencia del actual directorio de la FENAFUTH, cuyo principal proyecto consiste en clasificar a la Selección Nacional al próximo “Mundial de Fútbol” Alemania 2006. Callejas es considerado por muchos sectores de su partido como un candidato idóneo para ser reelegido a la presidencia de la república, no obstante, la vigente Constitución política del país impide la elección de un candidato que haya ostentado la principal magistratura de la nación, pero en años recientes, muchos diputados han expresado sus intenciones de reformar la carta magna con el objetivo de que en un futuro cercano puedan ser electos ex presidentes. Sin duda, Callejas, -dependiendo desde luego de los resultados del equipo nacional-, tendría en la FENAFUTH una plataforma insuperable de cara a una hipotética nueva irrupción en el campo electoral hondureño.

Como se ve, en Honduras el fútbol ha sido un instrumento por medio del cual el Estado-nación ha alimentado las lealtades nacionales, al igual que ocurre en otros episodios históricos de Latinoamérica. Ya Mason ha advertido que el fútbol ha sido utilizado por muchos gobiernos como un medio de distracción e inmovilización social, como en los casos de Augusto Pinochet en Chile, Domingo Perón en Argentina -quien incluso decretó el 14 de mayo como “Día del Futbolista”- o Getulio Vargas en Brasil⁵⁵⁶.

En síntesis, se puede cerrar este apartado expresando que es también evidente el efecto de algunas manifestaciones populares en la gestación del sentimiento nacional en Honduras, principalmente el del arte popular, que hizo surgir por medio de la pintura primitivista de José Antonio Velásquez y sus adeptos, una corriente

⁵⁵⁶ Mason, T., *Passion of the People? Football in South America*, Londres, Verso, 1995, Págs. 76 y ss.

que logró captar el paisaje hondureño y sobre todo, se llegó a convertir en “representación física y estética” de la nación; además, también incidió en este proceso la religiosidad popular, que incubó un culto nacional a través de la devoción a la Virgen de Suyapa; por último, el fútbol igualmente se convirtió en un catalizador que logró despertar el sentimiento nacional en el país, ya que el Estado acudió a él en momentos de crisis políticas -como la guerra con El Salvador en 1969-, asimismo, los éxitos futbolísticos acumulados por las Selecciones Nacionales y los equipos profesionales hondureños en el ámbito internacional constituyeron un motivo de orgullo y a la postre fueron uno de los mecanismos de identificación nacional más efectivos en el país. En suma, se puede agregar que todos los elementos anteriores sirvieron de modo significativo para configurar las señas de la identidad hondureña.

3) LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE “CIUDADANÍA” Y EL PROYECTO DE “NACIÓN HOMOGÉNEA” EN HONDURAS: LA “INVISIBILIDAD” DE INDÍGENAS Y NEGROS.

La evolución de la expresión de la “ciudadanía” en Honduras ha implicado un dilatado y turbulento proceso en el cual el Estado-nación hondureño ha procurado la constitución de una nación basada en los principios estipulados por el derecho derivado de las tradiciones jurídicas europeas, es decir, el proyecto de “nación homogénea” se construyó de acuerdo a los postulados que provinieron de los Ilustrados franceses y luego, a lo largo de los siglos XIX y XX, se fueron introduciendo otras reformas legales que en la mayoría de los casos pretendían legitimar la representación política de las élites de poder descendientes de los criollos que ostentaron el poder desde el periodo colonial, así como de otros grupos que se fueron agregando en las subsiguientes décadas como producto del arribo de inmigrantes europeos y estadounidenses al país.

Sin embargo, la presencia de importantes contingentes de población indígena y negra en el país desde la época colonial, constituyó un punto espinoso en la construcción de la condición “ciudadana” de los y las hondureños. Desde el instante

de la independencia formal de la Capitanía General o Reino de Guatemala -nombre con el que se conocía a Centroamérica-, el 15 de septiembre de 1821, los estadistas de la región se vieron en la disyuntiva de introducir una nueva legislación que tenía que implicar también a las poblaciones indígenas y negras. Por consiguiente, desde ese momento, los países centroamericanos comenzaron su permanente búsqueda de un proyecto político que aglutinara a toda la población alrededor de una comunidad política “imaginada”, es decir, “la nación”; no obstante, los intereses, culturas, orígenes raciales y otros aspectos diversos dificultaban la formación de una “nación homogénea”⁵⁵⁷, por esa razón, el Estado-nación hondureño surgido de los eventos políticos posteriores a la independencia también intentó forjar la nación al interior de la elaboración de la ciudadanía.

En este sentido, se puede expresar que el desarrollo de la ciudadanía en Honduras, sobre todo la relacionada a las etnias indígenas y negras, ha pasado por varias fases en los últimos dos siglos, la cual se podría periodizar de la siguiente forma: **a) primera fase:** 1821-1839. La incorporación “ciudadana” de indígenas y negros; **b) segunda fase:** 1839-1940. Las restricciones a la ciudadanía de los sectores marginales (indígenas, negros, mujeres, iletrados); **c) tercera fase:** 1940-1994. Las políticas Indigenistas y **d) cuarta fase:** 1994 al presente. La propuesta Ejecutiva de una Honduras pluriétnica.

A) Primera fase de la construcción ciudadana: 1821-1839. La incorporación ciudadana de indígenas y negros.

⁵⁵⁷ En este apartado, como se recordará, usaremos el término “**nación homogénea**” en la acepción esbozada por Mónica Quijada, quien apunta que dicha categoría se refiere al proceso mediante el cual, algunos Estados-nación latinoamericanos intentaron “ocultar” o “desaparecer” la heterogeneidad racial de sus países a través de una serie de mecanismos como la “castellanización” de las manifestaciones culturales de los indígenas y negros, la incorporación intervenida o tutelada de la “ciudadanía”, la educación etcétera, en definitiva, “civilizarlos”. Literalmente, Quijada señala que la “nación homogénea” se define como el proyecto político que “ [...] se fundaba en una educación orientada a configurar una cultura social que borrara la heterogeneidad y unificara los universos simbólicos... en la revalorización de lo propio frente lo ajeno, y de lo específico frente a lo universal... En la imagen de la nación homogénea... se daba la esfumación de la heterogeneidad en un ‘yo’ colectivo, en un mismo y único ‘espíritu nacional’, en el que se integrara el conjunto de la población sujeta a un mismo gobierno y habitando un mismo gobierno”. Cfr. Quijada, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX”, En: Guerra, François Xavier y Quijada, Mónica (Compiladores), *Imaginar la nación*, Hamburgo, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA), Colección Cuadernos, N° 2, 1994, Págs. 24-26.

La **primera fase**, comprendida entre 1821 y 1839, se caracterizó por la aspiración de una parte de los políticos centroamericanos en incorporar a los indígenas y negros a la condición ciudadana, o sea, se buscaron mecanismos legales para otorgar ciudadanía a dichos sectores.

Con la proclamación de la independencia el 15 de septiembre de 1821, se esbozó de alguna manera esta tentativa. Como se sabe, durante la colonia, los indígenas tuvieron categoría de “súbditos” del Rey, mientras los negros eran “esclavos”, aunque igualmente existieron negros libres que obtenían su libertad mediante la manumisión; en principio, los descendientes de las uniones de negros con otros grupos eran también esclavos (por ejemplo los “mulatos”, resultado de la unión entre negros y blancos y los “pardos” o “zambos”, producto de las uniones entre negros e indígenas), pero paulatinamente fueron convirtiéndose en libres. Esas diferencias entre indígenas y negros obligaron a que se abordara de manera especial en la nueva legislación a cada uno de los grupos⁵⁵⁸.

El hecho de que los indígenas tuvieran categoría de “súbditos” durante la colonia les aseguraba algunas leyes “proteccionistas”, no así con los negros, los cuales estaban excluidos de todo derecho. Esta situación planteó por lo tanto que cada sector fuera considerado con diferentes matices durante las reformas introducidas después de los procesos independentistas.

Por esta razón, ya con la promulgación de la Constitución de Cádiz, los indígenas fueron reconocidos como “ciudadanos”⁵⁵⁹, no así los negros, que tuvieron que esperar las primeras leyes republicanas para obtener la abolición de la esclavitud.

⁵⁵⁸ Sobre este aspecto, puede consultarse: Aldas, Sonia, “De liberalismo y legitimidades: Las comunidades indígenas de Guatemala en el siglo XIX”, En: *VI Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: América Latina en el Umbral del Siglo XXI*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM)- Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), 29-30 de septiembre de 1997, Págs. 1-3.

⁵⁵⁹ La categoría de “**ciudadano**” encerraba una concepción “individualista” que se legitimaba en una nueva visión de la sociedad y del poder político derivada de la Ilustración francesa. El “individuo” se consideraba sujeto de derecho por naturaleza propia. De acuerdo a esta concepción, la “sociedad” se veía como un cuerpo artificial, creado por sus individuos a su imagen y semejanza, para la satisfacción de sus intereses y necesidades y del más amplio ejercicio de sus derechos. Sin embargo hasta ese momento lo que existía era la sociedad, que no tenía momento constituyente, en la medida en que esta era la misma naturaleza humana, lo eran unas libertades sociales de cuerpos y estados y no la libertad del individuo. Los cuerpos sociales bajo los que se

El texto gaditano puede considerarse el referente fundamental de las Constituciones latinoamericanas para establecer los principios de una nueva sociedad. En la Constitución se encuentran los presupuestos y principios básicos sobre los que se asentó una sociedad de “ciudadanos”. Manteniendo esta afirmación es preciso tener en cuenta que ni los mismos autores de la Constitución se habían desprendido del todo de las referencias de la Monarquía católica ni de los principios que la organizaban. En el caso que estamos considerando, todo hace pensar que la referencia tenida en cuenta por los diputados para conceder la ciudadanía fue el conjunto de súbditos que hasta entonces integraban la Monarquía. Este planteamiento explicaría el hecho de que la población indígena fuera considerada ciudadana y por el mismo motivo las castas excluidas. La amplia definición de “ciudadanía”, que incluía a la población indígena, no parece inspirada en el principio de igualdad universal, ya que este planteamiento queda invalidado con la exclusión de la población mestiza y negra. Una exclusión que parece determinada por la situación de marginalidad social y legal sufrida en el período colonial⁵⁶⁰.

Si la exclusión de la población negra y mestiza estuvo determinada por su situación en la colonia, la inclusión de la población indígena también estuvo determinada por su consideración legal en este período. Parece más que una mera coincidencia que el indígena, súbdito en la colonia, fuese considerado como ciudadano. El reconocimiento de súbdito por las Leyes de Indias fue la referencia adoptada para incluir a éste dentro de la categoría ciudadana, tal y como reconocieron los mismos diputados americanos. Por ejemplo, el diputado peruano Morales Duárez, en la sesión del 7 de febrero de 1811, afirmaba que: *“Aún así lo expresa el decreto (15 de octubre de 1810) en su exordio: Las Cortes Generales y extraordinarias sancionan el inconcuso concepto de igualdad de derechos entre los naturales y oriundos de ambos hemisferios, españoles europeos, españoles criollos, indios y sus hijos. No*

articulaba esa sociedad existían y hacían existir al “individuo”. Este era considerado en la medida en que se encontraba integrado en un “cuerpo social”.

⁵⁶⁰ Ibíd., Pág. 1.

*instituyen o fijan el concepto, sino confirman y ejecutorian el anterior concepto, ya demarcado en las Leyes de Indias*⁵⁶¹.

La intencionalidad de este texto era la de acusar a los españoles de tradicionalistas, al reconocer a los indios como ciudadanos basándose para ello en el precedente colonial y por el mismo motivo excluir a los negros y mestizos. Pese a estas acusaciones vertidas por los diputados americanos, cuya intención era incluir a la población mestiza en la ciudadanía, sus argumentos estuvieron igualmente basados en la jerarquización legal y concepción social que se estableció en la colonia respecto a cada grupo étnico.

Lo cierto es que el texto de la Constitución de Cádiz sentó un precedente importante para que el indígena fuera considerado como ciudadano, en contraposición a la negación de tal derecho a los negros y demás castas; no obstante, el acta de independencia centroamericana de 1821 intentó rectificar de alguna forma esta circunstancia. En efecto, dicha declaración acordó que todas las Provincias debían elegir diputados para instalar un Congreso que decidiera ratificar la independencia, así como fijar la ley fundamental y la forma de gobierno, pero a la vez, en el numeral 4, ratificó que en la elección de los diputados se debía reconocer la ciudadanía de los negros para participar en la susodicha votación, tal como se ve en el numeral referido:

4.- Que el número de estos diputados sea en proporción de uno por cada quince mil individuos, sin excluir de la ciudadanía a los originarios de África⁵⁶².

Como puede apreciarse, en Centroamérica, como en otras partes de Latinoamérica, la coyuntura independentista obligó a reelaborar el concepto de “ciudadanía” para definir dentro de ella el lugar que correspondía a las clases subalternas, sobre todo la del indígena, que adquirió una importancia substancial. El tema de los indígenas, negros y demás castas constituyó una de las constantes preocupaciones de las

⁵⁶¹ Armellada, Fray Cesáreo de, *La causa indígena en las Cortes de Cádiz*, Caracas, 1977, Págs. 45 y ss.

⁵⁶² Romero, José Luis (Selección, notas y cronología), *Pensamiento político...* Op. cit., Págs. 243-248.

élites criollas y de su proyecto de nación; la conveniencia de su inclusión o exclusión y el papel que debían jugar como ciudadanos con plenos derechos volvió a ser un tema de interés como lo había sido durante toda la época colonial. De ese modo, en este momento histórico se delinearon las primeras formas de convivencia civil y se elaboraron además los instrumentos jurídicos necesarios para traducir en instituciones y prácticas republicanas el quehacer político y social.

Con referencia a este tema, fue igualmente José Cecilio del Valle uno de los más fervientes letrados en el asunto, y en ello se afanó debatiendo con otro conjunto de intelectuales -especialmente con Pedro Molina-, acerca de cuál debía ser la posición que detentarían los indígenas y negros en la nueva entidad política centroamericana. Él, como se expuso anteriormente, otorgó mayor relevancia a los elementos cívicos sobre los étnicos en su proyecto de nación, por eso, su concepto de nación relativo a indígenas y negros hacía hincapié en la “inclusión” política de los mismos dentro de la nueva sociedad.

El proyecto de Valle se apoyaba en la necesidad de establecer unas leyes comunes e igualitarias, instrumento que permitiría la inclusión de todos los sectores sociales, y la orientación al bien común. En el imaginario independentista de Valle, la patria era la libertad, y la libertad se proyectaba sobre todas las personas, fueran criollos, indígenas o esclavos.

Para justificar la inclusión de los indígenas en la incipiente nación centroamericana, Valle desarrolla una defensa de las virtudes de los nativos, en contraposición a las críticas vertidas por una serie de teóricos europeos de la tradición ilustrada, como por ejemplo las de Buffon, quien negaba atributos tanto a la tierra como a los habitantes americanos; por eso, para refutar a los europeos y hasta a los criollos americanos que criticaban a los indígenas, Valle apunta una exposición de las cualidades laborales de los indígenas, alegando que:

[...] el indio, a quien se ha supuesto indolente y perezoso, es activo y capaz de los trabajos más duros. Sus brazos son los que rompen las montañas,

pulverizan peñascos para sacar el oro y la plata que exporta el comercio; y sus manos son las que han hecho esos millones que suponen cantidad tan grande de trabajo⁵⁶³.

Y luego señala más adelante que a pesar del padecimiento a que eran sometidos por los amos blancos, los indígenas sufrían -junto con los negros y castas- la mayor pobreza y calamidad, por lo tanto, estaba dispuesto a prestar sus esfuerzos intelectuales para librarlos de esas penurias:

[...] los indios... forman la clase más degradada. Son los que más trabajan y los que viven en la indigencia más extrema. Dan valores a los demás y no lo tienen ellos mismos. En otras palabras, son los ceros de las naciones de América. Yo doy a ellos toda la atención de mi alma, y reclamo la de la filosofía que busca lo más feliz para llevar hasta donde los encuentra, los auxilios de la razón. Yo manifestaré las causas físicas, morales y políticas de su ignorancia y desventura, e indicaré algunos de los pensamientos que inspira la voluntad de mejorar su vida⁵⁶⁴.

Pese a esa reivindicación casi romántica que Valle hace de los indígenas, también es cierto que él consideraba que la definitiva conversión del nativo en ciudadano solo podía acontecer por medio de la “civilización”. De ese modo, “civilizar” al indio implicaba instruirlo en la tradición dominante, es decir, el Estado tendría que motivar la mezcla con los blancos, enseñarle castellano, así como los modales, vestimentas y tradiciones hispánicas; en otras palabras, se tenía que “españolizar” a los indígenas para que fueran “ciudadanos” verdaderos y “civilizados”. Con referencia a este asunto, agregaba que se tenía que estimular “ [...] *matrimonios de indios con individuos de las otras clases para que vayan desapareciendo las castas y se unifique nuestra población; empeñándose en que cada diputado a las Cortes lleve a España tres o cuatro indiecitos de talento que, aprendiendo oficios o artes que no tenemos aquí, vuelvan a nuestra provincia con las luces necesarias; tomando*

⁵⁶³ Pérez Cadalso, Eliseo, *Precursores indigenistas: José Cecilio del Valle*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura y Turismo, Colección 15 de Septiembre, 1981?, Pág. 4.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, Págs. 4-5.

*medidas suaves pero eficaces, **para que los indios vayan vistiendo a la española, según sus respectivas facultades, concediendo permisos y distinciones a los párrocos y personas benéficas que presenten mayor número de indios civilizados y vestidos como los españoles etc...***⁵⁶⁵.

De este modo, queda patente que para Valle, sólo en la medida en que los indígenas se fueran “civilizando”, se convertirían en “ciudadanos” e irían accediendo al “progreso”, idea que caló hondo en el liberalismo americano del siglo XIX, así como la del cruzamiento de indígenas y negros con los blancos para lograr el ansiado “blanqueamiento” de la población.

El proyecto de inclusión en la nación de los indígenas y las demás clases desposeídas pasaba entonces por la articulación de la sociedad en una economía común, unas leyes igualitarias y una educación para la formación del espíritu público, ámbitos de socialización comunes para todos los grupos, así como la integración de los indígenas y negros en una cultura, una lengua y en una raza común. El único requisito para que el modelo tuviera éxito en palabras de Valle era que la población tuviera la voluntad de “incorporarse”, pero reconocía que era un proceso largo: bastaba copiar los ejemplos que se habían realizado en otros lugares⁵⁶⁶.

Esta situación demuestra fehacientemente que Valle, así como la mayoría de los ideólogos de la nación en los primeros años de la conformación nacional en Centroamérica, previeron la necesidad de modelar un proyecto de nación en la que los “Otros”, es decir, los indígenas, negros y castas, tenían que ser “integrados” dentro del Estado-nación homogéneo, desde luego, representativo de los intereses, valores, principios y costumbres de la élite criolla.

Los razonamientos de Valle en el sentido de acoger a los indígenas y negros en la nación rindieron sus frutos cuando la república fue tomando forma tras los acontecimientos de la anexión de las Provincias Unidas de Centroamérica al efímero

⁵⁶⁵ Ibíd., Pág. 6. Las negritas son nuestras.

⁵⁶⁶ García Giráldez, Teresa, “Nación política”... Op. cit., Pág. 9.

imperio Mexicano. En efecto, la Asamblea Nacional Constituyente que se formó el 23 de julio de 1823, después de la separación a México, emitió un decreto en el que abolió los antiguos tratamientos que reafirmaban las desigualdades sociales imperantes en la colonia:

1.º Quedan abolidos todos los tratamientos de Majestad, Alteza, Excelencia, Señoría, y demás que se han usado hasta hoy⁵⁶⁷.

Asimismo, la Constitución Federal de 1824, en sus artículos 3 y 4 estipulaba que todos los habitantes de la república eran considerados como “ciudadanos”, sin excepción de ningún tipo:

Art. 3. Forman el pueblo de la República todos sus habitantes.

Art. 4. Están obligados a obedecer y respetar la ley, a servir y defender la patria con las armas y a contribuir proporcionalmente para los gastos públicos sin exención ni privilegio alguno⁵⁶⁸.

Por su parte, en la sección 2, referente a los ciudadanos, el artículo 14 establecía lo siguiente:

Art. 14. Son ciudadanos todos los habitantes de la república, naturales del país, o naturalizados en él, que fueren casados, o mayores de diez y ocho años, siempre que ejerzan [sic] alguna profesión útil o tengan medios conocidos de subsistencia⁵⁶⁹.

Como se aprecia, la única condición expresada para ser considerado ciudadano en la Constitución Federal de 1824 era la de ser casado o mayor de 18 años, o en su defecto, demostrar el ejercicio de un oficio o empleo. Era evidente que algunos indígenas, negros y mestizos podían quedar privados de la condición ciudadana, pero también es cierto que muchos, tal vez la mayoría, se acogieron a ella dado que

⁵⁶⁷ Gallardo, Ricardo (Recopilador), *Las Constituciones de la República Federal...* Op. cit., Pág. 679.

⁵⁶⁸ *Ibíd.*, Pág. 704.

⁵⁶⁹ *Ibíd.*, Pág. 705.

la intención del precoz Estado era la de encarrilar un proyecto político que aglutinara a enormes segmentos de la población en aras de crear una nueva sociedad destinada a alcanzar el progreso mediante el aporte de todos sus miembros.

Con relación a los negros, el antecedente para suprimir su condición esclava emanó en principio del Acta de Independencia del 15 de septiembre. Ulteriormente, la Asamblea Constituyente, por decretos del 17 y 23 de abril de 1824, abolió la esclavitud. Tan importante medida fue promovida tesoneramente por el clérigo y a la vez diputado José Simeón Cañas, oriundo de El Salvador, de quien se cuenta que ante la negativa de algunos legisladores a la aprobación de la medida aludida, pronunció un encendido discurso, diciendo: “ *Vengo arrastrándome y si estuviera agonizando, agonizante vendría por hacer una proposición benéfica a la humanidad desvalida... [para] que se declare ciudadanos libres [a] nuestros humanos esclavos*”⁵⁷⁰.

El decreto en mención evidencia una portentosa carga liberal, superando incluso la exposición contenida en otras proclamas similares alrededor de Latinoamérica. Los puntos más importantes certificaban los párrafos que se presentan a continuación:

LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE de las Provincias Unidas del Centro de América, teniendo presente que el sistema de Gobierno, adoptado en esta República, en nada se distinguirá del antiguo peninsular, si desde luego no desarrollase los principios de igualdad, libertad, justicia y beneficencia en que deben constituirse todos los ciudadanos que forman estos Estados: considerando también que sería muy ofensivo a la rectitud de un gobierno liberal no volver los ojos hacia la porción de hombres que yacen en la esclavitud ni procurarles el restablecimiento de su dignidad natural, la posesión de la inestimable dote de su primitiva libertad, y la protección de sus verdaderos goces, por medio de las leyes; y deseando combinar en lo posible la indemnización de los actuales poseedores con la libertad de los que se hallan abatidos en aquella triste condición, ha tenido a bien decretar y decreta lo que sigue:

Art. 1.- Desde la publicación de esta ley, en cada pueblo son libres los esclavos de uno y otro sexo, y de cualquier edad, que existan en algún punto de los Estados Federados del Centro de América, y en adelante ninguno podrá nacer esclavo.

⁵⁷⁰ Véase: López Jiménez, Ramón, *José Simeón Cañas: Libertador de los esclavos en Centro América*, San Salvador, Organización de Estados Centroamericanos (ODECA), Boletín Informativo, 1967.

Art. 2.- Ninguna persona, nacida o connaturalizada en estos Estados, podrá tener a otra en esclavitud, por ningún título ni traficar con esclavos dentro o fuera, quedando aquellos libres en el primer caso; y en uno y otro perderá el traficante los derechos de ciudadano.

Art. 3.- No se admitirá en estos Estados a ningún extranjero que se emplee en el enunciado tráfico.

Art. 4.- Se ratifica el contenido de las Cédulas y Órdenes del Gobierno español, por las que se disponen que se hacen libres los esclavos, que de reinos extranjeros pasen a nuestros Estados, por recobrar su libertad; sin perjuicio de lo que se arregle sobre el particular, por tratados de nación a nación⁵⁷¹.

Luego, la misma Constitución Federal de 1824 añadió en su artículo 13 la proscripción de la esclavitud en el territorio del Estado Federal:

Art. 13. Todo hombre es libre en la República. No puede ser esclavo el que se acoja a sus leyes, ni ciudadano el que trafique en esclavos⁵⁷².

Con relación a esta medida, varios políticos liberales hondureños dieron ejemplo práctico desde mucho antes; para el caso, el padre Francisco Antonio Márquez, uno de los más fieles partidarios de Morazán, después de recibir a un grupo de esclavos en herencia, los manumitió en 1808. El mismo José Cecilio del Valle, una vez aprobada la abolición de la esclavitud, liberó a sus esclavos en 1824, dejando por sentado que estaba a favor de otorgar la ciudadanía a los negros⁵⁷³.

De igual forma, Valle mostró claramente una actitud pro liberacionista con respecto a los negros. En varios de sus escritos, apuntó que los negros debían gozar de libertad y alcanzar categoría de ciudadanos. Por ejemplo, en un artículo suyo referente a África, señalaba que:

No vendrán negros a las costas de América porque a los blancos interesa que no los haya. Cesará el comercio que ofende más a la razón; no venderá

⁵⁷¹ El decreto en cuestión aparece íntegro en: Leiva Vivas, Rafael, *Tráfico de esclavos negros a Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª reimpresión, 1987, Págs. 155-157.

⁵⁷² Gallardo, Ricardo (Recopilador), *Las Constituciones de la República Federal...* Op. cit., Pág. 705.

⁵⁷³ Pérez Cadalso, Eliseo, *Precursores indigenistas...* Op. cit., Págs. 2 y 9. Sobre este aspecto, vale comentar que el decreto de la abolición de la esclavitud en Centroamérica viene firmado por Valle en su condición de Presidente del Triunvirato Ejecutivo.

el hombre a sus semejantes; y la libertad de América hará que se respete la de África⁵⁷⁴.

Más adelante, señalaba que los movimientos políticos libertarios sobrevenidos con las independencias, despertarían en los negros el ansia de libertad: “ [...] *el africano... como el americano, comenzarán a sentir sus derechos; proclamarán al fin su independencia en el transcurso del tiempo; y la libertad de América hará por último que la tierra entera sea libre*”⁵⁷⁵.

Era indudable que Valle estaba a favor de la emancipación de los negros, lo cual, considerando su prestigio en los círculos políticos de entonces, es evidente que sus escritos ejercieron influencia en la determinación del gobierno federal de abolir la esclavitud.

Por otro lado, en el caso específico de los negros garífunas, hay que observar que a diferencia de los negros esclavos, ellos tenían categoría de “morenos libres”. Efectivamente, tras su llegada a las costas hondureñas el 12 de abril de 1797, se instalaron primero en las Islas de la Bahía; seguidamente, el 19 de mayo de ese mismo año, los garífunas solicitaron a los españoles que los aceptaran instalarse en tierra firme, petición que fue aceptada y desde esa fecha se asentaron en el puerto de Trujillo, en la costa noreste de la Provincia de Honduras. Desde el arribo de los garífunas a las costas hondureñas, las relaciones entre ellos y los españoles fueron amistosas, porque las autoridades coloniales hispanas necesitaban mano de obra dispuesta a colaborar en la reconstrucción del puerto, así como para la reorganización de las actividades agrícolas, por tanto, el estatuto de los garífunas desde su desembarco fue de “personas libres”⁵⁷⁶.

Posteriormente, la primera Constitución del Estado de Honduras del año 1825 (en ese entonces como Estado miembro de la República Federal), reconoció la libertad

⁵⁷⁴ Oquellí, Ramón, *José del Valle: Antología...* Op. cit., Pág. 47.

⁵⁷⁵ *Ibíd.*, Pág. 59.

⁵⁷⁶ Véase: Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe: Historia de una nación libertaria*, México DF, Siglo XIX Editores, 1ª edición, 2002, Págs. 69-71.

de la que habían gozado los garífunas desde su arribo al territorio hondureño, al declarar a los “[...] *morenos* [como] *libres moradores de los puertos*”⁵⁷⁷.

Este aspecto es importante, puesto que los garífunas, al gozar de un estatuto de libertad, no estuvieron sujetos a la declaratoria de libertad concedida con la abolición de la esclavitud, empero, al haber disfrutado de autonomía, la derogación de la esclavitud les favorecía, pues en el hipotético y remoto caso de que las autoridades quisieran restablecerla en el futuro, la libertad experimentada les serviría de justificación para hacer valer sus derechos como “ciudadanos” libres.

En fin, esta primera fase de la construcción ciudadana se particularizó por la concesión de la ciudadanía a los indígenas y la supresión de la esclavitud hacia los negros, los cuales finalmente alcanzaron su libertad. El proyecto -apoyado de forma entusiasta por José Cecilio del Valle- aspiraba a la “inclusión” de los indígenas, negros y castas a la nueva sociedad, la cual pretendía convertirse en una “nación” cuyo cometido era armonizar a los diferentes sectores sociales, es decir, consolidar el proyecto de “nación homogénea”, por lo tanto, el proceso tenía que pasar obligatoriamente por la incorporación de indígenas y negros a los valores y costumbres de las élites dominantes blancas, o sea, se tenía que “civilizar” a dichas etnias.

B) Segunda fase de la construcción ciudadana: 1839-1940. Las restricciones a la ciudadanía de los sectores marginales (indígenas, negros, mujeres e iletrados).

La segunda fase, comprendida entre 1839 y 1940, se particularizó por la paulatina restricción de los derechos de ciudadanía que se habían concedido desde la independencia a los indígenas, negros y otros grupos marginales como los iletrados y desde luego las mujeres, las que naturalmente no gozaron de los privilegios otorgados a los hombres.

⁵⁷⁷ Cfr. Durón, Rómulo, *Bosquejo histórico de Honduras. 1502-1821*, San Pedro Sula, Imprenta del Comercio, Biblioteca de la Sociedad de Geografía e Historia, 1ª edición, 1927, Pág. 122 y Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 2ª edición, 1995, Pág. 46.

Como se recordará, Honduras, tras la disolución de la República Federal, emitió una Constitución en 1839. En dicha carta magna, la definición de ciudadano guardó alguna similitud con la federal, pues eran considerados como tales los mayores de 18 años con renta, oficio o modo de vivir conocido, sin embargo, se incorporaron diversos casos para la suspensión de la ciudadanía y además, se restringió el sufragio pasivo a personas con derecho a ser elegidas a cargos de elección popular⁵⁷⁸.

Para el caso, Sonia Alda expone que en la aludida Constitución, las personas que podían optar a cargos debían tener 25 años y 7 de ciudadanía, inmediatamente antes de la elección y no podían ser funcionarios. En el caso de presidente, éste tenía que ser centroamericano, con 30 años cumplidos, 7 de ciudadanía y ser seglar. En cuanto a la forma de realizar las elecciones, la ley electoral de 1839 desarrollaba el procedimiento distinguiendo dos procesos. A partir de juntas de elección primarias, todos los ciudadanos tenían derecho a voto. Una vez realizados los escrutinios, se convocaba una segunda elección, **pero sólo para los electores mayores de 25 años que supieran leer y escribir y los que fueran padres de familia** o “cabezas de casa”. Éstos elegían a lo más entre seis personas que hubieran reunido en el escrutinio anterior el mayor número de votos⁵⁷⁹.

Posteriormente, en la tercera Constitución aprobada en Honduras, la de 1848, se prosiguieron restringiendo los requisitos de ciudadanía en el país, pues se estableció que podían ser ciudadanos “ [...] *los que tienen 21 años, son padres de familia con propiedad según la ley, o sin ella, **saben leer y escribir**, y a los licenciados de las facultades mayores*”⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸ Un recuento de las Constituciones hondureñas puede verse en: Mariñas Otero, Luis, *Las Constituciones de Honduras*, Madrid, Instituto de Cultura Hispanoamericana, 1962.

⁵⁷⁹ Alda Mejías, Sonia, “La ciudadanía y el voto. Estudio comparativo en Centroamérica. 1824-1930”, En: Sevilla Soler, Rosario (Coordinadora), *Consolidación republicana en América Latina*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1999, Pág. 24. Las negritas son nuestras.

⁵⁸⁰ *Ibíd.*, Pág. 24. Las negritas son nuestras.

Esas mismas disposiciones se reafirmaron luego en la Constitución de 1865, ya que se indicaba que para ser ciudadano era condición “*saber leer, escribir y contar*”, con lo cual, era prácticamente indiscutible que la mayoría de los indígenas y negros quedaran excluidos de la condición ciudadana en virtud de que la gran masa era analfabeta.

De esta forma, se instauraba el modelo de ciudadanía “responsable e independiente”, según el cual la categoría de “ciudadano” derivaba de la propiedad y del trabajo, o bien de la formación profesional. La idea era la de un ciudadano propietario, alfabetizado y cuya forma de vida se encontrase dentro de las pautas de la “moralidad pública”⁵⁸¹.

Este tipo de limitaciones a la adquisición de la ciudadanía de las personas que no tuvieran propiedades o que fueran analfabetas se recalcaron en las Constituciones de 1880 y 1894, así como en las promulgadas en la primera mitad del siglo XX, es decir, las de 1906 y 1924, en razón de lo cual, solamente las personas pertenecientes a las clases dominantes y un pequeño sector ligado a las clases medias ascendentes desde La Reforma Liberal, pudieron acceder a las ventajas de la ciudadanía; los indígenas, negros y mujeres, en su gran mayoría, estuvieron excluidos de esas prerrogativas prácticamente hasta la segunda mitad del siglo XX⁵⁸².

Sonia Alda concluye en su análisis sobre las Constituciones de Centroamérica del periodo que estamos abordando que el “*examen particularizado de cada una de las Constituciones centroamericanas nos permite confirmar, en términos generales, el mantenimiento del sufragio restringido dentro del periodo estudiado. Esta afirmación se basa en una consideración cualitativa y no cuantitativa. En efecto, el planteamiento teórico que se traduce en las definiciones de ciudadanía, tanto*

⁵⁸¹ *Ibíd.*, Pág. 24.

⁵⁸² Por ejemplo, las mujeres apenas tuvieron el derecho al voto hasta 1954, en el gobierno de Julio Lozano Díaz. Para más información sobre el acceso al sufragio por parte de las mujeres en Honduras, puede verse: Villars, Rina, *Para la casa más que para el mundo: sufragio y feminismo en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 2001 y Milla, Karla, “Movimiento de mujeres en Honduras en las décadas de 1950 y 1960: Cambios jurídicos y tradiciones culturales”, En: *Revista Mesoamérica*, Plumsonck Mesoamerican Studies, Año 22, Número 42, Diciembre del 2001, Págs. 223-255.

*positiva como negativamente, y las disposiciones constitucionales en materia electoral, presentan numerosas fórmulas que, si bien cuantitativamente pueden ser más o menos restrictivas, sin embargo, cualitativamente y de forma invariable son excluyentes [tanto para las etnias, analfabetos y mujeres]*⁵⁸³.

Precisamente, durante ésta centuria (1839-1940), el Estado hondureño, al restringir la ciudadanía de indígenas y negros, alentó una política dirigida a “civilizar” -según las palabras utilizadas por la documentación consultada- a dichos grupos, la cual se apoyó en la emisión de algunas leyes y disposiciones conducentes a “incorporar” a la “vida civilizada” a las poblaciones étnicas del país.

Fue en este periodo cuando la legislación hondureña diferenció entre dos grupos de indígenas: los “indios”, de origen mesoamericano, concentrados en el occidente, centro y sur del país, habitado por los lencas y los mayas-chortís, y los “indios selváticos”, situados en la costa norte y el oriente del territorio, habitado por los pech, tawahkas, tolupanes o xicaques y los miskitos, quizás pudiendo agregarse también a los garífunas. Los primeros aparecen escasamente en la legislación, debido a su progresiva “ladinización” a lo largo de las décadas. Por su parte, las llamadas “tribus selváticas”, compuestas por aquellos grupos que solo fueron parcialmente dominados por los españoles, empezaron a ser consideradas profusamente en la reglamentación⁵⁸⁴.

Debido a que -según el Estado-, los indígenas y negros no cumplían con los requisitos para ser “ciudadanos”, el gobierno empezó a implementar una política tendente a “civilizar” a las “tribus selváticas” con el objetivo de que en un futuro lejano, pudieran gozar de los privilegios de la “ilustración” y de esa forma alcanzar la categoría de ciudadanos. Por eso, tempranamente, entre 1838 y 1839, el gobierno

⁵⁸³ Alda Mejías, Sonia, “La ciudadanía y el voto”... Op. cit., Pág. 30.

⁵⁸⁴ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras...* Op. cit., Pág. 159. El término “**ladinización**” lo entendemos como el proceso mediante el cual, los indígenas, paulatinamente fueron asumiendo las costumbres y valores de la cultura mestiza dominante.

comenzó a realizar concesiones de tierras a los indígenas pech de Olancho para “atraerlos” a la civilización⁵⁸⁵.

No obstante, fue mediante el trabajo apostólico de la Iglesia Católica que el Estado alcanzó mejores resultados en la política de incorporación de los indígenas y negros. De hecho, en su propia normativa, la Iglesia empezó a reconocer entre los “indios cristianos o civilizados” y los “indios paganos o idólatras”.

En el gobierno de José Santos Guardiola (1856-1862) fue cuando el Estado aprovechó los auspicios de la Iglesia en su afán de promover la tarea de “civilizar” a las “tribus selváticas”; el proyecto quedó consolidado con la llegada al país en 1856 del misionero español de la orden claretiana Manuel de Jesús Subirana.

Subirana desarrolló su trabajo evangelizador durante un lapso de ocho años, entre 1856 y 1864, hasta su temprana muerte ese mismo año. Además de bautizar a 5,000 tolupanes, 2,000 miskitos, 150 tawahkas, 600 pech y 2,000 garífunas, logró que el gobierno promulgara un decreto en 1861, por el cual se autorizaba un gobierno civil y militar en la región, a cargo de los asuntos indígenas, es decir, con el propósito de establecer pueblos de indios, apoyar la catequización, establecer viviendas y escuelas permanentes y enseñarles oficios prácticos⁵⁸⁶.

En esencia, la idea de Subirana, y por extensión la del gobierno, era la de cristianizar a los indígenas y negros, así como enseñarles rudimentos de agricultura, crearles escuelas y primordialmente asentarlos en poblados permanentes para que de esa forma se integraran a las costumbres civilizadas del resto de la república.

Lo mismo hizo el régimen de Guardiola con los habitantes ingleses y negros de la zona insular de la Bahía de Honduras, tras la devolución a Honduras por parte de

⁵⁸⁵ González, Silvia, “Políticas estatales hacia los grupos étnicos (1821-1996)”, En: Barahona, Marvin y Rivas, Ramón (Compiladores), *Rompiendo el espejo: visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición, 1998, Pág. 66.

⁵⁸⁶ Sobre la labor apostólica de Subirana puede consultarse, entre otra bibliografía: Garrido, Santiago (S.J.), *Manuel de Jesús Subirana: el santo misionero*, San Salvador, LEA, 1964 y Alvarado García, Ernesto, *El misionero español Manuel Subirana*, Tegucigalpa, 1964. (B-AECI).

Inglaterra de los territorios de las Islas de la Bahía y La Mosquitia por medio del Tratado “Wike-Cruz” en 1859. Para lograr la plena inclusión de los residentes isleños, el gobierno dictaminó la “ [...] *civilización e incorporación con el resto de Hondureños, sus hermanos, con quienes deben formar una sola familia, como provenientes de un mismo origen*”⁵⁸⁷.

Un poco más tarde, en 1868, con la creación del departamento de La Mosquitia, se le encargó al gobernador el trabajo de “ *reducir a poblados a las tribus nómadas que vagan por la costa, contemplándose además la aculturación y la evangelización de los indígenas en lengua castellana para obligarlos a renunciar a sus costumbres selváticas*”⁵⁸⁸.

Durante el periodo de la Reforma Liberal, también se instituyeron algunas medidas destinadas a asistir a los indígenas y negros con el objetivo de integrarlos al mundo civilizado, como por ejemplo sancionar que “ *el gobierno sería el único importador de zarza que se cosechaba en [el departamento de] Yoro, con el fin de proteger a los selváticos, víctimas de la especulación en su principal rama de producción*”⁵⁸⁹.

Asimismo, la Constitución liberal de 1880, con respecto a los negros, ratificó los principios delineados ya en la carta magna de 1824 en lo referente a la esclavitud, pues decretó que “ [...] *El esclavo que pise el territorio hondureño queda libre. El tráfico de esclavos es un crimen*”⁵⁹⁰.

Sin embargo, lo cierto es que durante este periodo reformista, fue cuando se amplió la brecha entre los mestizos y los pueblos étnicos, tanto indígenas como negros. Esto debido a que precisamente la Reforma propició que el Estado se apropiara de enormes cantidades de tierras con el fin de impulsar y desarrollar rubros agropecuarios y mineros, destinados a la exportación, especialmente del café, la

⁵⁸⁷ Cfr. Cruz Sandoval, Fernando, “La política Indigenista de Honduras. 1821-1984”, En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto de Antropología e Historia de Honduras (IAAH), Volumen VI, Números 1 y 2, 1983, Pág. 49 y Alvarado García, Ernesto, *Legislación Indigenista de Honduras*, México DF, Instituto Indigenista Interamericano (III), Ediciones Especiales, N° 35, 1958, Págs. 66-68.

⁵⁸⁸ González, Silvia, “Políticas estatales”... Op. cit., Pág. 67.

⁵⁸⁹ Cfr. Oquelí, Ramón, *Honduras, estampa de la espera*... Op. cit., Pág. 118.

⁵⁹⁰ *Ibíd.*, Pág. 126.

ganadería y la explotación minera. Así, muchas poblaciones indígenas perdieron terrenos que habían habitado ancestralmente y de ese modo quedaron desprotegidas de sus medios de subsistencia esenciales.

Asimismo, en 1882, el gobierno reformista de Soto ordenó la formación de una “Comisión Especial para los Indígenas” en el departamento de Colón, a cargo del cubano Manuel Fleury, la cual se encargaría de atender algunas necesidades de los indígenas y negros concentrados en la zona de La Mosquitia. Entre las principales conclusiones a que llegó la comisión aludida, es interesante subrayar la que apuntaban acerca de sus reservas de cara a conceder plenos derechos de ciudadanía a indígenas y negros:

En el estado actual en que se encuentran los indios, es necesario [ponderar] un medio que los prepare de una manera conveniente para el ejercicio de los derechos de hombres libres que se les haya de conceder. Hacer lo contrario, a nuestro modo de ver, sería llevarlos de un estado completamente desconocido a otro más difícil de conocer: prepararlos paulatinamente es el gran trabajo que se debe de emprender con estudio y precaución, para que una sorpresa no les haga odiosa la transformación que en ellos se pretende operar⁵⁹¹.

En esta época reformista también se promulgaron los primeros decretos que ratificaban expresamente al español como lengua oficial del Estado, a través de dos decretos de 1881 y 1882. El primero de ellos disponía “[...] *que en todos los colegios y escuelas de la República se enseñe el español con sujeción al texto de la Gramática de la Real Academia de la Lengua Castellana, y que todo documento oficial se escriba con arreglo a los preceptos del texto enunciado*”⁵⁹². El otro acuerdo,

⁵⁹¹ Citado en: Barahona, Marvin, “Imagen y percepción de los pueblos indígenas de Honduras”, En: Barahona, Marvin y Rivas, Ramón (Compiladores), *Rompiendo el espejo: visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición, 1998, Págs. 22 y 23.

⁵⁹² La Gaceta, Acuerdo en el que se manda que en todos los colegios y escuelas se enseñe español, Tegucigalpa, N° 140, 24 de diciembre de 1881, Pág. 1.

el de 1882, ordenaba que “[...] *en todos los colegios y escuelas de la República se enseñe español*”⁵⁹³.

Esta intención de “castellanizar” a la población indígena y negra hondureña, era contraproducente para las poblaciones étnicas del país, así como para los habitantes negros y los blancos de origen inglés de las Islas de la Bahía, que habían sido incorporados al país en 1859 con el Tratado Wike-Cruz. Curiosamente, de ese mismo periodo existe una anécdota en la cual el diputado de las Islas de la Bahía John Dacus Mc Lean pidió el 6 de septiembre de 1880 en el Congreso Nacional que se le permitiese “*durante las sesiones ocupase asiento a su lado un interprete, que transmitiese sus opiniones a la propia Asamblea por no poder el mismo expresarse en el idioma español con entera corrección*”⁵⁹⁴, lo cual fue aceptado por la Constituyente.

Lo cierto es que a partir de la aprobación del español como lengua oficial del Estado de Honduras en 1881, las etnias indígenas y negras del país entraron en un progresivo e irreversible proceso de extinción de sus lenguas originales, del cual se pudieron salvar apenas unos cuantos grupos como los negros garífunas, así como los miskitos, pech, tawahkas y tolupanes. No obstante, los esfuerzos estatales en imponer al español como lengua nacional en el siglo XX, ratificados en la Constitución de 1957, fueron mermando la cantidad de hablantes en estos grupos, a tal grado que algunas de estas lenguas están en peligro de desaparición.

Ya en el siglo XX, la agitación política experimentada por Honduras en las tres primeras décadas, provocó que la actividad dirigida por el Estado a la integración de los indígenas y negros no fuera tan intensa como en las postrimerías del siglo pretérito, empero, en el ámbito educativo, el gobierno de Francisco Bertrand (1915-1919) diseñó un nuevo modelo de colonización y castellanización de las “tribus selváticas” basándolo en el establecimiento de centros escolares en los pueblos ya

⁵⁹³ La Gaceta, Acuerdo en el que se manda que en todos los colegios y escuelas se enseñe español, Tegucigalpa, N° 162, 31 de mayo de 1882, Pág. 1.

⁵⁹⁴ Oquelí, Ramón, *Honduras, estampa de la espera...* Op. cit., Pág. 123.

constituidos. Les denominaron “Misiones Escolares”, las que se inspiraron en el modelo aplicado años antes en Chile en la región sur del país andino⁵⁹⁵.

Desde 1915, se inauguraron varias escuelas en comunidades miskitas, pech, tawahkas y garífunas. Los resultados fueron un tanto alentadores, pero la escasez de recursos, así como las frecuentes guerras civiles que asolaban al país, impidieron el perfecto funcionamiento de las mismas.

Por otro lado, se continuó una política poco consistente, caracterizada tanto por decretos en beneficio de las etnias, como por intimidaciones paralelas. Para el caso, la Ley Agraria de 1924 permitió la enajenación del dominio pleno de terrenos del Estado que hubieran sido medidos y titulados a las tribus indígenas extinguidas - similarmente a las medidas ya dictadas por la Reforma Liberal-, lo que reforzó el establecimiento de tierras estatales⁵⁹⁶.

Aún así, tras el auge nacionalista devenido después de la invasión de los marines norteamericanos a Tegucigalpa en 1924, el gobierno de Miguel Paz Baraona organizó una nueva Misión Escolar en 1928 para la zona oriental a cargo del profesor Gilberto Valle Castrejón⁵⁹⁷.

En suma, el periodo comprendido entre 1839 y 1940 significó una regresión de la condición ciudadana de los indígenas y negros, sobre todo debido a que las diferentes Constituciones aprobadas en el periodo restringieron los derechos para acceder a la ciudadanía. La intención del Estado, por lo tanto, se encaminó a “civilizar” a las “tribus selváticas” para que a largo plazo pudieran gozar de los “privilegios” del progreso y la modernidad, tras lo cual los grupos étnicos podrían tener el derecho de convertirse en ciudadanos.

C) Tercera fase de la construcción ciudadana: 1940-1994. Las políticas Indigenistas y la aspiración de “integrar” a los grupos étnicos a la nación.

⁵⁹⁵ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje...* Op. cit., Pág. 215.

⁵⁹⁶ Gleichy, Utta von y Gálvez, Ernesto, *Pobreza étnica en Honduras*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), En: <http://www.iadb.org/sds/doc/IND-UVGLEICH.S.PDF>, 1999, Pág. 20.

⁵⁹⁷ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje...* Op. cit., Págs. 218-219.

La tercera fase, representativa de las políticas “Indigenistas”, abarcó de 1940 a 1994. El inicio de esta etapa coincidió con el régimen de Tiburcio Carías, quien como se recordará, aplicó una tendencia nacionalista en el sentido de recuperar la legendaria figura de Lempira y además, se interesó en difundir la tradición del supuesto origen “maya” de la mayoría de los hondureños⁵⁹⁸. El grupo de intelectuales que trabajaban a su alrededor (Antonio Ochoa Alcántara, Carlos Izaguirre y Marcos Carías Reyes entre otros), fueron admiradores del movimiento Indigenista⁵⁹⁹ que se propagaba entonces desde México. Por ello, no es casual que el Estado hondureño participara activamente en la fundación del Instituto Indigenista Interamericano (III) en el año de 1940.

La institucionalización de las políticas Indigenistas en Latinoamérica es un proceso que se remonta a los años de la década del 20 del siglo pasado, merced a la influencia de la Revolución Mexicana y a la literatura Indigenista surgida en Suramérica. En 1938, la “Octava Conferencia Panamericana”, reunida en Lima, Perú, sugirió proceder a un intercambio de información referente al desde entonces llamado “problema del indio” y a una confrontación de las experiencias realizadas para darle solución. A raíz de esta exhortación, el gobierno mexicano convocó a un congreso indigenista para el año de 1940. La reunión se llevó a cabo en Pátzcuaro, lugar en el que cuatro siglos antes Vasco de Quiroga había fundado uno de los “pueblos-hospitales” inspirados en las utopías prevalecientes en el siglo XVI. Ahí, se

⁵⁹⁸ En este caso, recurrimos al término “**invención de tradiciones**” en la acepción que le otorgaron Hobsbawm y Ranger, para quienes la “invención de tradiciones” supone tres tipos básicos de procesos: los que simbolizan cohesión social o pertenencia a grupos reales o artificiales; los que legitiman instituciones o relaciones de autoridad y los que priorizan la socialización, la enseñanza de creencias y sistemas de valores. Cfr. Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, University Press, 1983, Pág. 29.

⁵⁹⁹ El “**Indigenismo**”, ha sido en Latinoamérica una corriente de opinión favorable a los indígenas. Se manifestó en la toma de posiciones que tendían a proteger a la población indígena, a defenderla de las injusticias a que fueron sometidos y a hacer valer las cualidades o atributos culturales de las poblaciones nativas de América. Además de la dimensión de la corriente indigenista, también es cierto que fue un movimiento ideológico de expresión literaria y artística, que consideró al indígena en el contexto de la problemática del Estado-nación en la región. Los intelectuales seguidores de esta corriente advirtieron que tras la independencia, las diferencias entre indios y no indios condujeron a la percepción de que la nación estaba todavía por fundarse. ¿Cómo eliminar las diferencias raciales, étnicas y culturales que separaban a los dos componentes de la población a fin “nacionalizar” a la sociedad?. La respuesta encontrada fue aplicar las políticas indigenistas, es decir, proteger y sobre todo, “integrar” al indígena al imaginario de la nación moderna. Cfr. Favre, Henri, *El indigenismo*, México DF, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, N° 547, 1ª edición, 1998, Págs. 7-9.

aprobó la fundación del Instituto Indigenista Interamericano (III), cuya primera dirección recayó en el prestigioso intelectual mexicano Manuel Gamio⁶⁰⁰.

Prontamente, Honduras decidió poner en práctica las políticas Indigenistas, pues un año después, en 1941, fue el primer gobierno en crear su propia filial Indigenista, al emitir el Congreso Nacional un decreto que ratificaba la Convención de Pátzcuaro y a la vez ordenaba la fundación del Instituto Indigenista Nacional (IIN)⁶⁰¹. Posteriormente, otros países latinoamericanos organizaron sus respectivos Institutos Indigenistas, pues Colombia, Ecuador y Nicaragua los instauraron en 1943, Costa Rica en 1944, Guatemala en 1945, Argentina en 1947, Bolivia en 1949 y Panamá lo hizo en 1952. El de México, el más activo de todos, apenas se organizó en 1948, bajo la dirección de Antonio Caso⁶⁰².

Las políticas Indigenistas perseguían una acción sistemática emprendida por los Estados-nación latinoamericanos cuya finalidad era inducir un cambio controlado y planificado en el seno de las poblaciones indígenas, con el objetivo de absorber las disparidades culturales, sociales y económicas entre los indígenas y el resto de la población, para lo cual se procuraba establecer su propio marco legal. En ese conjunto de tareas, se concebía a la educación como el medio más eficaz para lograr la plena incorporación del indígena a la “vida nacional”.

De este modo, el Indigenismo fue interpretado como un proyecto mediante el cual, finalmente los indígenas podrían “integrarse” en el Estado-nación latinoamericano a través de la imposición de los valores de las culturas blancas y mestizas dominantes, es decir, se buscaba “uniformar” la cultura del indígena -y muy marginalmente la del negro-, con el ropaje de la “civilización”.

En efecto, como afirma Rodolfo Stavenhagen, el indigenismo pretendía convertirse en “ *un proceso de aculturación en el cual las diferentes identidades indígenas se*

⁶⁰⁰ Ibíd., Pág. 105.

⁶⁰¹ Congreso Nacional de Honduras, Decreto N° 70, Ratificación de la Convención del Instituto Indigenista Interamericano y la creación del Instituto Indigenista Nacional, Acta N° 213 del Congreso Nacional, Tegucigalpa, 24 de enero de 1941, Págs. 1-2.

⁶⁰² Favre, Henri, *El indigenismo...* Op. cit., Pág. 105.

*fundirían en un gran sincretismo nacional. La política educativa y cultural de nuestros Estados iba encaminada en esa dirección*⁶⁰³.

Asimismo, los promotores de las políticas indigenistas estimaban que la legislación indigenista no dotaría al indígena de una categoría personal diferente de la que descansaba en los postulados y principios republicanos, pero reconocían que de alguna manera las nuevas leyes otorgarían cierta protección a los indígenas; en otras palabras, creían que el Indigenismo haría efectivos los derechos de ciudadanía que la población indígena había adquirido con las independencias pero que nunca pudieron ejercer debido a las restricciones jurídicas que devinieron desde la segunda mitad del siglo XIX.

En el caso de Honduras, con la creación del Instituto Indigenista Nacional, empezó una nueva política indigenista, la cual se intensificó en los años 50, en el gobierno del presidente modernizador Juan Manuel Gálvez (1949-1954), que encomendó la realización de una “Misión Cultural” en La Mosquitia, a la cual se incorporó una importante cantidad de profesores de la ciudad capital⁶⁰⁴.

Para emprender la “Misión Cultural”, el gobierno por medio del Ministerio de Educación, envió a La Mosquitia al Dr. Jesús Aguilar Paz -autor del mapa oficial de la república-, con el fin de elaborar un informe en el que se presentaran alternativas para incorporar definitivamente a la nación a los miskitos, pech y tawahkas. El informe en cuestión llegó a la conclusión que para lograr la “hondureñización” de los habitantes de La Mosquitia, no solamente se tenía que dar un impulso grande al aparato educativo de la zona, sino que agregaba que se tenía que alentar una incorporación a través del servicio militar, de la inmigración de campesinos mestizos del resto del país para que enseñaran el español, el incremento de las comunicaciones y además, el envío de niños y niñas indígenas a las ciudades del

⁶⁰³ Stavenhagen, Rodolfo, “La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas. Los pueblos indígenas y los Estados nacionales en Hispanoamérica”, Organización de Estados Americanos (OEA), En: <http://www.oas.org/udse/documentos/stavenhagen.doc>, 2001, Pág. 20.

⁶⁰⁴ Gleichy, Utta von y Gálvez, Ernesto, *Pobreza étnica...* Op. cit., Pág. 20.

interior para que convivieran con familias “mestizas” y aprendieran las costumbres y principios de la sociedad predominante⁶⁰⁵.

Otro dato interesante del informe del Dr. Aguilar Paz es que se declaró categóricamente contrario a la idea de traer población extranjera a la región de La Mosquitia, lo cual había sido una idea que tuvo mucha fuerza desde la Reforma Liberal, a imitación del modelo seguido por otros países como Argentina, Uruguay, Chile y Brasil. El informe rechazó esta idea, defendida en su tiempo por casi todos los intelectuales hondureños, añadiendo que:

No comparto el parecer de muchos que pugnan por traer inmigración europea o de otros países a Honduras; **deseo más bien, que esas tierras se pueblen con elementos netamente hondureños**, compulsados por un moderno aliento de progreso⁶⁰⁶.

El informe, además de dejar sentado por primera vez una política de “nacionalización” en el amplio sentido de la palabra en la zona de La Mosquitia, también estableció que la “castellanización” de los indígenas no se lograría por sí sola, sino a través de un conjunto de medidas políticas, económicas, lingüísticas y culturales.

Por otro lado, la gestión del Dr. Aguilar Paz rindió frutos más concretos que los obtenidos en épocas pretéritas, pues el Ejecutivo emitió el Acuerdo N° 2490, por medio del cual quedó establecida la “Misión Cultural” permanente para La Mosquitia, con sede en el pueblo garífuna de Iriona. La misión la integraron un jefe, un inspector de educación, un médico, una profesora para el hogar, dos maquinistas y un grupo de profesores para atender las escuelas del área, los cuales fueron guiados por los maestros Arístides Mejía y Carlos Maradiaga, ambos egresados del Centro Fundamental de Pátzcuaro, que especializaba profesores para laborar en zonas indígenas. Igualmente, el gobierno intensificó la comunicación aérea hacia La Mosquitia y luego, más tarde se creó el departamento de Gracias a Dios en 1957,

⁶⁰⁵ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje...* Op. cit., Págs. 218-219.

⁶⁰⁶ *Ibíd.*, Pág. 224. Las negritas son nuestras.

una vez que Honduras había ganado a Nicaragua el litigio fronterizo en el Tribunal Internacional de Justicia de La Haya, Holanda⁶⁰⁷.

Además, en cuanto a las políticas lingüísticas estatales, por primera vez apareció en una Constitución de la República de Honduras -la de 1957- un artículo donde se declaraba expresamente que “*el idioma oficial de la República es el español*”⁶⁰⁸.

Si bien es cierto que entre los años 40 y 60 se obtuvieron resultados importantes en la tarea Indigenista de incluir a las etnias a la cultura nacional, la inestabilidad política surgida en Honduras desde el año 1963, cuando los militares dieron el golpe de estado al presidente liberal Ramón Villeda Morales (1957-1963), las políticas Indigenistas se vieron paralizadas y de hecho, no se pudo conformar una Directiva que asumiera las labores respectivas del Instituto Indigenista Nacional.

Fue hasta el año de 1974 cuando un grupo de intelectuales impulsaron la formación de una Junta Directiva del IIN, para la cual se nombró como presidente al escritor Horacio Moya Posas. El gobierno militar de Oswaldo López Arellano (1972-1975) le otorgó personería jurídica, pero no le concedió apoyo económico o logístico, por lo que rápidamente quedó disuelta⁶⁰⁹.

Ulteriormente, en la década del 80, la temática indígena quedó relegada de la agenda de los problemas nacionales en virtud de la agudización de la crisis política surgida en Centroamérica ante las guerras civiles de Guatemala y El Salvador, así como por la irrupción de la revolución nicaragüense; como se sabe, Honduras fue encarrilada por los Estados Unidos como plataforma de la lucha antirrevolucionaria, instalando en el territorio del país el ejército mercenario de “La Contra”, por lo que el esfuerzo del Estado se encaminó a prevenir el surgimiento de un brote revolucionario en la nación. Tuvo que llegar la década de los 90 para que la problemática de los pueblos indígenas y negros fuera considerada de nuevo por el

⁶⁰⁷ Ibíd., Págs. 221-222.

⁶⁰⁸ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje...* Op. cit., Pág. 227.

⁶⁰⁹ Véase: Flores Andino, Francisco, *Realidad indígena hondureña*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), 1977, Pág. 26.

Estado -y ahora con una pujanza sin precedentes-, debido a una serie de factores que comentaremos más adelante.

En síntesis, el periodo Indigenista se destacó por promover una serie de acciones destinadas a “uniformizar” a los indígenas, así como dotarlos de algunas infraestructuras, asistencia educativa y otros medios más para que se incorporaran a la vida nacional. Igualmente, en estas políticas, es perceptible que no se incluyó a los negros como beneficiarios de las medidas, puesto que, según creemos, el Estado reconocía que o ya estaban integrados a la vida nacional o bien se les “excluyó” de las mismas para proseguir la tradición de “invisibilizarlos” en la ansiada búsqueda de la unificación de la nación. Nosotros pensamos que pesó más la segunda de las afirmaciones, aunque también es verdad que los garífunas estaban mucho más integrados a la “hondureñidad” que los miskitos, pech, tawahkas y topulanes en virtud de que varios de sus principales poblados se concentran en sitios urbanos habitados también por mestizos, localidades que fueron emergiendo en función del desarrollo del enclave bananero.

Asimismo, el marcado interés del Estado de Honduras por aplicar sus políticas Indigenistas en la región de La Mosquitia obedeció sin duda alguna a las pretensiones nicaragüenses por apoderarse de esa zona hondureña desde finales del siglo XIX. Con ello, el Estado-nación hondureño combinó el Indigenismo con una suerte de “nacionalismo” con vistas a ejercer soberanía sobre el extenso e inhóspito territorio de La Mosquitia para así poder “hondureñizar” a los pueblos indígenas y negros que habitan dicha zona.

D) Cuarta fase de la construcción ciudadana: 1994 al presente. La aprobación del Acuerdo Presidencial N° 0719-EP y el reconocimiento de la “nación pluriétnica” por parte del Poder Ejecutivo de Honduras.

Finalmente, la cuarta fase, de 1994 al presente, tiene como aspecto más sobresaliente la propuesta del Poder Ejecutivo de reconocer el carácter pluricultural y pruriétnico de la nación hondureña, por lo tanto estamos frente a un punto

revolucionario y de fractura con relación a la tradición que el Estado tuvo en lo referente a los derechos de ciudadanía de los indígenas y negros del país durante el pasado.

Efectivamente, la década del 90, marcada por una serie de cambios políticos en el mundo entero tras la caída de los sistemas socialistas de Europa del Este, acabó con el proceso de la “Guerra Fría”, que había dividido al mundo en dos ejes irreconciliables, el modelo capitalista y el modelo socialista. Por ello, el simbólico derrumbamiento del “Muro de Berlín” representó a su vez, en el caso de Honduras, el auge organizativo de los pueblos indígenas y negros, lo cual fue un proceso paralelo al debilitamiento de los movimientos sociales tradicionales, como los obreros, campesinos y estudiantes, quienes en la década de los años 90 fueron perdiendo la beligerancia que habían tenido hasta la década del 80, cuando se desencadenaron las tensiones y las guerras civiles en Centroamérica. En los 90, con la consolidación de los procesos de paz en la región y la incipiente democratización de los países del área, los movimientos tradicionales fueron perdiendo protagonismo ante la ausencia de la utopía socialista.

Algunos pasos encaminados a promover una apertura al reconocimiento de las culturas indígenas y negras del país tuvieron su preludio en la década del 80. Precisamente, a inicios de ese decenio, Honduras vio terminado su largo ciclo de gobiernos militares y en 1982, asumió un gobierno elegido democráticamente al ser electo el liberal Roberto Suazo Córdova (1982-1986) como presidente. Desde entonces, el país ha transcurrido establemente por la vía electoral y parece que la democracia, al menos en sus aspectos formales, se está consolidando.

El nuevo gobierno se inauguró con una nueva Constitución, aprobada mediante el decreto N° 131 del 11 de enero de 1982. Además, en el plano educativo, el régimen adecuó algunas leyes del nivel primario, secundario y también algunos reglamentos pedagógicos. Una de las reformas más importantes fue la introducida en la “Ley de Educación”, específicamente en el Capítulo III, Artículo 25, que estableció la promoción y el uso de lenguas indígenas como lenguas maternas, propiciando por lo

tanto la enseñanza bilingüe por primera vez en el país. El texto del artículo señalaba entre otras cosas que:

El Poder Ejecutivo, a través de la Secretaría de Educación Pública, establecerá planes especiales de estudio para las etnias, que permitan el conocimiento y utilización de las lenguas maternas y la enseñanza bilingüe. Procurará igualmente, la coordinación con el Instituto Nacional Étnico, la formación de maestros bilingües entre las etnias, textos, cartillas, diccionarios e instrumentos técnicos en las lenguas originales de aquéllas⁶¹⁰.

Pese a que por primera vez se reconocía en Honduras el derecho de los indígenas y negros a recibir una educación primaria bilingüe, la resolución no prosperó como esperaban los grupos étnicos, pues durante el mandato de Suazo Córdova, el gobierno y el ejército se dedicaron a aplicar -con apoyo de los Estados Unidos-, la “Doctrina de Seguridad Nacional”, pues el triunfo de la Revolución Sandinista era concebido como un acicate para el posible desencadenamiento de un proceso revolucionario en el país. Así, el régimen se dedicó a perseguir, dividir y hasta aniquilar al gremio magisterial e inclusive, a muchos líderes indígenas y negros que ya por entonces empezaban a organizar movimientos étnicos.

Por otra parte, si bien la Ley de Educación establecía la posibilidad de implantar un sistema de Educación Bilingüe, la Constitución, por su cuenta, impuso algunas disposiciones que frenaban el reconocimiento de indígenas y negros, y más bien, repetía la tradición de consolidar el Estado homogéneo. Por ejemplo, varios artículos aluden a aspectos relacionados con las etnias del país, pero casi todos, van encauzados a legitimar la “cultura oficial” representada por los mestizos. Por ejemplo, el artículo 6 de la Constitución determinó que el idioma oficial de la república era solamente el español, en detrimento de los idiomas de indígenas y negros existentes en la nación:

⁶¹⁰ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje...* Op. cit., Pág. 231.

Artículo 6.- El idioma oficial de Honduras es el español. El Estado protegerá su pureza e incrementará su enseñanza⁶¹¹.

De su parte, el artículo 77, continuando con la tradición laicista heredada de la Reforma Liberal, dictaminó la libertad de religiones, contraviniendo las prácticas religiosas de los indígenas y negros, que a pesar de ser católicos en su gran mayoría, desarrollan su propia religiosidad:

Artículo 77.- Se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones y cultos sin preeminencia alguna, siempre que no contravengan las leyes y el orden público⁶¹².

También, en el campo educativo, la Constitución vigente de 1982 no especifica la posibilidad de ofrecer una educación culturalmente diferenciada a los grupos étnicos, y más bien señala en el artículo 151 que intentará impulsar “*sentimientos hondureños*”, es decir, los valores de la cultura mestiza reinante:

Artículo 151.- La educación es función esencial del Estado para la conservación, el fomento y difusión de la cultura, la cual deberá proyectar sus beneficios a la sociedad sin discriminación de ninguna naturaleza.

La educación nacional será laica, y se fundamentará en los principios esenciales de la democracia, inculcará y **fomentará en los educandos profundos sentimientos hondureños** y deberá vincularse directamente con el proceso de desarrollo económico y social del país⁶¹³.

Si bien es cierto que los artículos anteriores restringen algunos derechos de los pueblos étnicos, también hay que referir que se agregaron en la carta magna algunos artículos que reconocían la importancia de proteger a las etnias. Por ejemplo, el artículo 172 admitía que los grupos étnicos forman parte de la riqueza cultural de la nación:

⁶¹¹ Véase: República de Honduras, *Constitución de la República*, Tegucigalpa, SCANCOLOR, 1998, Pág. 3.

⁶¹² *Ibíd.*, Pág. 18.

⁶¹³ *Ibíd.*, Pág. 34. Las negritas son nuestras.

Artículo 172.- Toda **riqueza antropológica**, arqueológica, histórica y artística de Honduras forma parte del patrimonio cultural de la Nación⁶¹⁴.

Además, el artículo 346 ya contenía un adelanto de las medidas que posteriormente se empezaron a aplicar en la década del 90 con respecto al reconocimiento de los derechos de posesión territorial de los indígenas y negros en sus respectivos hábitats:

Artículo 346.- Es deber del Estado dictar medidas de protección de los derechos e intereses de las comunidades indígenas existentes en el país, **especialmente de las tierras y bosques** donde estuvieren asentadas⁶¹⁵.

En fin, como se ve, la Constitución de 1982 reconocía algunos derechos de los grupos étnicos del país, pero iban más en relación con las políticas que ya se habían estipulado en la fase Indigenista anterior. Fue hasta la década del 90 que el Estado tuvo que ceder espacios de negociación, merced al ascenso del Movimiento indígena y negro, los cuales lograron adquirir un protagonismo cada vez más creciente en la escena política hondureña a través de las marchas, peregrinaciones y sobre todo de la capacidad de movilización y de alianzas que sostuvieron con el movimiento popular de los centros urbanos como Tegucigalpa, San Pedro Sula, La Ceiba y otras ciudades más pequeñas.

De esa manera, en 1994, en la administración presidencial del liberal Carlos Roberto Reina (1994-1998), se dio uno de los giros más importantes en las relaciones entre el Estado y los grupos étnicos, cuando se aprobó el **Acuerdo Presidencial N° 0719-EP**, que reafirmaba el reconocimiento por parte del Estado que la nación era un país multiétnico. El primer Considerando del Acuerdo afirmaba que:

⁶¹⁴ *Ibíd.*, Pág. 37. Las negritas son nuestras.

⁶¹⁵ *Ibíd.*, Pág. 94. Las negritas son nuestras.

CONSIDERANDO: Que **Honduras es un país pluricultural y multiétnico** que requiere institucionalizar la Educación Bilingüe Intercultural para responder a la riqueza y diversidad cultural⁶¹⁶.

Más adelante, el cuarto “Considerando” expresa que la reforma se establece para responder al desarrollo de los “ *diversos componentes... de la cultura nacional*”, consintiendo por vez primera la diversidad étnica del país:

Considerando: que el Sistema Educativo Nacional ha adolecido de una política definida para la Educación Bilingüe Intercultural, con currícula diferenciada para **la conservación de los diversos componentes y expresiones de la cultura nacional**⁶¹⁷.

Finalmente, vale destacar el Acuerdo primero, que convenía “ *la promoción del desarrollo pluralista de la cultura nacional*”:

PRIMERO: Establecer las siguientes Políticas de Educación Bilingüe Intercultural orientadas a las etnias autóctonas de Honduras, en el marco del mejoramiento de la calidad de la educación y de la promoción del desarrollo pluralista de la cultura nacional⁶¹⁸.

Como se puede notar, más allá de la instauración de la Educación Bilingüe Intercultural (EBI), ya de por sí una transformación radical y valiosísima, el Estado hondureño daba un paso sustancial no solo en cuanto al reconocimiento de los grupos étnicos, sino también abría una nueva faceta en el proceso todavía inacabado de construcción de la nación, la cual, desde ese momento, se fundamentaría ya no solo en el proyecto imaginado de la “nación homogénea” idealizado por los sectores mestizos preeminentes, sino incluso con la aportación cultural de los indígenas y negros. Es decir, los acuerdos pactados entre las etnias

⁶¹⁶ Secretaría de Educación Pública, “Acuerdo N° 0719-EP-94”, En: *Subcomponente de Educación Bilingüe Intercultural*, Tegucigalpa, SEP-ADEPRI, 1994, Pág. 7. Las negritas son nuestras. (El contenido completo del Acuerdo aparece íntegro en los anexos de este trabajo).

⁶¹⁷ *Ibíd.*, Pág. 8. Las negritas son nuestras.

⁶¹⁸ *Ibíd.*, Pág. 8.

indígenas y negras estaban propiciando el tránsito de la “nación homogénea” al reconocimiento de una “nación pluriétnica”. Con esto, está claro que el Estado hondureño está “reimaginando” la naturaleza y la esencia de la nación en términos de una sociedad multicultural y pluriétnica.

De esta forma, la ampliación de la ciudadanía lograda en la segunda mitad del siglo XX por los grupos que estuvieron marginados del sufragio desde mediados del siglo XIX⁶¹⁹, como por ejemplo los indígenas, negros, analfabetos y mujeres, -fundada en las luchas emprendidas por los movimientos étnicos y feministas-, más la aceptación de que el país era una nación multiétnica, marcaba una alteración trascendental en las relaciones políticas en la sociedad hondureña. Con ello, se reconocía por fin los derechos de los indígenas y negros a ser entidades que serían tomadas en cuenta en las agendas nacionales, pero también, a demandar atención por parte de sus respectivos gobiernos y sobre todo, gozar del derecho a preservar y recrear sus propias manifestaciones culturales.

Como apunta el historiador español Rafael Cruz, “ [...] *la ciudadanía no existe siempre ni se da por establecida, sino que se crea y expresa alrededor del conflicto, al producirse una interacción entre gobernantes y gobernados con el fin de influir en la distribución existente de poder entre ellos. Los conocidos derechos de ciudadanía (libertad de expresión, de asociación, reunión, manifestación, huelga, derecho al voto, a la educación, entre otros) representan relaciones y procesos que necesitan ejercerse para percibirse y constituirse socialmente*”⁶²⁰.

La visión imperante del concepto de ciudadanía a lo largo del siglo XX, según el esquema de T.H. Marshall, apuntaba que su significado se resumía en “ [...] *el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo*

⁶¹⁹ Hay que apuntar que la Constitución del 1982 ya consideraba una definición de ciudadanía ampliamente incluyente, pues solamente bastaba ser mayor de 18 años para gozarla, tal como estipulaba el artículo 36:

“**Artículo 36.-** *son ciudadanos todos los hondureños mayores de 18 años*”.

Véase: República de Honduras, *Constitución de la República...* Op. cit., Pág. 10.

⁶²⁰ Cruz, Rafael, “El derecho a reclamar derechos. Acción colectiva y ciudadanía democrática”, En: Pérez Ledesma, Manuel (Compilador), *Ciudadanía y democracia*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1ª edición, 2000, Pág. 264.

*investido de autoridad política o como elector de sus miembros*⁶²¹. No obstante, en la realidad, el derecho al voto, como se vio, fue monopolio de una reducida clase económica porque cualquier ciudadano capaz de ganar dinero y adquirir propiedades podía acceder a la ciudadanía. Esa situación cambió cuando en 1918, Gran Bretaña impuso una nueva Ley Electoral que trasladó la base de los derechos políticos al *status* personal. Ese vuelco marcó el punto de partida para la expansión en el siglo XX de los derechos sociales, sin embargo, tuvieron que pasar décadas para que en el resto del mundo, las etnias y mujeres vieran reconocidos sus derechos ciudadanos.

El esquema sugerido por Marshall, pese a lo innovador que fue en la primera mitad del siglo pasado, fue discutido en los años 80 por las feministas y por los denominados “Nuevos Movimientos Sociales”, sobre todo desde la óptica del “multiculturalismo”. En este aspecto, fueron destacados los aportes críticos expuestos por Iris Marion Young, quien tomó como punto de partida la afirmación de la “diversidad”, que concebía que la diferenciación en grupos es un proceso inevitable y deseable en las sociedades modernas, porque muchos grupos están oprimidos, tanto en las sociedades industrializadas como en los países subdesarrollados⁶²².

Estos debates fueron en parte internalizados por los movimientos indígenas y negros latinoamericanos, los que interpretaron que no bastaba con luchar por los derechos individuales desde la perspectiva universalista, sino que hacía falta demandar medidas específicas a favor de las reclamaciones diferenciadas de las etnias indígenas y negras, bien sea en el terreno del reconocimiento de “derechos especiales”, o bien en el terreno de la acción política para poner a disposición fondos

⁶²¹ Marshall, T.H., *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, Pág. 28. Según la ya clásica definición de Marshall, la “**ciudadanía**” comprende el conjunto de deberes (y derechos) que permite a los individuos sentirse y actuar como miembros plenos de la comunidad. Analizando la historia de los varones británicos de la clase trabajadora, Marshall identificó como derechos clave los “derechos civiles”, conferidos en el siglo XVIII; los “derechos políticos”, alcanzados principalmente en el siglo XIX y los “derechos sociales”, que conforman el Estado de bienestar, obtenidos en el siglo XX.

⁶²² Consúltase: Young, Iris Marion, “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizen”, En: *Ethics*, Volumen 99, N° 2, Enero de 1989, Pág. 261.

públicos para destinarlos a la educación, salud y otros campos que pudieran satisfacer las necesidades básicas de los grupos étnicos.

Es innegable que las movilizaciones indígenas y negras han provocado una nueva forma de concebir a la nación en la mayoría de los países latinoamericanos, y desde luego en Honduras, inclusive, han propiciado la reformación de las legislaciones y hasta de Constituciones que reconocen la multiculturalidad o derechos especiales para los grupos étnicos, como en los casos de Nicaragua, Colombia, Bolivia, Brasil y más recientemente Honduras. Esto demuestra que parece haber una cierta aceptación oficial de las celebraciones posmodernas de la diversidad; lo que podría llamarse un nacionalismo posmoderno que define a la nación en términos de su multiculturalidad, más que a partir de una imagen de la nación idealmente homogénea, como sucedía otrora en Latinoamérica⁶²³.

Por otro lado, Córdova y Maihol, en un reciente estudio sobre la situación de la ciudadanía en Centroamérica, expresan que “ [...] *el futuro de la participación política de los indígenas pasa entonces por dos niveles: El salto de la ciudadanía formal a la sustantiva, y de la sustantiva a la ejercida; logrando avanzar hacia esquemas de acción colectiva en el marco de nuevos espacios de negociación y concertación nacionales y regionales. A nivel nacional es justamente el espacio local en el cual se han podido y pueden profundizarse en el futuro los procesos de expansión de las ciudadanías étnicas*”⁶²⁴.

Por su parte, con relación a la ciudadanía de los garífunas centroamericanos, los mismos autores exponen que “ [...] *La presencia garínagu que se extiende desde Belice hasta Nicaragua por muchos años fue considerada de menor importancia; es de alguna manera un signo del avance democrático que se haya dado entre los garífunas una recuperación de su identidad, lo cual les abre justamente un espacio de representación a nivel regional. La tendencia hacia la desindigenización parece revertirse en nuestros días, a lo mejor en parte como consecuencia de los efectos de*

⁶²³ Wade, Peter, *Raza y etnicidad...* Op. cit., Pág. 126.

⁶²⁴ Véase: Córdova, Ricardo y Maihol, Günther, “Democracia y ciudadanía en Centroamérica. Perspectivas hacia el 2020”, En: <http://www.rrz.uni-hamburg.de/IHK/za2020/cormai.pdf>, Documento de Trabajo N° 9, 2000, Págs. 57-58.

*la globalización con la concomitante restitución de las identidades subnacionales y en parte debido a los espacios democráticos que hoy en día sí permiten las representaciones de identidades*⁶²⁵.

Finalmente, Córdova y Maihol sugieren que la ciudadanía de los indígenas y negros centroamericanos, para que sea efectiva y adquiera los colores culturales de una sociedad multiétnica de cara al año 2020, se tienen que definir los siguientes pasos esenciales para aumentar la viabilidad de “ciudadanías étnicas”:

- 1 •** La representación indígena en las democracias centroamericanas solamente será exitosa si logra combinar una capacitación de su propia dirigencia en cuanto a preparación y experiencia con un concepto de formar alianzas interétnicas que permitan aumentar la fuerza social de estos movimientos.
- 2 •** Las estructuras gubernamentales y la organización de la sociedad civil tienen que asumir un perfil multiétnico y aceptar que la unidad nacional no implica uniformidad cultural y social. Este proceso de reconocimiento de las identidades propias y de su realización social tiene características conflictivas, situaciones que tienen que ser administradas a través del rediseño institucional de la sociedad como tal y no de espacios limitados para los pueblos indígenas.
- 3 •** La expansión de las ciudadanías implica que los sujetos sociales devienen en actores sociales y políticos capacitados para elaborar programas realistas y factibles⁶²⁶.

Como hasta la fecha las reivindicaciones indígenas y negras en Centroamérica no tienen características secesionistas -aunque en los respectivos países existen muchas preocupaciones al respecto-, las sociedades centroamericanas, al igual que las mismas dirigencias indígenas y negras deben dedicarse a un proceso formativo y reflexivo que logre inducir las bases de un sentimiento común de nacionalidad y regionalidad, no solamente desde un punto de vista cultural sino también social y

⁶²⁵ Ibíd., Pág. 58.

⁶²⁶ Ibíd., Pág. 59.

económico. En el caso de Honduras, la transformación interna del Estado es una opción en el sentido de “reimaginar” y “reinterpretar” la tradicional visión de la “nación homogénea”, la cual debe dar paso a la construcción de una nación “pluriétnica” que convoque el concurso de mestizos, indígenas, negros y los demás grupos descendientes de inmigrantes blancos, árabes y chinos que han participado en la conformación de la sociedad hondureña actual.

En fin, las luchas y protestas emprendidas por los movimientos étnicos hondureños en los últimos años -como se verá más adelante-, finalmente obtuvieron resultados un tanto alentadores en el sentido que el Estado por fin reconoció la naturaleza multiétnica y multilingüe del país, pero además, permitió que los gobiernos empezaran a destinar recursos económicos en los campos de salud, educación e infraestructuras para las comunidades indígenas y negras, así como la de aceptar que los grupos étnicos, desde los años 90, ya no serían un puñado de “tribus selváticas” a las cuales se les impondrían coercitivamente medidas políticas, sino que se tendría que negociar y entablar pactos políticos con ellas. Es cierto que la situación de las etnias indígenas y negras es todavía deplorable, pues son los hondureños con los índices de pobreza más extremos, pero los logros obtenidos permiten avizorar que la trayectoria ya no será exactamente como antes, pues sus luchas han forzado al Estado a “reimaginar” la naturaleza de la nación, posibilitando el giro de la “nación homogénea” a la “nación pluriétnica”.

En resumen, podemos cerrar este capítulo concluyendo que el proceso de construcción e imaginación de la nación en Honduras ha sido lento y escabroso. Desde las esferas oficiales, una serie de intelectuales como José Cecilio del Valle, Ramón Rosa y más tarde Froylán Turcios y Antonio Ochoa Alcántara aportaron toda una prosa tendente a subrayar los puntos sobre los cuales se podía construir la nación; asimismo, se fueron proveyendo desde los albores de la independencia una serie de símbolos cuya idea era “representar a la nación”, entre los cuales los más importantes fueron el escudo, bandera, el himno y el mapa; si bien, se consideraron de igual forma otros elementos como forjadores del sentimiento nacional, como por ejemplo las historias nacionales, la estatuaria cívica, el culto a Lempira y otros

símbolos nacionales menores como el árbol nacional, la flor nacional, el ave nacional y el mamífero nacional. Además, se estimularon e “inventaron” -parafraseando a Hobsbawm- algunas “tradiciones” desde el Estado cuya finalidad consistía en difundir la creencia de la “hondureñidad” como resultado de la fusión de lo indígena (maya) y lo español, ocultando con ello el aporte de los negros en el proceso de “imaginación de la nación”.

Adicionalmente, es importante destacar el efecto de algunas manifestaciones populares en la germinación del sentimiento nacional en Honduras, especialmente el del arte popular, que hizo emerger por medio de la pintura primitivista de José Antonio Velásquez y sus adeptos, una corriente que logró captar el paisaje hondureño y sobre todo, se llegó a convertir en “representación física y estética” de la nación; además, también incidió en este proceso la religiosidad popular, que desarrolló un culto nacional a través de la devoción a la Virgen de Suyapa; por último, el fútbol igualmente se convirtió en una pasión que logró despertar el sentimiento nacional en el país, ya que el Estado acudió a él en momentos de crisis políticas -como la guerra con El Salvador en 1969-, asimismo, los éxitos futbolísticos acumulados por las Selecciones Nacionales y los equipos profesionales hondureños en el ámbito internacional constituyeron un motivo de orgullo y a la postre fueron uno de los mecanismos de identificación nacional más efectivos en el país. En suma, se puede agregar que todos los elementos anteriores sirvieron de modo significativo para configurar las señas de la identidad hondureña.

Por otra parte, el Estado hondureño, siempre “imaginó” a la nación como un proyecto político esencialmente “mestizo” o en otras palabras “criollo”, es decir, el arquetipo de nación se basó siempre en promover la visión de una “nación homogénea”, en la cual se intentó “incorporar” al indígena y marginalmente al negro al proyecto nacional, con lo cual, las etnias quedaron “invisibilizadas” en los imaginarios de la nación. Por eso, a pesar que ambos grupos gozaron ya desde la independencia de algún reconocimiento como ciudadanos, entre el siglo XIX y el XX, las legislaciones hondureñas en muchos casos limitaron los derechos de ciudadanía de indígenas y negros, sobre todo fundamentalmente los referentes a los requisitos

para optar a cargos de elección popular y al voto. De ese modo, la nación siempre fue concebida como “mestiza”, y las Constituciones no reconocieron la naturaleza pluriétnica del país hasta la emisión del Acuerdo Ejecutivo 0719-EP-94 de 1994, que reafirmó la condición multicultural de la república.

Finalmente, es innegable que el tránsito de la tradicional visión de la “nación homogénea” al reconocimiento de una “nación pluriétnica” -proceso que aún permanece en curso-, se ha debido naturalmente a la resistencia y los combates sociales que han emprendido los movimientos indígenas y negros del país. De este modo, el Estado-nación hondureño se está despojando en los últimos años de la ideología decimonónica que concebía a los hondureños y hondureñas pertenecientes a las etnias indígenas y negras como simples “tribus selváticas”, y ahora más bien admite que las culturas de estos pueblos enriquecen la cultura nacional. Pero además, el Estado también está reconociendo el derecho que tienen los indígenas y negros a preservar su cultura, mantener sus idiomas ancestrales, recrear sus artes, tradiciones y costumbres, pero sobre todo, a gozar del derecho de poseer y usufructuar los territorios y los recursos naturales concentrados en sus respectivos hábitats, tanto los terrestres como los marítimos. Este aspecto final es todavía un punto álgido en las agendas de discusión entre ambas partes, pero es evidente que los movimientos indígenas y negros seguirán en pie de lucha. De todas formas, está claro que en las últimas dos décadas, en Honduras se está manifestando un cambio de la “nación homogénea” a la “nación pluriétnica”. Este viraje está posibilitando una nueva forma de hacer política, pues el Estado-nación está modificando su percepción sobre los pueblos indígenas y negros; por su parte, las etnias al ganar espacios de reconocimiento, están adquiriendo un papel relevante como actores sociales -que nunca antes habían detentado-, por tanto, es manifiesto que al interior de ellas se estén produciendo en la actualidad una serie de transformaciones étnicas expresadas en un reforzamiento identitario.

CAPÍTULO III

LOS NEGROS GARÍFUNAS: SU ORIGEN Y SITUACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA SOCIEDAD HONDUREÑA ACTUAL

1) CONTEXTO ÉTNICO EN EL ÁMBITO LOCAL, NACIONAL Y REGIONAL DE LOS NEGROS GARÍFUNAS DE HONDURAS

El presente capítulo pretende situar a los garífunas en el contexto nacional y regional, tanto en los aspectos económico-sociales, geográficos como históricos. De esta forma, en primer lugar se expondrán en el primer apartado algunos datos estadísticos sobre los grupos étnicos hondureños, para luego pasar a describir la comunidad en estudio de Cristales, en Trujillo. El segundo apartado contempla una exposición sobre los antecedentes históricos de la presencia de otros pueblos negros en Honduras, esto es, desde los negros esclavos presentes durante el periodo colonial, hasta los negros ingleses o creoles y los miskitos. Finalmente, se detalla pormenorizadamente la etnohistoria de los negros garífunas de Honduras, desde su origen a partir de un naufragio de un barco negrero en las cercanías de San Vicente en 1635, hasta su éxodo a Honduras -expulsados por los ingleses- en 1797.

A) Situación de los grupos étnicos de Honduras en la actualidad.

La república de Honduras está localizada en el istmo centroamericano, y cuenta con una extensión territorial de 112, 492 km cuadrados⁶²⁷. Según el censo de 1988, la población era de 4,248,561 habitantes, sin embargo, estimaciones recientes del año 2002 indican que el país tiene 6,071,200 habitantes, por tanto, la densidad de población es de 53,9 habitantes por km². El país tiene un 55% de población rural y el 45% es población urbana. La tasa de crecimiento poblacional es del 3.6% anual, siendo la más alta de toda Latinoamérica. La población económicamente activa (PEA) apenas es del 37%⁶²⁸.

⁶²⁷ La cifra incluye el territorio de los ex bolsones que en forma definitiva pasaron a Honduras a partir de la sentencia dictada en 1992 por la Corte Internacional de Justicia de La Haya en lo referente al litigio fronterizo entre Honduras y El Salvador.

⁶²⁸ República de Honduras. Comisión Presidencial de Modernización del Estado, *XVI Censo de Población y V de Vivienda*, Tegucigalpa, Pág. 1. (Resultados preliminares).

La tasa de analfabetismo según estimación del año 2002 es de un 19.7% y el PIB *per cápita* para el año 2000 era de 624.7 dólares de EE.UU.⁶²⁹. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Honduras tiene un Índice de Desarrollo Humano (IDH) del 0.638, por tanto, su posición en el IDH mundial la ubica en el lugar 107 del planeta⁶³⁰. Los principales productos de exportación son el café, bananos, madera, plomo, zinc, plata, carne refrigerada, camarón y langosta, azúcar, tabaco, piñas, melones, sandías, prendas de vestir, jabones y detergentes, y derivados del petróleo, aunque últimamente han adquirido mucha relevancia las remesas provenientes de los inmigrantes establecidos en Estados Unidos y por el turismo, que en el 2002 se constituyó en la tercera fuente de divisas⁶³¹. Según datos del INE, en el 2002 el 70.5% de la población estaba en la pobreza, la cual se acentuó a raíz del paso del Huracán Mitch en 1998. La división política territorial es de 18 departamentos; la capital es Tegucigalpa, que cuenta con 818,690 habitantes, y también son ciudades importantes San Pedro Sula (Cortés), La Ceiba (Atlántida), El Progreso (Yoro), Choluteca (Choluteca), Tela (Atlántida), Santa Rosa de Copán (Copán) y Comayagua (Comayagua).

El país está dividido en tres regiones naturales: a) Región Central Montañosa, que abarca el 82% del territorio nacional lo que determina las características montañosas del país; b) Región Costera del Pacífico, que representa el 2% del territorio hondureño, y c) Región Costera del Atlántico, que abarca el 16% del territorio nacional, y cuenta con numerosas islas, cayos y bancos coralinos, destacando los archipiélagos de las Islas de la Bahía, los Cayos Cochinos e Islas del Cisne. Su clima es variado, desde el seco hasta el muy lluvioso. Es caliente y húmedo en las costas y fresco en las montañas. Esta ubicado en la zona de influencia de los huracanes tropicales. Para su administración política, se divide en 18 departamentos y 298 municipios.

⁶²⁹ Véase: Instituto Nacional de Estadística (INE), *Vigésimo Encuesta Permanente de Hogares de Propósitos Múltiples*, Tegucigalpa, INE, 2002 y; Traa Valarezo, Ximena, *Evaluación Social y Plan de Desarrollo de los Pueblos Autóctonos de Honduras*, Banco Mundial (BM) - Fondo Hondureño de Inversión Social (FHIS), En: www.HN-fhis.rtfdewbln0018.worldbank.org, 2000, Pág. 3.

⁶³⁰ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe sobre Desarrollo Humano: Honduras*, Tegucigalpa, PNUD, 2002.

⁶³¹ Grupo Editorial Océano, *Atlas Geográfico y Universal de Honduras*, Barcelona, 2000, Pág. V.

CUADRO 1
POBLACIÓN TOTAL DE HONDURAS
POR DEPARTAMENTOS Y GÉNERO

N	DEPARTAMENTO	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
1	Atlántida	155,203	160,552	315,755
2	Colón	109,102	108,962	218,064
3	Comayagua	165,484	166,237	331,721
4	Copán	139,196	136,974	276,170
5	Cortés	522,035	553,874	1,075,909
6	Choluteca	180,985	183,038	364,023
7	El Paraíso	167,127	163,400	330,527
8	Francisco Morazán	533,835	575,966	1,109,801
9	Gracias a Dios	27,791	28,884	56,675
10	Intibucá	86,978	87,779	174,757
11	Islas de la Bahía	15,498	16,064	31,562
12	La Paz	72,265	75,401	147,666
13	Lempira	124,023	119,680	243,703
14	Ocotepeque	50,825	50,936	101,761
15	Olancho	192,955	191,019	383,974
16	Santa Bárbara	169,319	158,113	327,432
17	Valle	69,497	72,131	141,628
18	Yoro	218,412	221,660	440,072
	TOTALES	3,000,530	3,070,670	6,071,200

Fuente: República de Honduras. Comisión Presidencial de Modernización del Estado, XVI Censo de Población y V de Vivienda, Tegucigalpa, 2002, Pág. 1. (Resultados preliminares).

La economía del país es débil por el lento desarrollo económico, por la actual tasa de crecimiento poblacional y por una deuda externa que asciende a los 4,343.5 millones de dólares, de los cuales el 93% corresponde al sector público y el 7% restante al sector privado. En los últimos años, la economía nacional ha mostrado un crecimiento, -paralizado tras los estragos causados por el Huracán Mitch en 1998- sin embargo esto no se refleja en los índices de desarrollo humano, ya que sigue siendo el tercer país del continente americano con índice de mayor pobreza⁶³².

Por otra parte, Honduras presenta una rica diversidad étnica y cultural, dispersa por las diferentes partes del territorio nacional. Muchas fuentes apuntan que la composición de la población esta distribuida en aproximadamente un 10% de población negra e indígena y un 90% de mestizos⁶³³. Lo cierto es que dada la ausencia de censos oficiales entre 1988 y el año 2001, así como la poca fiabilidad de otras fuentes, es difícil determinar con exactitud el porcentaje de población

⁶³² Véase: Mancomunidad de Municipios Garífunas de Honduras (MAMUGAH), *Modelo de Desarrollo Turístico Costa Garífuna*, Trujillo, 2001, Pág. 5.

⁶³³ El término “mestizo” se ha referido tradicionalmente a la mezcla que se dio en el periodo colonial entre los españoles e indígenas, y así se ha usado en la historiografía hondureña a lo largo del siglo XX. En este estudio, también agregamos como mestizos a los diferentes cruzamientos de españoles e indígenas con población negra, específicamente en el contexto hondureño.

indígena y negra del país. No obstante, la mayoría de las mismas estiman que dicha población oscila entre el 10% y el 15% del total de la población hondureña, tal como se verá más adelante.

En la actualidad, existen en Honduras ocho etnias indígenas y negras culturalmente diferenciadas en relación con la mayoritaria población mestiza, estas son: Los Garífunas, los Miskitos, los Negros de habla inglesa o Creoles, los Lencas, los Maya-Chortís, los Pech, los Tolupanes y los Tawahkas. Por su origen, los actuales pueblos indígenas de Honduras se pueden agrupar así: a) Mesoamericanos⁶³⁴ (lencas y maya-chortís), b) Circuncaribes, (tolupanes, pech, tawahkas), c) Afrodescendientes, (garífunas, negros ingleses o creoles) y d) los miskitos, cuya clasificación responde a variaciones del mestizaje de culturas americanas circuncaribes y de pueblos negros llegados en la colonia a tierra centroamericana.

En esta investigación vamos a partir de los datos poblacionales que arrojó la investigadora Ximena Traa Valarezo, quien elaboró en el año 2000 una consultoría para el Banco Mundial (BM) y el Fondo Hondureño de Inversión Social (FHIS), la cual contó con la participación y supervisión de las federaciones indígenas y negras hondureñas. El estudio, después de contrastar las diferentes cifras que se han manejado de los pueblos étnicos hondureños y de hacer un trabajo de campo, propuso la cifra de **658,478** indígenas y negros, de un total de 6,071,200 habitantes que tiene el país, por lo que las etnias representan de acuerdo a estos datos el 10% de la población hondureña, tal como se desglosa en el siguiente cuadro:

CUADRO 2
ETNIAS INDÍGENAS Y NEGRAS DE HONDURAS

⁶³⁴ Los arqueólogos de los pueblos prehispánicos de América han descrito la presencia de rasgos o manifestaciones de desarrollo cultural denominados “**tradiciones**” en las cuales evolucionaron ciertas “**áreas nucleares**” en donde se desarrollaron civilizaciones: **Mesoamérica**, que comprendía desde México hasta Honduras, donde se desarrollaron entre otros pueblos los mayas y los aztecas y los **Andes Centrales**, desde el sur de Colombia hasta el norte de Chile y Argentina, donde se desarrollaron entre otros los incas.

Pueblo Indígena o Negro	Ubicación Actual	Población Actual
<u>Negros Garífunas</u>	Litoral Atlántico, desde Puerto Cortés hasta Gracias a Dios, Islas de la Bahía, Cayos Cochinos y Ciudades importantes	250,000
Lencas	Intibucá, Lempira, Ocotepeque y pequeños poblados en La Paz, Santa Bárbara y Francisco Morazán.	292,000
Miskitos	Gracias a Dios y pequeñas conglomeraciones en ciudades importantes	40,000
Negros de habla Inglesa o creoles	Litoral Atlántico, Islas de la Bahía	32,000
Tolupanes o Xicaques	Yoro, Francisco Morazán	35,000
Maya/Chortís	Copán, Ocotepeque	5,000
Pech/Paya	Olancho, Colón, Gracias a Dios	2,672
Tawahka/Sumo	Río Patuca, Gracia a Dios, Olancho	1,746
	TOTAL	658,478

Fuente: Elaborado con base en: Traa Valarezo, Ximena, *Evaluación Social y Plan de Desarrollo de los Pueblos Autóctonos de Honduras...* Op. cit., Pág. 2.

Últimamente algunas fuentes como la OPS han agregado a la lista de los pueblos indígenas de Honduras al grupo nahuatl⁶³⁵, sin embargo, nosotros creemos que su inclusión como etnia indígena debe ser matizada ya que es necesario realizar más investigaciones sobre este grupo; además, étnicamente⁶³⁶ los nahuatl prácticamente no presentan diferencias sustanciales con relación a la población campesina de origen mestizo.

⁶³⁵ El grupo “**nahuatl**”, es un pueblo indígena de la región oriental de Olancho recientemente reconocido dentro del proceso de autoidentificación que los pueblos indígenas de Honduras están siguiendo. Véase: Organización Panamericana de la Salud (OPS), *Salud de los pueblos indígenas y etnias de Honduras. Fortalecimiento de la capacidad técnica, administrativa y gerencial*, Tegucigalpa, OPS, 2000, Pág. 9.

⁶³⁶ Como se recordará, el término “**etnia**”, tantas veces confundido con el de “**raza**”, tiene un significado diferente. Una “etnia” es una categoría de personas que se ven y son vistas diferentes a causa de su herencia cultural. Por su parte, el concepto “raza” abarca una categoría de personas que se ven a ellos mismos diferentes de los demás y así son vistos por los “Otros” debido a sus características biológicas. De tal manera que si los “nahuatl” no se diferencian en su “identidad étnica” con respecto a la población mestiza campesina, difícilmente pueden ser considerados como “etnia” o “pueblo indígena”. Cfr. Breton, Roland J.L. *Las etnias...* Op. cit., Págs. 12 y ss. y; Smith, Anthony, *The Ethnic Origins...* Op. cit., Págs. 32 y ss.

Al igual que en otros países del continente americano, varios son los términos y denominaciones que se han utilizado en Honduras para referirse a la población indígena. Por ejemplo; desde 1985 que surgió el movimiento indígena se habla de “pueblos autóctonos”, aunque en varios documentos se les nombra como “indígenas” y “etnias”. En nuestro caso, como señalamos más atrás, además del término “etnia”, también utilizaremos el término de “pueblo indígena” y “negro”, de acuerdo a la definición propuesta por el convenio 169 de la OIT, el cual indica que son “ [...] *considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenecía el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas*”⁶³⁷.

Con respecto a su ubicación geográfica, los pueblos indígenas de Honduras están diseminados en todo el territorio nacional, aunque la mayoría tienden a concentrarse en las zonas fronterizas y en los litorales. En efecto, cinco de los ocho pueblos existentes en Honduras habitan en esas regiones. En la frontera con Guatemala, hacia el occidente del país se encuentran los maya-chortís, en los departamentos de Ocotepeque y Copán; por su parte, los lenkas se asientan hacia la frontera con El Salvador, en los departamentos de Lempira, Intibucá, La Paz y además en partes de Santa Bárbara, Francisco Morazán, Ocotepeque y Valle; los miskitos y tawahkas-sumos habitan la región conocida como La Mosquitia, en el Departamento de Gracias a Dios que hace frontera con Nicaragua. Asimismo, los garífunas y los negros creoles habitan a lo largo del Litoral Caribe hondureño, así como en las zonas insulares de las Islas de la Bahía y los Cayos Cochinos. En cuanto a los tolupanes-xicaques, estos se encuentran asentados en los departamentos de Francisco Morazán y Yoro, en el centro oriente del país y finalmente los pech habitan en el departamento de Olancho, así como en algunos poblados de los departamentos de Colón y Gracias a Dios, en el nororiente. En resumen, estos pueblos se distribuyen en 15 de los 18 departamentos del país, habitando 349

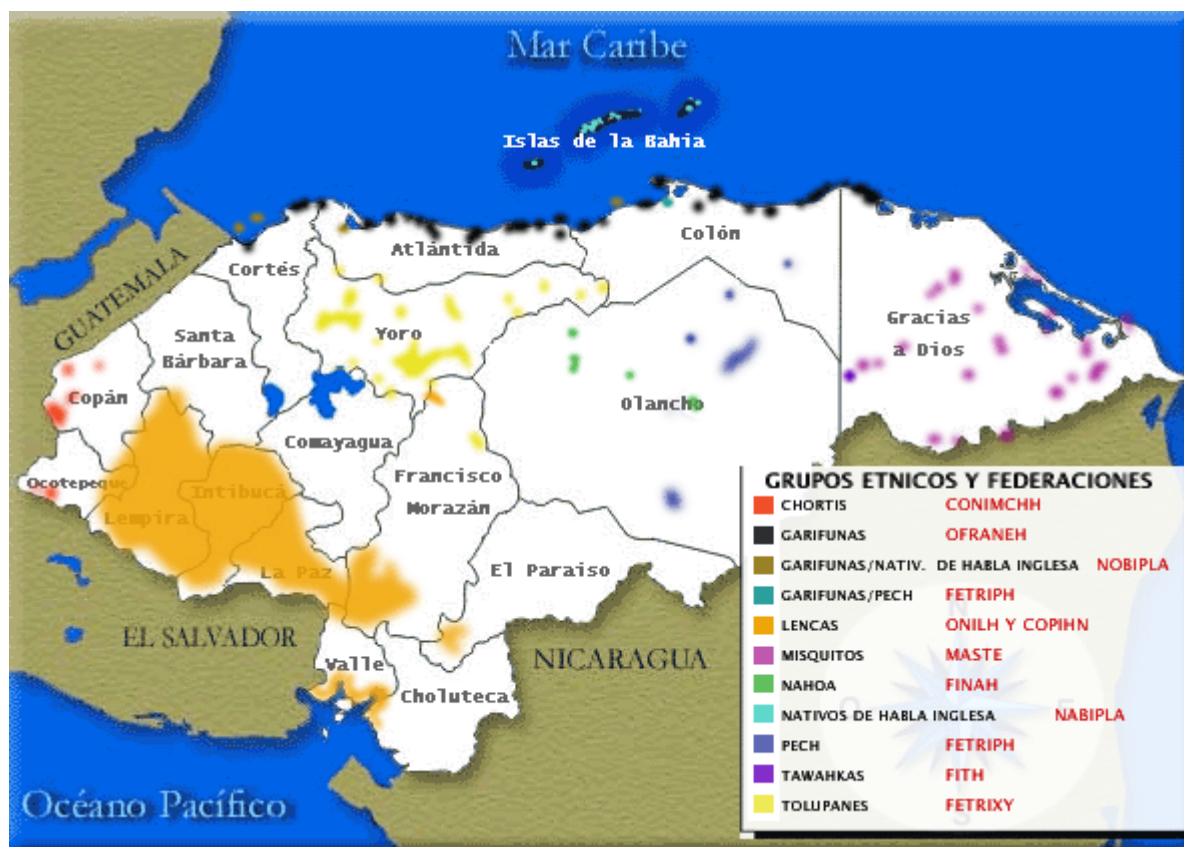
⁶³⁷ En este sentido, puede consultarse el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales del mundo, el cual acuñó, con el consenso de los pueblos indígenas y negros, el término “pueblos” para designar a dichos grupos humanos. Cfr. Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*,: www.ecouncil.ac.cr/indig/conventi/169esp.htm, 1989.

comunidades, siendo Gracias a Dios, Colón, Olancho, Lempira e Intibucá los departamentos con mayor concentración étnica⁶³⁸.

Es importante mencionar que en general las regiones donde habitan los pueblos indígenas hondureños son zonas postergadas, aunque también es cierto que son territorios que guardan una belleza natural y cultural estimable. En efecto, casualmente los principales centros turísticos y los sitios de patrimonio cultural se concentran en las áreas pobladas por los grupos indígenas y negros como por ejemplo las Ruinas de Copán, en la frontera con Guatemala, Patrimonio de la Humanidad; Puerto Cortés, los sitios turísticos playeros de Tela, La Ceiba y Trujillo en el Litoral Caribe; la reserva de la Biosfera del Río Plátano, también Patrimonio de la Humanidad en Olancho y La Mosquitia y en el Litoral Pacífico, las zonas turísticas y productivas del sur. Entre todos estos sitios se recauda el 80% del turismo nacional, el cual se ha convertido en la tercera fuente de divisas del país en el 2000.

MAPA 1
UBICACIÓN DE LAS ETNIAS HONDUREÑAS

⁶³⁸ Mancomunidad de Municipios Garífunas de Honduras (MAMUGAH), *Modelo...* Op. cit., Pág. 3.



Por otro lado, aproximadamente 50% de estos pueblos habitan en regiones de bosques de coníferas, 30% en zonas costeras y 20% en reservas ecológicas de bosques latifoliados de la “Reserva Tawahka” y la “Biosfera de Río Plátano”.

En cuanto a la situación **económica**, se estima que el ingreso promedio mensual de la población indígena y negra de Honduras es de 1,000 lempiras, equivalentes a unos \$60.00. Sin embargo, en comunidades lencas, pech y maya-chortís se calcula en 300.00 Lempiras, equivalentes apenas a \$20.00, lo cual obliga en temporadas de escasez a muchas familias a sostenerse de la agricultura de subsistencia, la colecta de raíces y frutos silvestres así como de la caza y pesca⁶³⁹.

Los indígenas de Honduras desarrollan una agricultura tradicional de subsistencia de tipo migratorio y con frecuencia sus cultivos sufren los ataques de plagas, sequías prolongadas, lluvias en exceso y cosechas limitadas por la erosión de los suelos.

⁶³⁹ Organización Panamericana de la Salud (OPS), *Salud de los pueblos indígenas y etnias de Honduras...* Op. cit., Pág. 11.

De alguna manera, la situación de los garífunas, los negros de habla inglesa y los miskitos es diferente. Con algunas diferencias, estos pueblos tienen acceso a fuentes de trabajo mejor remuneradas relacionadas con la pesca en gran escala, la pesca como patrimonio familiar, el comercio en zonas turísticas y la industria hotelera. No obstante, lo cierto es que unos pocos segmentos de la población son los que acceden a esos puestos de trabajo, por lo tanto, el desempleo es igualmente alarmante en dichas comunidades.

Por su parte, la situación de **salud** de los pueblos indígenas y negros de Honduras es en la mayoría de los casos de pauperización o miseria. Durante la década del 90, Honduras aplicó programas de ajuste estructural en las últimas tres administraciones presidenciales, Rafael Callejas (1990-1994) del conservador Partido Nacional y también en los regímenes liberales de Carlos Roberto Reina (1994-1998) y Carlos Flores (1998-2002). Esta economía neoliberal ha incrementado los niveles de pobreza y miseria de la población hondureña. Hacia 1999, diversas fuentes indicaban que el 80% de la población vivía en la pobreza o por debajo de ella, es decir la miseria. La pobreza aqueja a tres millones de hondureños cuyos bajos ingresos les impide comer y crecer en forma adecuada. La desnutrición continua afectando a cerca del 57% de los menores de 5 años. Solamente el 46% de los hondureños posee agua potable y un 57% tienen algún medio para la disposición de excretas. La desocupación agobia a 800,000 personas. De las 900,000 viviendas existentes en el país, mas de la mitad tienen problemas de hacinamiento y carecen de infraestructura de agua y saneamiento⁶⁴⁰.

Sin embargo, a pesar de su pobreza, Honduras -entre 1988 y 1994- pagó en interés y abonó al capital de la deuda externa 3,500 millones de dólares, equivalente a 40 años del presupuesto del rubro de educación o al 82% de la deuda externa presente. En esas condiciones, la atención que el Estado presta en el campo de la salud es insuficiente para poder satisfacer las demandas de los y las hondureñas. En el caso de las comunidades indígenas y negras la situación es todavía más dramática, pues ellos constituyen el grupo mas desatendido. Según datos de la Organización

⁶⁴⁰ Véase: Diario El Heraldo, Tegucigalpa, 24/8/1996, Pág. 6.

Panamericana de la Salud (OPS) referentes al año de 1998⁶⁴¹, la población indígena hondureña tenía una desnutrición generalizada, llegando a afectar al 95% de la población menor de 14 años. De cada 100 indígenas que nacen, 60 mueren de enfermedades infectocontagiosas.

En 1993, la esperanza de vida estimada para los indígenas fue de 36 años para los hombres y 43 años para las mujeres, mientras que la esperanza de vida de la población general se estimaba en 67 años (64.8 años para los hombres y 69.6 para las mujeres). En la zona fronteriza con El Salvador, donde se concentra la población lenca, las cinco primeras causas de mortalidad en 1994 fueron las enfermedades respiratorias, las infecciones intestinales, las afecciones originadas en el período perinatal, los accidentes y las neumonías, todas ellas perfectamente tratables con un sistema de atención sanitario medianamente subvencionado.

Es necesario puntualizar que las causas de mortalidad varían de un pueblo a otro según las condiciones del medio en que habitan. Los garífunas, los negros de habla inglesa, los miskitos y algunos tawahkas, ubicados en zonas costeras y con suelos bajos que permiten el estacionamiento de agua lluvia y de lagunas naturales, sufren de una alta incidencia de malaria.

En el caso de los garífunas, ellos están siendo afectados en forma ascendente por el VIH/SIDA, posiblemente debido a que están localizados en las principales zonas turísticas del país.

El pueblo tolupán registra una alta incidencia de la enfermedad denominada “Mal de Chagas” e infecciones respiratorias agudas con énfasis en tuberculosis; los pech registran incidencia de *leishmaniasis* cutánea y monocutánea; los maya-chortís sufren la incidencia de la enfermedad de Chagas, infecciones respiratorias y neumonías.

⁶⁴¹ Organización Panamericana de la Salud (OPS), *La salud en las Américas*, Washington, Publicación Científica N° 569, Vol. II, 1998, Pág. 349.

A esta morbilidad, que registra datos particulares para cada comunidad se deben agregar síndromes diarreicos, parasitosis intestinal, desnutrición y dermatopatías. Las causas de morbilidad materna están definidas: sangrado transvaginal, postparto, retención placentaria, placenta previa, todo esto fuertemente incidido por los embarazos de riesgo a partir de los 12 años hasta los 47 aproximadamente⁶⁴².

En resumen, la situación económica y social de las etnias de Honduras es sumamente crítica. Ya de por sí, el país es uno de los más pobres de Latinoamérica, después de Nicaragua y Haití, lo que provoca que enormes segmentos de la población vivan en la pobreza o en la miseria, sin embargo, los indígenas y negros son sin duda alguna los que sobreviven en las peores condiciones. Todas estas circunstancias han posibilitado el ascenso de las luchas de las organizaciones indígenas y negras, las cuales están desafiando el tradicional sistema político del Estado-nación hondureño.

B) Descripción general del departamento de Colón.

El departamento de Colón se encuentra situado en la parte septentrional de Honduras, exactamente en la costa Oriental del Caribe hondureño, comprendiendo su ubicación geográfica a 15° 04' y 16° 02' de Latitud Norte y 85° 00' y 86° 27' de Longitud Oeste, siendo la ciudad de Trujillo su cabecera departamental. Sus límites geográficos son: al Norte con el Mar Caribe o de Las Antillas; al Sur con el departamento de Olancho, al Este con el departamento de Gracias a Dios o La Mosquitia y al Oeste con los departamentos de Atlántida y Yoro. Tiene una extensión territorial de 8,249 Kms², constituyendo más o menos el 7% del territorio hondureño⁶⁴³.

⁶⁴² Amaya, Jorge Alberto y Hernández, Russbelh, *La articulación entre la medicina tradicional garífuna y la medicina institucional...* Op. cit., Pág. 10.

⁶⁴³ Pineda Portillo, Noé, *Geografía de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 3ª edición, 1997, Págs. 380 y 386.

La población total por municipio y género de acuerdo al último Censo Nacional de Población realizado en el año 2001 arrojó una población total de 218,064 habitantes, como se puede ver en el cuadro siguiente:

CUADRO 3
POBLACIÓN DEL DEPARTAMENTO DE COLÓN
POR MUNICIPIOS Y GÉNERO

Nº	MUNICIPIO	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
1	Trujillo	22,089	21,409	43,498
2	Balfate	5,431	5,160	10,591
3	Bonito Oriental	11,619	11,330	22,949
4	Iriona	8,236	8,028	8,627
5	Limón	4,371	4,256	8,627
6	Sabá	9,451	9,831	19,282
7	Santa Fe	2,747	2,864	5,611
8	Santa Rosa de Aguán	1,898	1,884	3,782
9	Sonaguera	17,130	17,067	34,197
10	Tocoa	26,130	27,133	53,263
	TOTALES	109,102	108,962	218,064

Fuente: República de Honduras. Comisión Presidencial de Modernización del Estado, XVI Censo de Población y V de Vivienda, Tegucigalpa, 2002, Pág. 2.

Dentro de las características del relieve sobresalen la planicie costera del Caribe, así como el Valle del Aguán, uno de los más grandes del país, que fue asiento de los cultivos de la empresa bananera *Truxillo Railroad Company*, subsidiaria de la *United Fruit Company* en la primera mitad del siglo XX y posteriormente, desde los años 70 del siglo XX, experimentó el mayor y más oneroso proyecto del proceso de reforma agraria llevado a cabo por el gobierno militar reformista del general Oswaldo López Arellano (1972-1975), ya que ahí se fundó la Empresa Asociativa Campesina de Isletas (EACI), que llegó a ser la cooperativa más grande de Centroamérica entre los años 70 y 80. Asimismo, a través del departamento, se extiende la Sierra de Nombre de Dios con las montañas de Mico Blanco, terminando en la costa con los picos montañosos de los cerros Calentura y Capiro en la ciudad de Trujillo. En cuanto a la hidrografía, el departamento está atravesado por ríos de gran caudal y extensión que fertilizan las tierras, lo que propicia terrenos muy aptos para actividades agropecuarias. Los ríos principales son el río Aguán o Romano, el río Tinto o Negro y su afluente el Paulaya, el río Balfate, el río Chapagua, el río Limón y el río Salado.

Como laguna principal, está la famosa Laguna de Guaymoreto, adyacente a la ciudad de Trujillo, de gran porvenir ecoturístico⁶⁴⁴.

MAPA 2
DEPARTAMENTO DE COLÓN



Nomenclatura: 1) Trujillo, 2) Balfate, 3) Bonito Oriental, 4) Irióna, 5) Limón, 6) Sabá, 7) Santa Fe, 8) Santa Rosa de Aguán, 9) Sonaguera, 10) Tocoa.

El clima del departamento se caracteriza por ser cálido en la zona costera, aunque es refrescado por los vientos marítimos. En el interior, también es cálido durante el día, pero durante la noche, es modificado por los vientos originados en las montañas. Las lluvias son constantes durante todo el año, provocando inundaciones en las partes bajas que originan daños a la agricultura y dificultan las comunicaciones, lo cual incide un tanto en el aislamiento del departamento⁶⁴⁵.

⁶⁴⁴ *Ibíd.*, Pág. 388.

⁶⁴⁵ Secretaría de Educación Pública, *Monografía del Departamento de Colón*, Tegucigalpa, Dirección de Servicios de Apoyo a Programas Educativos, Sección de Producción y Materiales Educativos, 1978, Pág. 13.

Las vías de comunicación son escasas, lo que ha contribuido a la poca relación entre el departamento y el resto del país. Este factor también ha provocado que las comunidades garífunas de este departamento sean las que conserven más compactamente sus manifestaciones culturales. De hecho, la carretera pavimentada entre Trujillo y La Ceiba, en el departamento de Atlántida, apenas se terminó en los años 80 del siglo recién pasado. De esta forma, Trujillo, la cabecera del departamento, pudo disponer por primera vez de una comunicación pavimentada con la capital Tegucigalpa⁶⁴⁶.

Con respecto a los recursos naturales, destacan los suelos del Valle del Aguán, considerados como los mejores del país para las actividades agrícolas. En recursos minerales, se encuentran en el departamento yacimientos de oro y antimonio. En cuanto a los bosques, destacan los de hoja ancha en el litoral costero y en la selva de Sico. En estos bosques y selvas abundan las maderas preciosas, que fueron explotadas forestalmente por los ingleses y norteamericanos desde el siglo XIX; además, hay un raudal de plantas de un caudal económico importante. Abundan también bosques de coníferas en las montañas de la Sierra Nombre de Dios. Igualmente, toda la costa está adornada por palmeras, sin embargo, en los últimos años, han sido atacadas por una enfermedad denominada “Amarillamiento letal”, la cual es transmitida por un insecto arribado desde las islas antillanas, lo cual ha ocasionado serios daños al medio natural costanero del departamento, así como a los habitantes asentados en las playas, que son en su mayoría garífunas⁶⁴⁷. La riqueza de la fauna del departamento -tanto la terrestre como la marina- es impresionante, no obstante, la escasez de protección a la misma durante décadas diezmó ostensiblemente a la población del reino animal de la zona.

Las actividades económicas principales se centran en la agricultura y la ganadería. La parte norte del valle del Aguán es una zona amplia de producción de la transnacional *Standard Fruit Company*, la cual cultiva fundamentalmente bananos, mangos y naranjas. También se concentra en esa región una amplia producción de

⁶⁴⁶ Reyes Ávila, José María, Et. Al, *Monografía del departamento de Colón*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), Tegucigalpa, 1990, Pág. 131.

⁶⁴⁷ Secretaría de Educación Pública, *Monografía del departamento de Colón...* Op. cit., Pág. 13.

palma africana -que es procesada posteriormente para extraer aceite- siendo empresarios de Tegucigalpa y San Pedro Sula los dueños de los cultivos. También, una buena cantidad de pequeños y medianos productores se dedican al cultivo de naranjas, con las cuales abastecen gran parte del mercado nacional y centroamericano. En las ciudades de Sabá y Tocoa se ha desarrollado en las últimas tres décadas una intensa actividad comercial, producto del proceso de reforma agraria iniciado en los años 70 y la consecuente inmigración de contingentes venidos de todas partes del país, lo que ocasionó una pronta urbanización de dichas ciudades. Otros cultivos destacados son el maíz, el arroz y tubérculos como la yuca y la malanga. Con relación a la ganadería, ésta se centra también en el Valle del Aguán, ocupando el octavo lugar en el ámbito nacional con 125,257 cabezas de ganado bovino. De igual forma, en la última década, se ha acrecentado la actividad turística, sobre todo dirigida a la ciudad de Trujillo y a los poblados garífunas como Santa Fe, Guadalupe, San Antonio y Limón.

Es interesante destacar que en 5 de los 10 municipios del departamento de Colón, la población negra garífuna representa la mayoría o una porción importante de los habitantes (ellos son Trujillo, Iriona, Limón, Santa Fe y Santa Rosa de Aguán), empero, en los demás municipios es también visible la presencia de contingentes garífunas.

C) Caracterización general de la comunidad en estudio: La ciudad de Trujillo y el Barrio garífuna de Cristales.

El Barrio garífuna de Cristales se encuentra ubicado en la ciudad de Trujillo, cabecera municipal del departamento de Colón. La ciudad de Trujillo es una de las más antiguas de Honduras, pues fue el primer punto de tierra continental americana al que arribó en su cuarto viaje Cristóbal Colón en 1502⁶⁴⁸.

⁶⁴⁸ Para una revisión detallada de la travesía de Cristóbal Colón por la costa Oriental del Caribe hondureño durante su cuarto viaje de 1502 puede verse en: Colón, Cristóbal, *Diario de a bordo*, Madrid, Arlanza Ediciones, 2002, Págs. 143-154.

El municipio de Trujillo fue fundado el 18 de mayo de 1525 por Juan de Medina en cumplimiento del mandato que le había ordenado Hernán Cortés desde México. En el año 1539 el Papa Pío III declaró Catedral a la Iglesia de ésta Villa; desde esa época fue el asiento del obispado hasta que en 1561 se declaró a Valladolid de Comayagua como sede episcopal de la Provincia de Honduras⁶⁴⁹.

El mismo Cortés visitó la villa el año de su fundación -en su ya famoso viaje a Las Hibueras en 1525-, mandando la edificación de casas y edificios públicos; también, ordenó talar un área frente al mar para mantener mejor vigilancia de la bahía; a tal efecto, “ *envió a sus capitanes a recorrer el valle del Aguán y recibió la visita de los principales líderes de algunos poblados indígenas cercanos como Chapagua y Papayeca. Sin embargo, su verdadero interés estaba puesto en México y en cuanto se presentó la oportunidad, emprendió el regreso por la vía marítima en 1525*”⁶⁵⁰.

Desde entonces, Trujillo, junto con Puerto Caballos (hoy Puerto Cortés) constituyó el primer puerto que tuvo Honduras, por donde arribaban las naves españolas, pues su bahía es espaciosa y abrigada de los vientos. Si bien la ciudad fue uno de los primeros poblados fundados por los españoles en el istmo centroamericano, la constante incursión de piratas ingleses, franceses y holandeses en la zona produjo una irregularidad en la evolución urbana de la misma, puesto que tras los ataques, la ciudad tendía a quedar desolada y sus habitantes buscaban asentarse en otros sitios más seguros del interior de la Provincia. Apenas desde finales del siglo XVIII fue cuando la villa pudo mantener una evolución urbana relativamente estable hasta el presente⁶⁵¹.

Posteriormente, ya durante el periodo republicano, Trujillo formaba parte en 1825 del Partido de Yoro, con categoría de municipio. Más tarde, el 19 de diciembre de 1881, el círculo de Trujillo fue segregado de Yoro para formar, junto con La Mosquitia, el departamento de Colón -en homenaje al Almirante Cristóbal Colón-, siendo Trujillo la cabecera departamental. Luego, según división política territorial de 1889 aparece

⁶⁴⁹ Véase: Aguilar, Juan Manuel y Palacios, Sergio, *La ciudad de Trujillo. Guía histórica - turística*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAI), 1993, Págs. 7-12.

⁶⁵⁰ *Ibíd.*, Págs. 8-9.

⁶⁵¹ Sobre las incursiones piratas al Caribe hondureño puede verse: Bonilla, Conrado, *Piraterías en Honduras*, San Pedro Sula, Imprenta Renovación, 1955, Págs. 59 y ss. (B-AECI).

como Distrito, con los municipios de Trujillo y Santa Fe. El departamento de Colón fue creado -según justificación del gobierno de Marco Aurelio Soto- debido a que tenía “ [...] *muy escasa población, la mayor parte de indios selváticos, y establecida casi en su totalidad en la costa del Atlántico, quedando, por consiguiente aislada de las demás poblaciones del interior*”⁶⁵².

La población estimada en el municipio de Trujillo es de 33,730 habitantes; en el área urbana, es decir, el casco urbano de la ciudad de Trujillo se localizan 12,308 (36%) y en el área rural 21,683 (64%). Se estima la población femenina en un 53% y la masculina en un 47%, teniendo además una tasa de crecimiento del 2,9% anual⁶⁵³.

De los 12,308 habitantes con que cuenta la ciudad de Trujillo, más o menos la mitad (unos 6,000) son negros garífunas, repartidos entre los Barrios de Cristales y Río Negro. El Barrio de Cristales, donde se desarrolló la presente investigación, cuenta con una población aproximada de 3,000 personas, casi en su totalidad de procedencia garífuna⁶⁵⁴.

CUADRO 4
TABLA DE DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN DE TRUJILLO POR EDAD

Población	Grupos por Edad					Total
	0-1	1-4	5-11	12-49	50 y más	
Urbana	443	1,126	2,909	6,653	1,177	12,308
Rural	1,034	4,165	2,814	12,041	1,629	21,683
Total	1,477	5,291	5,723	18,694	2,806	33,991

FUENTE: Programa Hispano – Hondureño de Cooperación Técnica, *Diagnóstico municipal de Trujillo*, Programa de Fortalecimiento Municipal y Desarrollo Local en Honduras (PRODEMHON), Trujillo, 2000, Pág. 2.

La ciudad de Trujillo se sitúa en una colina central, a 500 pies sobre el nivel del mar, donde vive la población mestiza y blanca; mientras los asentamientos garífunas se ubican más bien junto a la playa de la bahía de Trujillo. En total, la ciudad cuenta con siete barrios: El Centro, Conventillo, Buenos Aires, Limonal, Miramar, Eduardo Castillo, Río Negro y Cristales, los dos últimos garífunas; asimismo, cuenta con dos

⁶⁵² Oquellí, Ramón, *Honduras, la estampa de la espera...* Op. cit., Pág. 134.

⁶⁵³ Programa Hispano – Hondureño de Cooperación Técnica, *Diagnóstico municipal de Trujillo*, Programa de Fortalecimiento Municipal y Desarrollo Local en Honduras (PRODEMHON), Trujillo, 2000, Pág. 1.

⁶⁵⁴ Entrevista con la Lic. Telma Gotay, Coordinadora de Enlace de Mujeres Negras de Honduras (EMUNEH) en Trujillo, Trujillo, 1/junio/2002 y Mancía, Régulo de Jesús y Flores, Lázaro, *Situación socio-educativa de la Costa Atlántica de Honduras. Un balance general*, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), Dirección de Investigación, 1995, Pág. 21.

colonias: La Colonia Los Maestros y la San Martín, la cual es habitada por población mixta mestiza y garífuna. Además, también la ciudad tiene jurisdicción sobre la aldea indígena pech de Silín, distante unos 5 kilómetros del centro de la ciudad. En resumen, la ciudad, como se ve, manifiesta una diversidad cultural evidenciada con la presencia mestiza, indígena y negra⁶⁵⁵.

La situación anterior provoca desde hace muchas décadas algunos roces raciales entre los tres grupos, como se verá más adelante, puesto que la distribución residencial demuestra claramente una disposición urbana tendente a la conformación de guetos; por un lado, los mestizos y unos pocos blancos se concentran en el centro, es decir, el casco histórico de la ciudad; ellos naturalmente tienen un mejor nivel de vida y son los que ostentan el poder político y económico, en cambio, los negros garífunas se ubican en sus propios barrios adyacentes al mar; por último, los indígenas pech viven segregados en una aldea de la periferia. Esta circunstancia, de manera consciente o inconsciente, ha generado algunas “barreras” sociales que se pueden percibir de forma sutil en la vida cotidiana de la ciudad.

Este hecho se agravó desde los años 80, cuando se produjo un fuerte flujo migratorio a Trujillo como producto de las cooperativas instaladas en el Valle del Aguan desde los años 70. Esta población dio origen a nuevos asentamientos en el casco urbano, recurriendo a las recuperaciones de tierras y por ende, provocando una mayor presión sobre los recursos naturales en las áreas protegidas, además de un incremento en la demanda de servicios básicos y en la demanda de viviendas.

Urbanísticamente, el Barrio de Cristales es un típico poblado garífuna, construido paralelamente con relación a la playa; con una calle principal que atraviesa el poblado de este a oeste y a partir de la cual parten calles adyacentes a las demás “cuadras”. Cuenta además con su propia iglesia católica, un centro comunal en donde se desarrollan la mayor parte de las festividades especiales, así como algunos negocios, para el caso pequeños hoteles, mercaditos, farmacias, dos restaurantes y una tienda de artesanías locales. Para el esparcimiento, existen

⁶⁵⁵ Programa Hispano – Hondureño de Cooperación Técnica, *Diagnóstico municipal...* Op. cit., Pág. 7.

también dos salones de baile y un billar, aunque los niños y niñas se divierten más bien jugando en la playa o en pequeños campos improvisados de fútbol. También, en el Barrio se estableció un jardín de niños, una escuela y una terminal de autobuses.

Los poblados garífunas como Cristales presentan una apariencia regular y ordenada, con construcciones que siguen un patrón rectangular. Todos los poblados, excepto los más pequeños, están divididos en secciones (Barrios) que compiten entre sí en forma más o menos amistosa. Estas divisiones son más que todo territoriales, sin embargo, esto proporciona a la gente -especialmente en los jóvenes que han crecido juntos- un sentimiento de participación en un grupo común.

Cristales desde luego no es la localidad donde habitan mayor cantidad de garífunas, sin embargo, la relación entre Trujillo y las demás comunidades como Santa Fe, San Antonio, Guadalupe, Santa Rosa de Aguán, Limón, Iriona, Sangrelaya, así como con las demás comarcas del país e inclusive las de otros países como Guatemala y Belice ha sido constante desde los primeros momentos; pero más especialmente con las aldeas y pueblos vecinos de Colón, de tal manera que todas ellas forman entre sí una especie de circuito poblacional articulado en una de las zonas menos pobladas del país. En efecto, Trujillo no es el más grande centro garífuna, empero, además de ser el principal puerto del departamento de Colón, también la ciudad es considerada “simbólicamente” como la capital tradicional, por parte de todos los garífunas, tanto hondureños como de los demás países. De hecho, en Nicaragua, Costa Rica y Panamá los garífunas se conocen como “trujillanos”. De esta manera, Santa Fe, San Antonio y Guadalupe, por estar asentadas en las cercanías de la más importante ciudad garífuna -Trujillo- han sido de las comunidades que han conservado con mayor celo, la tradición cultural garífuna⁶⁵⁶.

⁶⁵⁶ Sobre la simbólica “capitalidad” garífuna de Trujillo, y en especial, del Barrio de Cristales, véase: López García, Víctor Virgilio, *Lamumehan Garífuna (Clamor Garífuna)*, San Pedro Sula?, S/N, 1991, Pág. 67; Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras...* Op. cit., Pág. 52. William Davidson por su lado argumenta que aunque hay otras ciudades y pueblos más grandes y prósperos fuera del departamento de Colón: “[...] es Trujillo -ahora cabecera del departamento de Colón- y el primer hogar de los caribes negros en Honduras, la que es hoy, y probablemente será siempre la capital garífuna”. Cfr. Davidson, William, “Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas a Honduras, 1797”, En: *Revista Yaxkín*, Órgano de

Por otro lado, el casco histórico de la ciudad es considerado “Monumento Nacional”. En él se pueden apreciar las casas y calles de tipo colonial, con influencia francesa, española e inglesa. A través de convenio firmado con la UNESCO, se encuentra en proyecto la declaración de la fortaleza de Santa Bárbara y del casco histórico como “Patrimonio de la Humanidad”⁶⁵⁷.

En cuanto a la **educación** y escolarización en Trujillo, se presentan algunos datos disponibles que pueden dar pistas de la condición escolar de la ciudad. Se observa que: la matrícula en los jardines de niños en el año 2000 fue de 1429 niños, como se ve en el cuadro siguiente:

CUADRO 5
MATRÍCULA EN JARDINES INFANTILES DE TRUJILLO, AÑO 2000

DE 4 AÑOS			DE 5 AÑOS			DE 6 AÑOS			TOTALES	
Niñas	Niños	Total	Niñas	Niños	Total	Niñas	Niños	Total	Niños	Niñas
194	168	362	243	245	488	287	292	579	705	724

FUENTE: Programa Hispano- Hondureño de Cooperación Técnica, *Diagnóstico municipal...* Op. cit., Pág. 3.

Por su parte, la matrícula correspondiente a la Educación Primaria, que va del primero al sexto grado, incluyendo los centros escolares públicos y privados reportó ese mismo año del 2000 una matrícula total de 10,538 alumnos, como se ve a continuación:

CUADRO 6
MATRÍCULAS EN EDUCACIÓN PRIMARIA DE TRUJILLO, AÑO 2000

CENTROS OFIALES			CENTROS PRIVADOS			TOTALES		
Niñas	Niños	Total	Niñas	Niños	Total	Niñas	Niños	Total
4,487	4,572	9,059	247	232	479	4,734	5,804	10,538

FUENTE: Ibíd., Pág. 3.

En general, el Municipio cuenta con 61 escuelas públicas, de las cuales 5 se encuentran en la ciudad y 56 en comunidades del medio rural. Además, hay 6 institutos o colegios públicos de Educación Secundaria, o sea, el llamado Ciclo Común de Cultura General (CCCG); en el casco urbano, los 2 más importantes son el Instituto Departamental Espíritu de Siglo (IDES) y la Escuela Normal Mixta, que forma docentes para el sector primario; también, el municipio cuenta con una Escuela Acelerada de Educación de Adultos (EAEA) y 20 Jardines infantiles. No obstante lo anterior, la tasa de analfabetismo en el municipio es relativamente alta, llegando al 30.2%⁶⁵⁸.

En cuanto a la educación universitaria, la ciudad no dispone de un centro de educación superior, empero, la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), con sede en Tegucigalpa, ofrece un programa de Educación a Distancia, pero, una poca cantidad de alumnos son los que deciden ingresar en el mismo sistema, dado que las clases se imparten de manera quincenal. Esta circunstancia, ocasiona que muchos jóvenes -siempre que sus padres dispongan de recursos económicos- tengan que marchar a La Ceiba, San Pedro Sula o Tegucigalpa para continuar su formación universitaria.

Respecto a la **salud**, en la cabecera municipal se encuentra el “Hospital Regional Dr. Salvador Paredes”, que cuenta con un regular número de personal de enfermería, medicina general, especializada y quirúrgica. Concretamente 4 médicos generales, 4 especialistas, 8 enfermeras profesionales y 38 enfermeras auxiliares. El Hospital presta atención en las especialidades de medicina general, obstetricia, cirugía, pediatría y medicina interna. Asimismo, el Hospital Salvador Paredes cuenta con 50 camas. Junto al hospital se está construyendo una “Clínica Materno Infantil” con el apoyo financiero de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI)⁶⁵⁹.

Otro dato de interés es que Trujillo ostenta la sede de la “Región Sanitaria N° 5” del Ministerio de Salud Pública, que cubre además a Bonito Oriental, así como a los

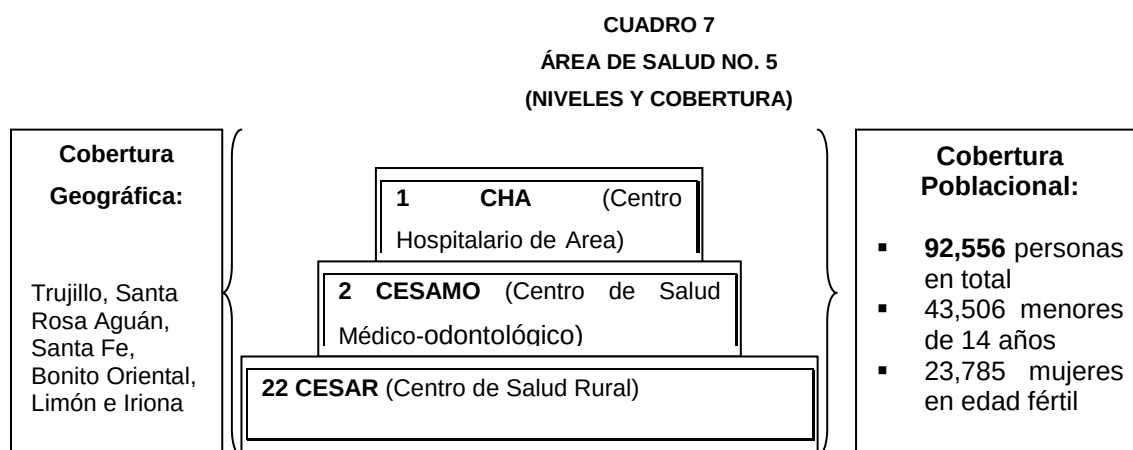
⁶⁵⁸ Ibíd., Pág. 3.

⁶⁵⁹ Ibíd., Pág. 3.

municipios garífunas de Santa Rosa de Aguán, Santa Fé, Limón e Iriona. Los niveles de atención con que cuenta el Área de Salud N° 5 son:

- 1 Centro Hospitalario de Área (CHA) o de referencia (Hospital Salvador Paredes en el Municipio de Trujillo).
- 2 CESAMO's (Centros Médico Odontológicos).
- 22 CESAR's (Centros de Salud Rural).

Los niveles de referencia (CHA, CESAMO y CESAR) tienen una cobertura poblacional de 92,556 personas atendidas; de las cuales 43,506 son menores de 14 años y 23,785 son mujeres en edad fértil. Estos datos se pueden resumir en la siguiente figura⁶⁶⁰.



FUENTE: Ministerio de Salud Pública, *Informe: Evaluación y productividad de los servicios del Hospital Salvador Paredes; primer semestre del 2000*, Trujillo, Área de Salud N° 5, 2000.

Es importante resaltar que en el año 1999, dentro del Área de Salud No. 5, se generó una demanda en los servicios de salud en la cantidad de 50,334, es decir el 54% de cobertura poblacional; también se atendieron 62,965 habitantes en condición de “atenciones subsiguientes”, para totalizar 113,299 atenciones brindadas⁶⁶¹.

⁶⁶⁰ Estadísticas con base en: Ministerio de Salud Pública, *Informe: Evaluación y productividad de los servicios del Hospital Salvador Paredes; Primer semestre del 2002*, Trujillo, Área de Salud N° 5, 2002.

⁶⁶¹ Amaya, Jorge y Hernández, Russbelh, *La articulación entre la medicina tradicional garífuna y la medicina institucional...* Op. cit., Pág. 36.

Por otra parte, el índice de mortalidad del municipio es de 0.3% anual, siendo dos las principales causas de mortalidad: una, enfermedades tales como el Síndrome de Inmuno Deficiencia Adquirida (SIDA), infartos de miocardio, derrames cerebrales, cáncer, neumonías y pulmonías; y otra, la violencia con armas de fuego⁶⁶².

Además, la ciudad de Trujillo, al ser la cabecera del departamento de Colón, sirve como sede de la Gobernación Política, dependiente del Ministerio de Gobernación y Justicia (Ministerio del Interior), y también es sede de la Dirección Departamental de Educación en Colón, que coordina, supervisa y dirige el proceso educativo en los niveles primario y medio en el departamento bajo la tutela del Ministerio de Educación Pública. También, cuenta con servicio de correo postal, ofrecido a través de una oficina de la estatal “Correos de Honduras” (HONDUCOR); asimismo, tiene servicio de telefonía prestado por la oficina de la “Empresa Hondureña de Telecomunicaciones” (HONDUTEL), aunque existe descontento en la población por la escasez y dificultad de obtener nuevas líneas telefónicas. HONDUTEL únicamente ofrece servicio a particulares y empresarios en Trujillo y Puerto Castilla. En las comunidades garífunas de Santa Fe y Limón existen 2 líneas de teléfonos comunitarios. En Iriona y Juan Francisco Bulnes no existe ninguna línea telefónica. Los servicios de Internet solamente pueden utilizarse en Trujillo, que cuenta con 2 empresas de “*cibercafés*”, si bien, apenas un promedio de 15 personas diarias, casi todas turistas son las que acceden a los locales. Igualmente, la empresa privada CELTEL (Telefonía Celular) ofrece el servicio de telefonía móvil, aunque para muchas zonas cercanas a la ciudad no existe cobertura. Las comunicaciones con el resto del país también se hacen frecuentemente por emisoras de radio de alta frecuencia privadas, institucionales y comerciales, como “Radio Católica”.

El servicio de energía eléctrica en Trujillo es proporcionado y administrado por la “Empresa Nacional de Energía Eléctrica” (ENEE), a través de la sub-estación del municipio de Bonito Oriental, alimentada con una línea de transmisión de 230 KW desde la Central Hidroeléctrica de El Cajón. La capacidad de transmisión de dicha

⁶⁶² Ibíd., Pág. 39.

sub-estación es de 12.50 MVA y tiene un factor de utilización del 74%. Este servicio cubre parcialmente también a los municipios de Balfate, Santa Fe, Santa Rosa de Aguán y Limón, pero no se suministra electricidad a los municipios de Iriona y Juan Francisco Bulnes. En algunas comunidades cercanas existen plantas generadoras de energía, por lo general para uso familiar, aunque también existen plantas comunitarias, como en Manatí y en Quinito⁶⁶³.

Existe una subsele del “Instituto Hondureño de Formación Profesional” (INFOP), que funciona como Centro de Formación (CF) y es una institución autónoma del Estado que se encarga de formar cuadros técnicos en áreas técnicas como mecánica automotriz, electrónica, refrigeración y estructuras metálicas; en el área de carpintería la ebanistería; en el área financiera y contable se capacita a especialistas en relaciones humanas, contadores y atención al cliente; en el área informática, se forman profesionales en programas de “word” y “excel” entre otros; en el área textil se forman estudiantes para alta costura con la finalidad de laborar en las maquilas de las Zonas de Procesamiento Industrial (ZIP) ubicadas en la costa del Caribe y finalmente en el área de hostelería y turismo se ofrecen cursos de gastronomía, atención al turista (camareros, botones, *barman*, etcétera) y otros servicios turísticos etcétera.

Igualmente, el municipio dispone de servicio de transporte diario con las principales ciudades como Tegucigalpa, San Pedro Sula y La Ceiba, así como con otros municipios del litoral oriental del Caribe hondureño. En el ámbito local, hay una “Cooperativa de Taxis”, que posee 40 taxis y trabaja con la modalidad de compartir los vehículos entre los socios. Existe también un aeropuerto con una pista asfaltada de 1,049 metros de longitud que ofrece transporte aéreo a la ciudad, no obstante, actualmente solamente la línea aérea “Ileña Airlines de Aviación” realiza varios vuelos a la semana con un horario irregular por el poco volumen de pasajeros. Se deslaza entre La Ceiba y Palacios en La Mosquitia con escalas en Trujillo, con una avioneta para 14 pasajeros. Ocasionalmente, también desde Tegucigalpa arriban

⁶⁶³ Mancomunidad de Municipios Garífunas de Honduras (MAMUGAH), *Modelo de Desarrollo...* Op. cit., Pág. 33.

vuelos “*charter*” al aeropuerto de la ciudad, pero tras el Huracán Mitch, la afluencia se ha visto un tanto interrumpida.

La ciudad tiene también un pequeño muelle en el que atracan los pescadores de la comunidad, así como pequeñas embarcaciones para los turistas, pero a unos ocho kilómetros, se encuentra Puerto Castilla, en la localidad del mismo nombre y que a su vez es jurisdicción de Trujillo. El puerto es administrado por la estatal “Empresa Nacional Portuaria” (ENP), aunque hay que advertir que solamente es un puerto comercial, pues no realiza transporte de pasajeros. En fin, a pesar que la infraestructura vial está bastante deteriorada, Trujillo cuenta con un puerto marítimo (Puerto Castilla) y un aeropuerto, así como la carretera pavimentada que conecta con la ciudad de La Ceiba a Tegucigalpa, lo que hace de éste un municipio accesible a la inversión⁶⁶⁴.

Por ser una ciudad turística, existen 12 hoteles de diferentes categorías⁶⁶⁵, desde los más modestos hasta uno de cinco estrellas, el “*Cristhopher Columbus*”, así como comedores y restaurantes. Salvo el hotel *Cristhopher Columbus*, de categoría primera, que tiene 68 habitaciones, el resto de la oferta es pequeña, con un número de habitaciones inferior a 25. El descenso de la demanda turística hacia la zona ha originado que el sector entre en crisis y que los hoteleros se dediquen a otras actividades productivas. Se estima que la ocupación media anual de la infraestructura hotelera es del 15%. Al menos la mitad de los hoteles apenas reciben turistas y por tanto dirigen su oferta a negocios y comercio, pero se espera una reactivación del turismo con el proyecto “Costa Garífuna”, financiado con fondos de la cooperación española⁶⁶⁶.

El servicio bancario cuenta con varias agencias como el Banco Atlántida (BANCATLAN), el Banco Grupo el Ahorro (BGH) y el Banco de Occidente (BO), así

⁶⁶⁴ *Ibíd.*, Pág. 32.

⁶⁶⁵ La clasificación por categorías, de primera a cuarta, se establece en función de los servicios que ofrece cada establecimiento urbano. Así por ejemplo, un hotel que ofrezca más de 11 servicios tendrá categoría primera, mientras que si ofrece menos de 4 servicios obtendrá una categoría cuarta.

⁶⁶⁶ Mancomunidad de Municipios Garífunas de Honduras (MAMUGAH), *Modelo de Desarrollo...* Op. cit., Pág. 45.

como del estatal “Banco Nacional de Desarrollo Agrícola” (BANADESA). De igual forma, hay varias agencias turísticas que programan paquetes -la más importante llamada “*Turtle Tours*”- que ofertan sobre todo turismo de aventura y cultural por las comunidades garífunas adyacentes, así como en la región selvática de Sico y Paulaya. Finalmente, existe un museo privado -El Riberas del Pedregal- propiedad de don Rufino Galán que muestra unas 6,000 piezas prehispánicas y coloniales de la región.

Respecto a las organizaciones sociales de la localidad, es importante la presencia de una vasta cantidad de Organizaciones No Gubernamentales (ONG) tanto nacionales como extranjeras; entre las organizaciones garífunas más destacadas y activas en la ciudad están la “Organización de Desarrollo Étnico Comunitario” (ODECO) cuyo representante es el señor Alberto Castillo; “Enlace de Mujeres Negras de Honduras” (EMUNH), dirigida por Telma Gotay; el “Centro Independiente para el Desarrollo de Honduras” (CIDH), siendo el señor Ricardo Loredó su Director y que se encarga de desarrollar proyectos de fortalecimiento institucional y de consolidación de la participación ciudadana, de legalización de tierras, de reforestación y de servicios básicos. También está presente en la ciudad la “Organización Fraternal Negra de Honduras” (OFRANEH), que constituye la organización negra más antigua del país y realiza una intensa actividad en toda la zona. A mitad de camino entre organización y empresa comunitaria se encuentra la “Sociedad Etnoturística” del Barrio Río Negro de Trujillo, que consta de 16 miembros. Pretende promover actividades etnoturísticas y de rescate cultural. Ellos están elaborando un proyecto para construir 56 viviendas, en 3 manzanas, y un centro turístico, de 45 manzanas, en un terreno cercano a la ciudad en el que han conseguido el dominio pleno. Otras organizaciones similares en la comunidad son: “Mujeres Garífunas en Marcha” y “Fundación 12 de Abril”. Todas estas son organizaciones cívicas reivindicativas que luchan por la defensa del territorio y la cultura garífuna. Lideran acciones de tipo social, económico, productivo, ambiental, educativo, sanitario y organizativo⁶⁶⁷.

⁶⁶⁷ Información de campo recogida en Trujillo, Colón, 2/junio/2002.

La instancia política más importante de la ciudad es la Corporación Municipal, presidida actualmente por el Alcalde Alex Amaya (2002-2006) que es el órgano deliberativo de la Municipalidad, electa por el pueblo, donde se toman las decisiones trascendentales y constituye la máxima autoridad municipal. Está integrada por 10 Regidores y el Alcalde Municipal. Los Regidores fundamentalmente tienen bajo su responsabilidad la coordinación de las comisiones de: Organización y Finanzas; Salud y Ambiente; Planificación Urbana y Desarrollo Económico; Obras y Servicios Públicos; Educación, Cultura y Desarrollo Comunitario⁶⁶⁸.

El monto del presupuesto para el año 2000 fue de L 8,427.326.75, (equivalentes a unos \$495,725) con una cantidad asignada a Gastos Corrientes de L 3,562.090.32 (\$209,534) y a Gastos de Capital de L 2,801.135.18. (\$164,772). Con esos y otros fondos, la Municipalidad ha procedido a la conformación del Comité de Desarrollo Municipal (CODEM) que lo preside el Alcalde Municipal y lo integran representantes de la Sociedad Civil organizada; éste es un órgano consultivo de la Municipalidad. Además, otros órganos de participación social existentes son los cabildos abiertos y los Patronatos.

Asimismo, con relación a los Barrios Garífunas de la ciudad, también es destacada la existencia de numerosas organizaciones sociales y culturales que constituyen instancias sobresalientes de participación ciudadana. De las organizaciones comunitarias más conocidas podemos subrayar a las siguientes: a) **Patronatos Comunales**, que funcionan como entes de apoyo a la Municipalidad. De gran arraigo y pujanza en la ciudad, se puede mencionar al Patronato del Barrio de Cristales, cuya fundación data de comienzos del siglo XX y; b) **Clubes de Danza**, que normalmente son agrupaciones de mujeres que se reúnen para socializar, bailar y cantar. En muchas ocasiones sus participantes realizan actividades productivas conjuntamente, como la siembra de la yuca, y visitan otras comunidades para intercambiar experiencias y socializar. Los hombres participan como músicos. Actualmente, muchos clubes son mixtos y promueven la conservación de la cultura y las tradiciones garífunas.

⁶⁶⁸ Programa Hispano – Hondureño de Cooperación Técnica, *Diagnóstico Municipal de Trujillo...* Op. cit., Pág. 5.

Otras organizaciones sociales influyentes en la ciudad son por ejemplo los Comités de Desarrollo Local (CODELES), las juntas de agua, los comités de salud, gremios magisteriales, clubes deportivos, cooperativas, etcétera.

Con relación a la administración eclesiástica referida a la iglesia católica, Trujillo es la sede obispal del departamento, aunque la labor apostólica también se extiende a los departamentos de Gracias a Dios y las Islas de la Bahía. El obispo actual es Monseñor Virgilio López, oriundo de la ciudad, quien ha desempeñado un papel relevante en la promoción y defensa de la cultura garífuna local. El catolicismo es la religión imperante en la zona, tanto en la población mestiza como en la garífuna, pero en las últimas dos décadas, han penetrado en la comunidad una gran cantidad de denominaciones protestantes, como la Iglesia Episcopal, la Iglesia Mormona, los Testigos de Jehová, la Iglesia Bautista y varias sectas Pentecostales⁶⁶⁹.

A consecuencia del Huracán Mitch, que arrasó al país en 1998, el municipio de Trujillo viene experimentando problemas de aislamiento debido a la destrucción de la infraestructura vial. Esto agregó problemas serios de desempleo debido al deterioro del tejido empresarial turístico. Por su posición geográfica, el municipio presenta como una de sus grandes fortalezas la explotación del turismo. La preciosa Bahía que posee, sus playas, el refugio de vida silvestre de La Laguna de Guaymoreto y el Parque Nacional Capiro y Calentura, así como la rica cultura de los pueblos indígenas y garífunas, son algunos de sus atractivos, que hacen de Trujillo marco incomparable para el desarrollo turístico. Hace pocos años, se organizó en la ciudad la Cámara de Comercio e Industrias de Trujillo (CCIT), cuya presidenta actual es la señora Mayela Castillo, la cual pretende alentar el desarrollo económico de la localidad ante el patente abandono a que la ha orillado el Estado hondureño⁶⁷⁰.

2) CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LOS NEGROS GARÍFUNAS DE HONDURAS

A) Población garífuna actual y ubicación geográfica.

⁶⁶⁹ Véase: Secretaría Ejecutiva de Pastoral Afro Latinoamericana y Caribeña (SEPAC), *NOTISEPAC N° 21*, En: www.abayayala.org/cca/noti21.html, 2002, Págs. 3-4.

⁶⁷⁰ Programa Hispano – Hondureño de Cooperación Técnica, *Diagnóstico Municipal...* Op. cit., Pág. 91.

La etnia garífuna constituye el pueblo afrodescendiente más numeroso de Honduras y habita a lo largo del litoral Caribe hondureño distribuidos -según la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO)- en 48 comunidades dispersas en la costa y en las islas del Mar Caribe del país. En las últimas décadas también se han asentado en las ciudades más importantes del territorio como Tegucigalpa, San Pedro Sula y El Progreso, entre otras⁶⁷¹. Además, también existen 8 comunidades garífunas en Belice (Dangriga, Punta Gorda, Hopkins, Seine Bight, Georgetown, Barranco, Mullins River y Punta Negra)⁶⁷²; 3 comunidades en Guatemala (Lívingston, Puerto Barrios y Santo Tomás de Castilla)⁶⁷³ y 2 en Nicaragua (Río Perlas y Orinoco)⁶⁷⁴. En total serían 61 los poblados garífunas en todo el istmo centroamericano. Igualmente, una gran cantidad de población ha emigrado a los Estados Unidos, especialmente a Nueva York, Nueva Orleans, Miami, Houston y Los Ángeles, así como a la capital inglesa, Londres⁶⁷⁵.

Como se ve, las comunidades garífunas se encuentran concentradas a lo largo de la costa caribeña hondureña, desde Masca, Cortés hasta Plaplaya en Gracias a Dios o La Mosquitia, así como en las zonas insulares de Las Islas de la Bahía y los Cayos Cochinos. Estos asentamientos se ubican en ambientes litorales que han sido clasificados por Davidson en cuatro categorías: a) los asentamientos entre playa

⁶⁷¹ Un estudio reciente de ODECO, apunta que en el caso de Honduras, los garífunas ocupan un buen número de pueblos y aldeas, en la mayoría de los cuales viven exclusivamente habitantes garífunas, que son: Punta Gorda, Masca, Travesía, Bajamar, Sarawaina, Río Tinto, Miami, Tornabé, San Juan, La Ensenada, Triunfo de la Cruz, Nueva Go, Cayo Venado, Sambuco, La Rosita, La Ceiba, Corozal, Sambo Creek, Nueva Armenia, Río Esteban, Guadalupe, San Antonio, Santa Fe, Cristales, Río Negro, Barranco Blanco, Santa Rosa de Aguán, Limón, Punta Piedra, Cusuna, Ciriboya, Irión Viejo, San José de La Punta, Sangrelaya, Cocalito, Tocamacho, San Pedro de Tocamacho, Coyoles, La Fe, Buena Vista, Batalla, Pueblo Nuevo, Plaplaya, Boca Cerrada, Easter, Cayo Chachahuat, Barra del Salado y la Colonia Alfonso Lacayo en San Pedro Sula. Se debe agregar que existen grandes contingentes garífunas en las ciudades de Puerto Cortés y Tela. Cfr. Amaya, Jorge y Moncada, German, *La Comunidad Garífuna y sus desafíos en el siglo XXI*, La Ceiba, Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), Impresos PROGRAFIP, 1ª edición, 2002, Pág. 12.

⁶⁷² Wilk, Richard y Chapin, Mac, "Las minorías étnicas de Belice: Mopán, Kekchí y Garífuna", En: *Revista América Indígena*, México DF, Volumen LII, Número 4, Octubre – Diciembre de 1992, Págs. 168-169.

⁶⁷³ Martínez Montiel, Luz María, *Negros en América*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1ª edición, 1992, Pág. 174.

⁶⁷⁴ Romero, German, "La población de origen africano en Nicaragua", En: Martínez Montiel, Luz María (Coordinadora), *Presencia africana en Centroamérica*, México DF, Consejo Nacional para La Cultura y Las Artes, 1ª edición, 1993, Pág. 177 y Salamanca, Danilo, "Los idiomas indígenas y de la población negra de Nicaragua", En: *Revista América Indígena*, México DF, Volumen LIII, Números 1 y 2, Enero - Junio de 1993, Pág. 36.

⁶⁷⁵ Cfr. González, Nancie, *Sojourners of the Caribbean. Ethnogenesis and Ethnohistory oh the Garifuna*, Chicago, University of Illinois Press, 1988.

marina y desembocaduras de los ríos; b) asentamientos sobre desembocaduras de riachuelos; c) asentamientos en bahías protegidas y d) asentamientos en la desembocadura de lagunas de agua dulce⁶⁷⁶.

El área de investigación se encuentra ubicada dentro de la zona de vida de Bosque Muy Húmedo Subtropical (BMH-S). En este medio, se puede encontrar desde el nivel del mar hasta aproximadamente 900 m.s.n.m. Esta región tiene como límites generales un promedio anual de precipitación entre 2,000 y 4,000 milímetros y una temperatura media anual entre los 24 y 27 grados centígrados, con una humedad relativa de entre 84% y 86%. Las precipitaciones son abundantes todo el año, sin estaciones definidas como en el resto del país, empero, se puede expresar que la zona presenta dos estaciones por lo menos distinguibles: la seca, que va de febrero a julio y la lluviosa, que va de julio a enero⁶⁷⁷.

En términos generales, considerando toda la franja Caribe centroamericana, se puede resumir que el área donde habitan los garífunas se divide en tres regiones: La línea costera norte-sur de Belice y Guatemala; la costa este-oeste de Honduras (prácticamente todo el litoral Caribe) y la costa norte central de Nicaragua. En el caso de Honduras, la mayor parte de los asentamientos están localizados en la playa a menos de 200 metros sobre el nivel del mar⁶⁷⁸. Los poblados se expanden primero paralelos a la costa y luego en dirección al interior alejándose de la playa. En muchos pueblos garífunas, existe un pantano en la parte del área entre la playa y la cadena de colinas y montañas paralelas al mar. Esto ofrece un medio propicio para el desarrollo de los mosquitos o zancudos y por tanto las consiguientes plagas que transmiten. Asimismo, en casi todas las comunidades, los garífunas viven en contacto con los animales domésticos y es común que las familias tengan varias

⁶⁷⁶ Davidson, William, "Black Carib (Garifuna), Habitats in Central America", En: Helms, Mary y Lovelace, Franklin (Compiladores), *Frontier Adaptations in Lower Central America*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, Págs. 85-94.

⁶⁷⁷ Véase: Ochoa López, Vilma, *Estudio etnobotánico en las comunidades garífunas de Corozal, Nueva Armenia (Departamento de Atlántida) y Travesía (Departamento de Cortés)*, Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), Tegucigalpa, Centro Universitario de Estudios Generales (CUEG), Carrera de Biología, 1991, Pág. 8 y Pineda Portillo, Noé, *Geografía de Honduras...* Op. cit., Pág. 133.

⁶⁷⁸ Davidson, William, "Black Carib (Garifunas) Habitats in"... Op. cit., Pág. 89.

gallinas, cerdos, perros y gatos. A estos animales se les permite vagar en los solares y calles, así como a lo largo de la playa, excepto en la noche, cuando generalmente se les encierra.

Asimismo, en otras áreas baldías, a lo largo de los caminos que conducen a otros poblados, es muy frecuente encontrar alguna fauna que puede constituir un peligro potencial para la salud, como por ejemplo murciélagos, vampiros, escorpiones, culebras y arañas venenosas, así como garrapatas. Los caminos son pavimentados solamente en los centros urbanos donde conviven con mestizos, como en los casos de Puerto Cortés, Tela, La Ceiba y Trujillo, empero, en los pueblos y aldeas de las zonas rurales, las vías son frágiles e intransitables durante gran parte del año. De hecho, algunas comunidades, sobre todo las ubicadas hacia el oriente de Trujillo, solamente tienen comunicación por vía marítima o a través de la navegación por los ríos.

Los poblados garífunas presentan una apariencia regular y ordenada, con construcciones que siguen un patrón rectangular. Todos los asentamientos, excepto los más pequeños, están divididos en secciones (Barrios) que compiten sanamente entre sí, por ello, se puede afirmar categóricamente que los garífunas “viven en armonía”, lo que permite desarrollar en el imaginario colectivo de los pueblos y aldeas un fuerte compromiso por preservar la tradición cultural⁶⁷⁹.

El mar sirve como marco delimitante de los poblados. Sus casas las ubican detrás de los cocoteros, a lo largo de una calle principal que atraviesa el poblado de extremo a extremo; de ese modo, los cocoteros sirven como amortiguadores de los fuertes vientos en las temporadas de lluvias o huracanes, que tan frecuentemente asolan las costas del Caribe hondureño y centroamericano.

Las casas las orientan hacia la calle. No tienen patios o solares delimitados con cercos, comunicándose entre sí una casa con la otra, lo cual está relacionado con la

⁶⁷⁹ Un análisis detallado sobre la arquitectura de las comunidades garífunas puede verse en: Salinas, Iris Milady, *Arquitectura de los grupos étnicos de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Itzamná de Ciencias, 2ª edición, 2002, Págs. 25-40.

regulación del espacio de las viviendas que históricamente han fijado los garífunas desde su llegada a Honduras, en el que las casas están separadas individualmente, puesto que ellos han construido una tradición histórica en la que el concepto de “territorio” ha sido desprovisto del matiz privado que por ejemplo practican los mestizos y en general la civilización occidental. En efecto, en el pueblo garífuna, el espacio físico es percibido de manera “comunal”, sobre todo los destinados para las labores agrícolas, para la recreación (la playa) etcétera. Algo igual sucede con los espacios asignados a las viviendas. En efecto, ellos, a diferencia de los mestizos, generalmente no han construido cercas o barandas en sus casas (en las últimas décadas sí han comenzado a hacerlo, al penetrar en los pueblos las influencias de los mestizos o de los miembros del grupo que han retornado de Estados Unidos y otras partes del exterior), por lo tanto, en las comunidades garífunas, las personas pueden pasar del espacio de una vivienda a otra sin ser eso motivo de “intrusión” por parte del vecino, y más bien ha sido común que las familias reciban la irrupción del vecino o vecina de al lado para llevarse prestado -de manera inconsulta- el azúcar, un balde, un martillo o cualquier artefacto que necesite; aunque hay que aclarar que esa “excesiva confianza” de los vecinos es correspondida de igual manera, pues las cosas que se han tomado prestadas tienden a ser devueltas a sus respectivos dueños⁶⁸⁰.

Por otra parte, la población garífuna hondureña fue estimada por una fuente oficial en 1987 en 300,000 personas⁶⁸¹, cifra que ha sido reproducida ampliamente por la ausencia de registros confiables y la falta de censos poblacionales en los últimos quince años. Lo cierto es que el número exacto de la población garífuna es incierto. Una de las cifras más aceptadas en la década del 90 por la comunidad académica fue la de 98,000 personas, propuesta por el antropólogo hondureño Ramón Rivas, quien a comienzos de ese decenio desarrolló un exhaustivo estudio de campo en la mayoría de las comunidades⁶⁸²; dicha cifra, como se ve, es significativamente menor

⁶⁸⁰ Con relación a la concepción comunal de los espacios territoriales de los garífunas, puede consultarse por ejemplo: Amaya, Jorge y Moncada, German, *La comunidad garífuna y sus desafíos en el siglo XXI...* Op. cit., Pág. 34.

⁶⁸¹ Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto (SECPLAN), *Primer Seminario Taller con los Grupos Étnicos y Autóctonos de Honduras*, Comayagua, SECPLAN, 1987.

⁶⁸² Rivas, Ramón, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras...* Op. cit., Pág. 257.

a la arriba mencionada. En todo caso, las diferentes fuentes y autores no coinciden en apuntar una cifra real o aproximada sobre la población garífuna de Honduras, lo cual se evidencia al comparar los datos del **cuadro 8** sobre los estimados de la población garífuna desde los años 70:

CUADRO N° 8
ESTIMADOS DE POBLACIÓN GARÍFUNA SEGÚN FUENTE, AUTOR Y AÑO.

Autores o Fuentes	Población Garífuna	Año
Davidson, William (A)	60,900	1976
Ponce, Fernando (B)	300,000	1987
SECPLAN (C)	300,000	1988
Censo 1988 (D)	22,020	1988
Wilk, Richard y Chapin, Mac (E)	60,000	1992
Rivas, Ramón (F)	98,000	1993
Álvarez, Fausto Miguel (G)	220,000	1993

FUENTES:

- A) Davidson, William, "Black Carib (Garífuna) Habitas in Central America", En: Helms, Mary y Lovelace, Franklin (Compiladores), *Frontier Adaptations in Lower Central America*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, Pág. 85-94.
- B) Ponce, Fernando, *Pueblos indígenas y tribales de Honduras. Exploración de las características poblacionales y de la pobreza y potencialidad por departamento. A partir del Censo de 1988. Políticas de población, pobreza y empleo*, Tegucigalpa, Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto (SECPLAN/OIT/FNUAP), 1988, Pág. 6.
- C) Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto (SECPLAN), *Memoria del Primer Seminario Taller con los grupos étnicos autóctonos de Honduras*, Comayagua, SECPLAN, 1987.
- D) Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto y Dirección General de Estadísticas y Censos (SECPLAN), *Censo Nacional de Población 1988, características geográficas, migratorias y sociales de la población por departamento*, Tegucigalpa, SECPLAN, 1990, Tomo II, Págs. XXI-XXIII.

- E) Wilk, Richard y Chapin, Mac, “Las minorías étnicas de Belice: Mopán, Kekchí y Garífuna”, En: *Revista América Indígena*, México DF, Volumen LII, Número 4, Octubre – Diciembre de 1992, Pág. 165.
- F) Rivas Ramón, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras (Una caracterización)*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª reimpresión, 2000, Pág. 257.
- G) Álvarez, Fausto Miguel, “Situación de la Niñez indígena en América”, México DF, *Ponencia presentada en el Taller Internacional sobre la Niñez Indígena*, Septiembre de 1993.

Estas imprecisiones entre todas las fuentes citadas atrás se deben fundamentalmente a que en las últimas cinco décadas los censos hondureños no recogen datos sobre la procedencia étnica y el fenotipo de las personas entrevistadas; por ello, la cifra propuesta por SECPLAN en 1988 de 300,000 garífunas fue considerada por algunos autores -Ramón Rivas en especial- como muy exagerada y él los estimó en 98,000⁶⁸³. Asimismo, adujo que si se consideraba que la población garífuna ascendía a 300,000 personas, seguramente correspondería al total de la población, es decir, incluyendo a los que habitan en Belice, Guatemala y Nicaragua, así como a los que viven en calidad de inmigrantes en los Estados Unidos⁶⁸⁴.

Más recientemente, en 2001, la ODECO, una de las organizaciones garífunas más beligerantes, en un diagnóstico levantado en todas las comunidades, calculó a la población garífuna en 400,000 personas, de un total de 500,000 habitantes de procedencia afrodescendiente (o sea, incluyendo también a los negros creoles) en la nación. Según ellos, “*la población visiblemente afrodescendiente representa un 10% de la población total del país, conformando más de 500,000 personas, de las cuales más de 400,000 son garífunas; estos datos son estimaciones independientes de la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO)*”⁶⁸⁵.

La cantidad anterior parece estar un tanto abultada, puesto que la mayoría de las fuentes concuerdan que el total de los grupos étnicos hondureños, tanto indígenas como negros, representan el 10% del total de población nacional; de todas formas, nosotros aceptamos la cifra de 250,000 garífunas propuesta por la investigadora Ximena Traa Valarezo -no solo por el hecho de ser la más actualizada, sino también debido a que su documentado estudio -avalado por el BM y el FHIS-

⁶⁸³ *Ibíd.*, Pág. 257.

⁶⁸⁴ *Ibíd.*, Pág. 257.

⁶⁸⁵ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Diagnóstico de Potencialidades Agroeconómicas de las Comunidades Garífunas de la Costa Norte*, La Ceiba, ODECO, 2001, Pág. 7.

también contó con la colaboración y asesoría de la Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH)⁶⁸⁶.

Por otro lado, a lo largo del tiempo, varios han sido los gentilicios que han tenido los negros garífunas y esto ha respondido ya sea a la regla impuesta por los mestizos o también por el grado de autoafirmación que ha ido configurando el pueblo garífuna. Por ejemplo, durante gran parte de los siglos XIX y XX, la mayoritaria sociedad mestiza hondureña los denominaba como “morenos”⁶⁸⁷, “negritos” o “trigueños”, términos despectivos y comúnmente rechazados por los garífunas. Igualmente, en términos de la historiografía tradicional se les ha conocido como “Negros Caribes”⁶⁸⁸, derivado del propio origen racial de los garífunas, producto de la mezcla de negros africanos con indígenas caribes. Actualmente, el pueblo ha reafirmado el gentilicio “garífuna”, el cual proviene de la palabra “caribe”⁶⁸⁹. El verdadero nombre de los indígenas caribes era “*callínago*” (vocablo que proviene de la palabra “*callína*” o “*karína*”) que era el nombre original de su lengua. De este vocablo derivaron las palabras “*galibana*”, que se convirtió a “*calípona*” y luego a “*garífuna*”⁶⁹⁰. Más correctamente, los garífunas se llaman a sí mismos en plural como “*garínagu*”⁶⁹¹. Francesca Gargallo, quien ha elaborado el trabajo más reciente sobre los garífunas, admite que el término “*garínagu*” no solo se refiere al colectivo étnico o a la lengua, sino también al sentido mismo de “nacionalidad garífuna”⁶⁹². En nuestro estudio, como se ha visto hasta ahora, hemos usado el término de “negros garífunas” debido a que es el más aceptado por la misma etnia en cuestión.

⁶⁸⁶ Traa Valarezo, Ximena, *Evaluación Social y Plan de Desarrollo de los Pueblos...* Op. cit., Pág. 2.

⁶⁸⁷ Ya a finales del siglo XIX, en 1897, el lingüista hondureño Alberto Membreño incluyó en su libro “*Hondureñismos*” un vocabulario de lengua garífuna y en él transcribió lo siguiente: “**Moreno.** Con este nombre es conocido el idioma que hablan los morenos [garífunas], á quienes también decimos caribes... y a sus reducciones se les llama caribales”. Cfr. Membreño, Alberto, *Hondureñismos. Vocabulario de los provincialismos hondureños*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 2ª edición, 1897, Pág. 193. (B-AECI).

⁶⁸⁸ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras...* Op. cit., Pág. 31.

⁶⁸⁹ González, Nancie, *La historia del pueblo Garífuna (Pasado y presente)*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 2ª edición, 1997, Pág. 12.

⁶⁹⁰ Véase: Suazo, Salvador, *De Saint Vincent a Roatán. Un resumen etnohistórico garífuna*, Tegucigalpa, Litografía López, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), CEDEC-SAMENWERKING-VASTENAKTIE, 1999?, 1ª edición, Pág. 14. (Edición bilingüe: español-garífuna) y; Rennard, Joseph, *Les Caraibes du Guadalupe: 1635-1656*, París, Histoire Coloniale, Vol. 1, 1929, Pág. 45. (B-AECI).

⁶⁹¹ Meléndez Uayújuru Savaranga, Armando Crisanto, *Adeija Sísira Geremun Aguburigu Garínagu: El enojo de las sonajas; palabras del ancestro*, Tegucigalpa, Graficentro Editores, Fondo de Información Garífuna, N° XII, Colección Bicentenario Garífuna, 1997, Pág. 15.

⁶⁹² Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 13.

B) Antecedentes de la presencia histórica de pueblos negros en Honduras: los negros esclavos, los negros ingleses o creoles y los miskitos.

En la actualidad, el pueblo garífuna es uno de los dos grupos de origen negro que existen en Honduras, junto con los negros de habla inglesa o creoles. Además, hay que agregar a los miskitos, que aunque en la historiografía tradicional han sido abordados como “indígenas”; lo cierto es que ellos, al igual que los garífunas, son el resultado de una mezcla entre negros fugitivos e indígenas sumos o tawahkas de la zona de La Mosquitia hondureña y nicaragüense.

En general, a lo largo de la historia hondureña, se puede expresar que la presencia de negros en Honduras ha sido permanente desde la conquista hasta el presente, aunque desde luego de forma minoritaria en comparación a los indígenas y mestizos. Utilizando la terminología de la antropóloga mexicana Luz María Montiel acerca de la “tercera raíz” para referirse a la herencia negra de los mexicanos de hoy en día, en el presente apartado expondremos la presencia de esa “tercera raíz” africana de la sociedad hondureña actual, la que como hemos visto ha tratado de ser “invisibilizada” por el Estado-nación hondureño en sus proyectos de conformación nacional. Para sintetizar, podríamos proponer como antecedentes los siguientes contingentes de negros en la historia hondureña: a) los negros esclavos; b) los negros ingleses o creoles; c) los miskitos. El origen histórico de los negros garífunas lo comentaremos en el siguiente apartado.

En primer lugar, la presencia de los primeros **negros esclavos** en Honduras se remonta al momento mismo de la conquista y colonización del territorio centroamericano, proceso que duró desde finales del siglo XV hasta mitad del siglo XVI. Como se sabe, los españoles, una vez que habían afianzado la conquista de los pueblos indígenas de América, se dieron a la tarea de organizar política y administrativamente los territorios usurpados, con lo que arrancó igualmente la explotación económica de las comarcas americanas, fundamentalmente a través del desarrollo de las economías mineras y agrícolas. En vista de la debacle demográfica

causada a los indígenas por las guerras de conquista, las enfermedades introducidas por los españoles, la reducción de la tasa de natalidad indígena, el mestizaje y el tráfico de indígenas como esclavos, los conquistadores europeos también tuvieron que recurrir a la importación de esclavos negros africanos para echar a andar la producción colonial⁶⁹³.

La institución de la esclavitud negra ya era conocida en España mucho antes de que llegaran a América; de hecho, ésta era una práctica que se remontaba a los tiempos de la Antigüedad griega y romana. William Phillips sostiene que la esclavitud fue una cosa habitual en España no solo desde la Antigüedad, sino que incluso fue constante durante la Edad Media, y precisamente, ante la experiencia ya adquirida desde siglos atrás, fue que los europeos pudieron desarrollar infaustamente el sistema esclavista una vez que se apropiaron de los territorios americanos⁶⁹⁴.

Por mucho tiempo, el tema de la introducción de los esclavos negros en América se marginó de las discusiones académicas que trataban el tema de la conquista de América, pues siempre imperó más la visión de explicar tal proceso como el choque entre los indígenas y los españoles⁶⁹⁵. No obstante, lo cierto es que los negros también fueron protagonistas desde el comienzo de este enfrentamiento, y no desde finales del siglo XVI, como otros autores han argumentado.

Los negros, por tanto, habían estado presentes en Europa desde la época romana, y desde el siglo IX, sino antes, los musulmanes llevaban negros a través del Sahara para venderlos en los puertos del Mediterráneo. En el siglo XV, los portugueses fueron los principales comerciantes de esclavos de Europa, de hecho, en 1480, la Corona portuguesa erigió una “*Casa dos Escravos*” en Lisboa para la administración

⁶⁹³ Sobre el impacto demográfico causado a las sociedades indígenas hondureñas por parte de la conquista y la ulterior reducción de la población, el trabajo más sobresaliente es: Newson, Linda, *El costo de la conquista*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 1992. De la misma autora es también: Newson, Linda, “La población indígena de Honduras bajo el régimen colonial”, En: *Revista Mesoamérica*, Cuaderno 9, Año 6, Junio 1985, Págs. 1-44.

⁶⁹⁴ Véase: Phillips, William, *Historia de la esclavitud en España*, Madrid, Editorial Playor, 1ª edición en español, 1990, Pág. 25-78.

⁶⁹⁵ Sobre este aspecto puede consultarse: Klein, Herbert, “The Establishment of African Slavery in Latin America in the 16th Century”, En: Klein, Herbert (Compilador), *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, Nueva York, Oxford University Press, Págs. 21-43.

de la trata. De 1490 a 1530, pasaron por esta casa lisboeta de 300 a 2,000 esclavos anuales. Aparte de Portugal, Sevilla era la ciudad donde existía mayor número de esclavos negros de toda Europa. Los compradores de esclavos en esa ciudad, al menos durante el periodo 1484-1489, eran básicamente del sector artesanal. Elementos determinantes del precio de los esclavos eran el sexo, la edad y la condición física⁶⁹⁶.

Con estos ensayos esclavistas, los españoles recurrieron en sus guerras de conquista en América a la utilización de esclavos, ya sea como sirvientes o como marinos, o inclusive en casos aislados como soldados. A los esclavos que habían nacido en la península ibérica se los denominó desde aquel tiempo como “negros ladinos”, con lo cual se pretendía dar a entender que éstos ya eran negros “cristianizados” e instruidos en las costumbres españolas. A los otros negros esclavos, es decir, a los que se importaba directamente desde África, se les llamó “negros bozales”.

De todas maneras, oficialmente, los primeros negros que se introdujeron en América lo hicieron a través de la primera instrucción real redactada a tal efecto, que era una Cédula Real del 16 de septiembre de 1501 que los reyes católicos remiten a Nicolás de Ovando, entonces Gobernador de La Española (lo que hoy es la República Dominicana). En la Cédula, se insiste que los negros que se introduzcan sean “ladinos”, nacidos en España y cristianizados⁶⁹⁷. No obstante, Carlos Deive sostiene que es muy probable que ya durante el segundo viaje de Cristóbal Colón, iniciado en 1493, hayan arribado algunos negros como servidores domésticos de algunos tripulantes de la misión⁶⁹⁸. Esta afirmación parece ser la más exacta, como se verá más adelante, pues existen evidencias que corroboran esta posición, por lo menos para el caso de Honduras.

⁶⁹⁶ Franco Silva, Alfonso, *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de La Edad Media*, Sevilla, 1979, Págs. 193-197.

⁶⁹⁷ Bosch, Juan, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe, frontera imperial*, Santo Domingo, Alfa y Omega, 5ª edición, 1986, Pág. 138.

⁶⁹⁸ Deive, Carlos, *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*, Santo Domingo, Museo del Hombre Dominicano (MHD), 1980, Págs. 18-20.

Lo cierto es que a partir de entonces, la esclavitud de mano de obra procedente de África quedó institucionalizada, y aún se acentuó a partir de 1542, cuando se redactaron las famosas “Leyes de Indias” auspiciadas por Fray Bartolomé de las Casas y que en esencia pretendían proteger al indígena al declararlo como “súbdito del rey”, es decir, se le consideraba -por lo menos oficialmente- con la misma categoría social de los súbditos peninsulares. En el caso hondureño, diferentes fuentes señalan que los primeros negros llegaron en la década del 30 del siglo XVI. Por ejemplo, Federico Lunardi, que fungió como Nuncio Apostólico del Vaticano en Honduras en los años 30 del siglo pasado, al respecto comenta que: “ *Con [Pedro de] Alvarado deben haber entrado algunos negros en Honduras, ya que en 1534 había llevado muchos a Perú*”⁶⁹⁹. Más adelante, sostiene que el primer negro del que se tiene certera noticia, “ *se llamaba **Marquillo**, criado de [Francisco de] Montejo, quien lo mandó a poner fuego a la fortaleza [maya] de Yamalá, porque era conocedor de la lengua de esos indios*”⁷⁰⁰. Esta noticia es importante, considerando que si el negro “Marquillo” ya conocía las lenguas indígenas, es de suponer que había acompañado a otros conquistadores por otras regiones, probablemente en Guatemala o incluso México.

Por su parte, el historiador español Luis Mariñas Otero también aduce el mismo dato de Lunardi, al apuntar que el primer negro llegado a Honduras era el aludido “Marquillo”⁷⁰¹. El historiador hondureño Medardo Mejía, en su extensa “*Historia de Honduras*”, del mismo modo agrega que el primer registro de un negro en Honduras es el del criado de Montejo⁷⁰², aunque añade que ya antes en 1526, los vecinos de la villa de Trujillo, enviaron una solicitud a la península ibérica “ *[...] pidiendo al rey de España, entre otras mercedes, licencia para pasar quinientos negros sin pagar derechos algunos a esta villa*”⁷⁰³.

⁶⁹⁹ Cfr. Lunardi, Federico, *Honduras Maya. Etnología y arqueología de Honduras*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, Biblioteca de la Sociedad de Antropología y Arqueología de Honduras y del Centro de Estudios Mayas, 1ª edición, 1948, Pág. 10.

⁷⁰⁰ *Ibíd.*, Pág. 11. Las negritas son nuestras.

⁷⁰¹ Véase: Mariñas Otero, Luis, *Honduras...* Op. cit., Págs. 39-40.

⁷⁰² Mejía, Medardo, *Historia de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Realidad Nacional, N° 8, Tomo 1, 1983, Pág. 185.

⁷⁰³ *Ibíd.*, Pág. 185.

El escritor garífuna Santos Centeno García sostiene que la presencia de negros en Centroamérica y el Caribe comenzó desde los famosos viajes de Colón, pues él los introdujo ya desde su tercer viaje en 1496. El mismo Colón había sido mercader de esclavos cuando trabajaba para la corona portuguesa⁷⁰⁴.

Sin embargo, a pesar de las referencias anteriores, nosotros encontramos otro dato que constata la temprana presencia de negros en Honduras, de hecho, este sería uno de los primeros registros de negros en América. En efecto, un riguroso estudio de la historiadora Consuelo Varela⁷⁰⁵ demuestra que en 1502, durante el cuarto y último viaje de Cristóbal Colón a América -el mismo en el que tocó tierra continental americana por vez primera en la Bahía de Trujillo, Honduras- uno de los tripulantes de la expedición traía un negro.

Varela comenta que el viaje estuvo compuesto por tres navíos: el “Santiago de Palos”, el “Gallego” y el “Vizcaíno”, así como una carabela, la “Capitana”, en la que se nombró como Capitán a Diego Tristán, quien fue el personaje que se asistió de un esclavo negro. Al respecto, Varela sostiene que: “*Algunos tripulantes se hicieron seguir con sus criados o enviaron algún servidor como... Diego Tristán que se hizo acompañar por su **esclavo negro Diego Álvarez***”⁷⁰⁶.

Por otra parte, los datos que aporta Varela sobre el esclavo Diego Álvarez son interesantes, pues además de venir como sirviente doméstico de su amo, también recibió sueldo y aún más, había sido contratado como grumete. Literalmente, la nota dice lo siguiente:

ÁLVAREZ, DIEGO: Esclavo de Diego Tristán.

⁷⁰⁴ Centeno García, Santos, *Historia del movimiento negro hondureño*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1997, Págs. 9 y 37.

⁷⁰⁵ Varela, Consuelo, “El rol del cuarto viaje colombino”, En: *Revista de Estudios Americanos*, Sevilla, Tomo XLII, 1985, Págs. 243 y ss. En este estudio, Varela, haciendo acopio de fuentes primarias obtenidas en el Archivo General de Simancas en España, especialmente las nóminas de pago y las listas de pasajeros del cuarto viaje de Colón, determinó el nombre, oficio y procedencia de la mayor parte de la tripulación del famoso cuarto viaje colombino a América en 1502, la cual estuvo compuesta por 139 hombres. La ubicación de la fuente en el Archivo de Simancas es la siguiente: Archivo General de Simancas (AGS), *Estado*, Legajos 1-2, Folios 152 y ss.

⁷⁰⁶ *Ibíd.*, Pág. 287. Las negritas son nuestras.

Debe tratarse de Diego el Negro, que iba como grumete en la “Capitana” y recibió en el pago adelantado el 16 de marzo de 1502 4,000 mrs. [maravedíes] y en la segunda carta-nómina 15,133 mrs⁷⁰⁷.

Lo cierto es que la expedición de Colón desembarcó en Honduras el 30 de julio de 1502 en la isla de Guanaja, hoy en día parte del departamento insular de las Islas de la Bahía; tras entrar en contacto en la isla con un grupo de indígenas, posiblemente mayas, pasó unos días en el lugar y luego prosiguió con rumbo sur hasta topar el 14 de agosto de ese año con el sitio al que denominaron Punta Caxinas, que cierra al norte la bahía de Trujillo. Ahí, en esa misma fecha, Colón desembarcó su tripulación y el capellán ofició la primera misa celebrada en tierra continental americana, en la cual sin duda participó el esclavo negro Diego Álvarez⁷⁰⁸.

En todo caso, la entrada de negros esclavos a Honduras se incrementó a fines de los años 30 y sobre todo desde los años 40 del siglo XVI, una vez que se había consumado la conquista del territorio hondureño. En ese sentido, Mariñas Otero advierte que para 1545, cuando apenas habían transcurrido veinte años desde iniciada la conquista, la afluencia de negros era ya de relativa consideración; a tal efecto, cita una carta enviada por el licenciado Alonso Maldonado al rey en la que le dice: “*Las minas de Ulancho an afloxado algo pero todavía se saca mucha cantidad de oro. Ay mucha cantidad de negros ya en ellas que serán hasta mil e quinientos...*”⁷⁰⁹.

Justamente, la mayor cantidad de negros que llegaron a Honduras fueron destinados a laborar en la explotación minera, la que atravesó por dos etapas, primero la extracción del oro de aluvión de los ríos que atraviesan el extenso departamento de Olancho y que desembocan en el Mar Caribe, que se realizó intensivamente entre 1530 y 1580 aproximadamente, y la segunda etapa de la

⁷⁰⁷ Ibíd., Pág. 249.

⁷⁰⁸ D’ Ans, André Marcel, *Honduras. Difícil emergencia de una nación...* Op. cit., Pág. 14.

⁷⁰⁹ Mariñas Otero, Luis, *Honduras...* Op. cit., Pág. 40.

explotación de minerales de plata del Real de Minas de San Miguel de Tegucigalpa, que se realizó de forma intermitente desde 1580 hasta comienzos del siglo XIX⁷¹⁰.

De esta forma, Honduras fue, de todas las Provincias que formaban parte de la Capitanía General de Guatemala, la que se especializó en la explotación minera, en razón de lo cual fue la que recibió la mayor cantidad de esclavos negros. La cuantificación de los mismos ha sido difícil debido a que -tal como asevera Leiva Vivas- las autoridades españolas siempre recurrieron al contrabando de esclavos, pero sí se mantuvo activamente un comercio de esclavos de manera permanente.

Como es conocido, la mayor cantidad de esclavos negros, en el caso latinoamericano, se dirigió a tres destinos importantes: Las islas del Caribe, especialmente Cuba y República Dominicana; Brasil y la zona minera del Virreinato del Perú. Hubo también considerable cantidad de negros en el Virreinato de la Nueva Granada (Colombia) y la Capitanía General de Venezuela. En el caso centroamericano, fueron asignados sobre todo a Honduras, Guatemala y en menor medida Nicaragua y Costa Rica⁷¹¹.

Centroamérica, a diferencia del Caribe o Brasil, no tuvo una necesidad tan extrema de importar esclavos negros, porque la mano de obra indígena siempre fue relativamente abundante, pese a los despoblamientos que provocaron los españoles. Se compró esclavos negros debido a que las Leyes Nuevas habían exigido la libertad del indígena y porque era prohibido usarlos como mano de obra en las minas -lo que siempre se incumplió-. De este modo, una “Carta de Relación” hecha al rey de España desde Trujillo, el 24 de agosto de 1590 por Francisco Valverde sobre las minas existentes en Honduras, daba cuenta que para ese año se importaron 2,000 negros para laborar en las minas del altiplano central de la Provincia, a los que se sumaron 2,000 más poco tiempo después. Así, Leiva Vivas

⁷¹⁰ El estudio más importante y documentado sobre la esclavitud negra en Honduras y su explotación en los minerales hondureños es: Leiva Vivas, Rafael, *Tráfico de esclavos negros a Honduras...* Op. cit., especialmente los capítulos V y VI.

⁷¹¹ Martínez Montiel, Luz María, *Negros en América...* Op. cit., Págs. 170-173.

establece que hacia finales del siglo XVI, ya existían poco más de 4,000 negros en Honduras, una cantidad nada desdeñable para ese entonces⁷¹².

Esta situación permitió que en el año de 1599 se firmara un “asiento” entre la Corona española y el portugués Pedro Gómez Reinel para que éste último trajese a Trujillo la cantidad de 200 negros cada año⁷¹³.

La actividad minera en Honduras continuó creciendo en el siglo XVII, lo que posibilitó el arribo de más contingentes de esclavos negros, en razón de lo cual, a mediados de ese siglo, cuando se originó el primer declinamiento de la producción minera, las autoridades españolas de la Provincia de Honduras, ante el evidente aumento de la población negra, se empezaron a expresar en términos alarmantes; en 1624 por ejemplo, el Ayuntamiento de Trujillo se negó a desembarcar a 394 negros por estar “*la tierra llena de negros*”⁷¹⁴.

También, fue desde el siglo XVII cuando los negros empezaron a ser utilizados en otras labores diferentes a la minería, como el trabajo doméstico, pues para entonces varias familias españolas y criollas habían amasado fortunas con el auge de la plata; además, muchos negros pasaron a trabajar en las actividades agrícolas, principalmente en ingenios azucareros, así como en la ganadería. Estas actividades agropecuarias sirvieron como rubros destinados a abastecer a las minas de granos básicos, carne, sebos para elaborar velas y cueros⁷¹⁵.

Esta mayor diversificación que fue adquiriendo la mano de obra esclava en Honduras provocó un alza en los precios de los mismos en el siglo XVII⁷¹⁶. En general, como afirma Melida Velásquez, se desconoce la cifra exacta de esclavos

⁷¹² Leiva Vivas, Rafael, *Tráfico de esclavos negros...* Op. cit., Págs. 110-113.

⁷¹³ Velásquez, Melida, “El comercio de esclavos en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, siglos XVI al XVIII”, En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, N° 42, Diciembre del 2001, Págs. 199-222.

⁷¹⁴ Leiva Vivas, Rafael, *Tráfico de esclavos negros...* Op. cit., Pág. 119.

⁷¹⁵ *Ibíd.*, Pág. 117.

⁷¹⁶ Los precios oscilaban “ [...] en 150, 165, 200, 240, 312, 330, 350, 400, 415, 450 y 500 pesos cada uno. Las negras se vendían en 400, 450, 475 y 500 pesos cada una. Los mulatos en 165, 325, 350 y las mulatas en 250, 460 y 500 pesos. Los precios variaban notablemente entre los negros y los mulatos porque la fuerza de trabajo del negro era considerada mayor, pero las negras valían más porque tenían capacidad de engendrar hijos y con esto el dueño multiplicaba las ganancias”. *Ibíd.*, Pág. 117.

negros arribados a Honduras; según algunas cifras, hacia 1640, había en las colonias españolas en América 326,000 esclavos, de los cuales México tenía unos 80,000; Centroamérica unos 20,000; Colombia 44,000; Venezuela 12,000; la región andina 147,000 y las Antillas 16,000⁷¹⁷.

Posteriormente, en el siglo XVIII, con el auge económico de las Reformas Borbónicas, la región del Caribe, -así como el Brasil portugués-, se convirtieron en el principal destino de la llegada de esclavos negros, lo que a la postre las transformó en las zonas de mayor concentración de población negra de Latinoamérica.

En 1976, Riisman del y Levitt calcularon que durante el periodo colonial se importaron unos 21,000 esclavos negros a la Capitanía General de Guatemala⁷¹⁸. Más recientemente, hay referencias que afirman que durante los tres siglos de colonización española llegaron a Centroamérica unos 22,000 negros, la mayoría de los cuales fueron consignados a Honduras, lo que relativamente coincide con la cantidad precedente⁷¹⁹.

En términos generales, las cifras sobre el total de negros importados en Hispanoamérica durante el periodo colonial no son concluyentes. Henry Kamen, en un ensayo ya clásico, calcula que pudieron ser 2,750,000, pero igual señala que dada la intensidad del contrabando, es probable que la cifra sea mucho más apenas elevada⁷²⁰. Herbert Klein calculó que en el tiempo que duró el mercado esclavista, se introdujeron en América entre 10,000,000 y 15,000,000 de africanos⁷²¹. De hecho, esta última cifra de 15,000,000 es quizá de las que más han sido aceptadas sobre el número de negros introducidos en América durante toda la colonia, como

⁷¹⁷ Velásquez, Melida, “El comercio de esclavos”... Op. cit., Pág. 201.

⁷¹⁸ Riisman del, John N., y Levitt, James, “Algunos aspectos cuantitativos de la esclavitud en Costa Rica”, En: *Revista del Pensamiento Centroamericano*, Managua, Número 152, Julio - Septiembre de 1976, Págs. 101 y ss.

⁷¹⁹ Velásquez, Melida, “El comercio de esclavos”... Op. cit., Pág. 202.

⁷²⁰ Kamen, Henry, “El negro en Hispanoamérica (1500-1700)”, En: *Revista Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Tomo XXVIII, 1971, Págs. 121-137.

⁷²¹ Klein, Herbert, “The Establishment of African Slavery”... Op. cit., Pág. 21.

proponen Marvin Harris y Charles Wagley. Según ellos, unos 10,000,000 correspondieron a Latinoamérica y los otros 5,000,000 a los Estados Unidos⁷²².

También, la abundante presencia de población africana en América, así como el maltrato recibido por parte de los amos españoles, provocó desde los inicios mismos de la trata esclavista que ellos se rebelaran; una de las opciones más persistentes fue la huida a los montes y selvas y la posterior resistencia armada contra los esclavistas blancos. Los negros fugitivos, que fueron denominados como “cimarrones”, fundaron en muchos casos dominios independientes y establecieron sus propios pueblos, generalmente bien organizados y defendidos⁷²³.

Este aspecto es interesante, porque como se verá más adelante, los negros garífunas fueron una especie de sociedad “cimarrona” en el sentido que nunca fueron esclavizados por los europeos; esta es una de las características distintivas y singulares de los garífunas en comparación a los demás negros de Latinoamérica, lo que alimentó desde siempre su memoria colectiva.

La palabra “cimarrón”, se refería originalmente en el siglo XVI al ganado doméstico que se había escapado a las montañas en la isla La Española; poco después, se usó para designar a los indígenas que se escapaban de los dominios españoles y ya para 1530, se empezó a utilizar principalmente para nombrar a los negros fugitivos. Con el tiempo, el término adquirió connotaciones de personas con “fiereza” e “inquebrantables”⁷²⁴.

De todas formas, muchos negros en Centroamérica fueron apropiándose de la fama de ser “aguerridos”, por lo cual algunos fueron usados como soldados, no solamente los negros “libertos” sino que incluso algunos esclavos, quienes defendieron sobre

⁷²² Harris, Marvin y Wagley, Charles, *Minorities in the New World*, Nueva York, Columbia University Press, 1964, Págs. 88 y 120.

⁷²³ Sobre este asunto, dos de los trabajos más importantes son por ejemplo: Guillot, Carlos Federico, *Negros rebeldes y negros cimarrones*, Montevideo, Fariña Editores, 1961 y; Price, Richard (Compilador), *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México DF, Siglo XXI Editores, Colección América Nuestra, Serie América Colonizada, 1ª edición en español, 1981. Las comunidades organizadas por los negros fueron llamadas como “Quilombos” en Brasil y “Palenques” en Centroamérica, México y el Caribe. También, en estas zonas se les llamó como “Mocambos” o “Cumbes”.

⁷²⁴ Guillot, Carlos Federico, *Negros rebeldes...* Op. cit., Pág. 38.

todo algunas zonas de las incursiones que hacían los piratas ingleses y franceses a las costas hondureñas. Así lo afirma por ejemplo Manuel Rubio Sánchez, quien expresa que Trujillo fue una ciudad que fue defendida tanto por españoles como por negros de las invasiones filibusteras⁷²⁵. Por su parte, en 1579, en la famosa incursión del pirata Francis Drake a Centroamérica, se formó una milicia de negros y mulatos procedentes de El Salvador y Honduras para defender el Golfo de Fonseca. Ese mismo sitio fue defendido de otras incursiones ulteriores -una de ellas en mayo de 1615- por Juan García Serrano, quien acudió al lugar con 300 indios flecheros, 130 españoles y 150 negros, mulatos y mestizos, los que acamparon en la Isla del Tigre⁷²⁶.

Finalmente, una opinión generalizada en la historiografía hondureña es que de aquellos negros esclavos que habitaron la Honduras colonial, hoy en día queda nada más el recuerdo, pues desde el siglo XVII, la enorme mayoría se mezcló con los blancos e indígenas, dando paso a la aparición de una serie de “castas”⁷²⁷ que a la postre convirtieron a Honduras en uno de los países más “mestizos” del continente⁷²⁸.

Luis Mariñas Otero asevera que la mayor parte de los negros esclavos de Honduras se diluyeron mediante el mestizaje con indígenas y blancos, de tal forma que se fueron “ladinizando” y hoy en día sus descendientes no se diferencian de los demás

⁷²⁵ Rubio Sánchez, Manuel, *Historia del Puerto de Trujillo*, Tegucigalpa, Talleres Tipo-litográficos López, Banco Central de Honduras (BCH), 1975, Volumen III, Pág. 475.

⁷²⁶ Cfr. Escalante Arce, Pedro Antonio, “Apuntes sobre la presencia africana en la historia salvadoreña”, En: Rodríguez, Emilio Jorge (Coordinador), *Religiones afroamericanas*, La Habana?, Centro de Estudios del Caribe-Casa de las Américas- Colecciones CPI, 1996, Pág. 89.

⁷²⁷ Por “**castas**” se ha entendido en Latinoamérica al resultado de los mestizajes entre los europeos españoles, los indígenas y los negros. Las más reconocidas han sido los “mestizos”, producto de la unión entre españoles e indígenas; el “mulato”, de la unión de españoles con negros y el “zambo”, de la unión entre indígenas y negros. El Museo de América de Madrid cuenta con una serie de cuadros pintados por Joaquín Magón denominada “*Cualidades que de la mezcla de españoles, negros e indios proceden en la América*” y que de acuerdo a la numeración dio las castas siguientes: español con india: mestizo; español con mestiza: castizo; español y castiza: torna a español; español y negra: mulato; español y mulata: morisco; morisco y española: albino; albino y española: torna atrás; mulato e india: calpamulato; calpamulato e india: jíbaro; negro e india: lobo; lobo e india: cambujo; indio y cambuja: sambahigo; mulato y mestiza: cuarterón; cuarterón y mestiza: coyote; coyote y morisca: albarazado; albarazado y salta atrás: tente en el aire. Para una revisión más detallada del tema del mestizaje y las castas, puede consultarse: Pérez de Barradas, José, *Los mestizos de América*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral Nº 1610, 1976, Págs. 203-212.

⁷²⁸ Acerca de este punto es importante consultar: Barahona, Marvin, *Evolución histórica de la identidad nacional...* Op. cit., Págs. 166-192.

campesinos mestizos; no obstante, ciertamente aún se puede percibir la impronta del fenotipo negro o mulato en muchas comunidades cercanas a las costas o incluso del interior del país; así, según él, en estas “*regiones del país* [el negro esclavo] *ha dejado profunda huella étnica, principalmente en los departamentos de Colón, Atlántida y Yoro*”⁷²⁹.

Por su parte, el escritor Santos Centeno García revela que la organización “Africanos en América”, con sede en Washington, publicó un informe en el que mencionan que están interesados en estudiar a los “negros perdidos”⁷³⁰ de Honduras. Según este documento, ciertos moradores del Valle de Comayagua, especialmente en La Paz, las regiones centrales de Yoro, la ciudad de Olanchito, el norte del departamento de Olanchito, algunas regiones del departamento de Valle y Cortés, tienen descendientes de los negros esclavos⁷³¹.

De hecho, hay algunas comunidades del interior de la república en donde se detecta que la mayoría de los pobladores tienen una fuerte herencia negra procedente del periodo colonial, como el municipio de Cane en La Paz; los pueblos de Sulaco y Olanchito en el departamento de Yoro; Orica y San Ignacio en Francisco Morazán; Manto y Salamá en Olanchito, así como San Marcos en Santa Bárbara, un departamento que se considera como el “más blanco” de Honduras⁷³². En fin, como menciona Rodolfo Pastor Fasquelle, estos negros esclavos y sus descendientes “*[...] fueron más bien absorbidos por la población mestiza de Honduras*”⁷³³.

En resumen, los negros esclavos estuvieron presentes en Honduras desde comienzos del proceso de la llegada y conquista de los españoles; fundamentalmente, trabajaron en la minería y en labores agrícolas, así como en los servicios domésticos. Su cuantificación es insegura, pues el contrabando y la ulterior mezcla racial con indígenas y españoles dificultaban los registros. No obstante, hoy

⁷²⁹ Mariñas Otero, Luis, *Honduras...* Op. cit., Pág. 41.

⁷³⁰ Se da el nombre de “**negros perdidos**” a aquellos descendientes de los cruzamientos de los negros esclavos con indígenas y blancos y que con el tiempo se “ladinizaron”.

⁷³¹ Centeno García, Santos, *Historia del movimiento negro hondureño...* Op. cit., Pág. 27.

⁷³² Lunardi, Federico, *Honduras maya...* Op. cit., Págs. 15-16.

⁷³³ Véase: Pastor Fasquelle, Rodolfo, *Historia de Centroamérica*, México DF, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos (CEH), 1ª edición, 1988, Pág. 122.

en día, no solo las regiones litorales muestran la presencia de antepasados negros, sino incluso algunas comarcas del interior, sobre todo las ubicadas en torno a los sitios en donde hubo minas o lavaderos de oro.

En segundo lugar, el otro grupo de negros que habita en Honduras en la actualidad son los **“negros ingleses o creoles”**. Esta es quizás la etnia más desatendida en los estudios académicos hondureños, pues a diferencia de los garífunas, de los que abundan investigaciones y ensayos, sobre los negros ingleses apenas existen referencias -por lo menos no encontramos trabajos- que relaten su evolución histórica en el país.

Los negros creoles están concentrados principalmente en las Islas de la Bahía, especialmente en las islas de Roatán y Guanaja y en algunas ciudades hondureñas del litoral Atlántico como Puerto Cortés, Tela y La Ceiba. Últimamente, algunos han emigrado a las principales ciudades como Tegucigalpa, San Pedro Sula y otros centros urbanos del interior⁷³⁴. Al igual que los garífunas, muchos trabajan como marineros y también han emigrado a Estados Unidos o Gran Caimán, isla con la cual existen fuertes relaciones comerciales y culturales⁷³⁵.

Desde el periodo colonial, los ingleses mantuvieron una disputa con los españoles por controlar el Mar Caribe, de tal forma que lograron apoderarse de muchas posesiones españolas, entre ellas las Islas de la Bahía. Ya desde el siglo XVIII, los ingleses lograron mantener algunos asentamientos en las Islas de la Bahía, La Mosquitia hondureña y en Río Tinto en los cuales mantuvieron negros esclavos⁷³⁶. Los poblados más importantes eran los de las islas, debido a la natural defensa de la tierra insular, sin embargo, las continuas disputas con los españoles, que siempre consideraron el territorio como parte de la soberanía de la Provincia de Honduras, provocó inestabilidad en el poblamiento de las islas, las cuales fueron despobladas y

⁷³⁴ Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), *Apuntes sobre los pueblos autóctonos de Honduras*, Tegucigalpa, Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH)-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Serie Biodiversidad y Cultura, Cuaderno N° 1, 1993, Pág. 30.

⁷³⁵ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Mapecto institucional de las Organizaciones Afrodescendientes de Honduras*, La Ceiba, ODECO, 2002, Pág.11.

⁷³⁶ Warantz, Elissa, “The Bay Island English of Honduras”, En: Holm, John (Editor), *Central American English*, Heidelberg, Julios Gross, 1983, Págs. 71-94.

repobladas repetidamente entre los siglos XVIII y XIX. Young menciona durante su estadía en la región de La Mosquitia, entre 1839 y 1841 que encontró familias de ingleses blancos y de negros provenientes de Gran Caimán (que habían sido colonizadas por los británicos desde 1670) que vivían en Roatán⁷³⁷. Asimismo, Mariñas Otero apunta que si bien existían negros creoles en las Islas de la Bahía desde el siglo XVIII, el núcleo principal de los pobladores actuales se conformó a partir de 1836, cuando “*llegaron algunos ingleses y bastantes negros de otras colonias del Caribe, principalmente de Jamaica y Gran Caimán*”⁷³⁸. Medardo Mejía añade que dos años después, en 1838, un número importante de negros “*libertos procedentes de la isla de Gran Caimán y protegidos por Mac Donald, el superintendente beliceño, se establecieron en las Islas de la Bahía, no obstante las protestas del Comandante hondureño Loustalet*”⁷³⁹.

Poco después, en 1850, el Comodoro R.C. Mitchel de la Marina Real Británica informaba que la población de Roatán era de 5,000 a 6,000 personas, la mayoría conformada por negros que laboraban para los ingleses⁷⁴⁰.

Con el tiempo, los negros llevados por ellos fueron aprendiendo las costumbres y el lenguaje de los ingleses, el cual lograron conservar hasta el día de hoy. Al igual que los ciudadanos blancos, los negros por mucho tiempo no se consideraron como hondureños. Aunque las Islas de la Bahía fueron eventualmente reconocidas como territorio hondureño por parte de los ingleses en 1861, por medio del Tratado “Wike-Cruz”, todavía en 1904 la gente continuaba pensando que eran posesión inglesa⁷⁴¹. Aún en los años 30, durante la dictadura del general Carías, muchos isleños negaban ser de nacionalidad hondureña, y continuaban aferrados a sus tradiciones

⁷³⁷ Young, Thomas, *Narrative of a Residence on the Mosquito Shore, During the Years 1839,1840,1841*, Londres, Smith Elder and Co., 1842, Pág. 150.

⁷³⁸ Mariñas Otero, Luis, *Honduras...* Op. cit., Pág. 47.

⁷³⁹ Mejía, Medardo, *Historia de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Realidad Nacional, N° 23, Tomo 5, 1ª edición, 1989, Págs. 328-329.

⁷⁴⁰ Evans, David, “Cambio cultural reciente en Roatán, Honduras”, En: *Revista Yaxkín*, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAIH), Tegucigalpa, Volumen III, Número 2, Diciembre de 1979, Pág. 121.

⁷⁴¹ Rose, Richard, *Utila: Past and Present*, Nueva York, Danseville, 1904, Pág. 15.

inglesas, practicando la religión protestante y hablando solamente la lengua inglesa⁷⁴².

Posteriormente, entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, cuando se desarrolló la economía bananera en la costa norte hondureña, las compañías transnacionales como la *Vaccaro Brothers Company* y la *United Fruit Company* contrataron también una buena cantidad de negros de habla inglesa provenientes de varias islas caribeñas como Jamaica, Caimán, Trinidad Tobago y otras, lo que representó la llegada de un segundo contingente de negros creoles a Honduras⁷⁴³.

En los inicios de la industria bananera, las selvas de las tierras costeras del Caribe hondureño eran tan insalubres e inhóspitas, que con excepción de pocos finqueros y obreros hondureños, pocos centroamericanos estaban dispuestos a ir a trabajar en ellas, “ [...] *por tanto, las compañías fruteras introdujeron grandes cantidades de negros antillanos, que eran más inmunes a las fiebres tropicales y más ansiosos por nuevas oportunidades de trabajo*”⁷⁴⁴. De este modo, al igual que ocurrió en la colonia, que se trajo esclavos negros para sustituir la mano de obra indígena, con el desarrollo de la industria bananera, también se importó negros ingleses para satisfacer la demanda de trabajo en los cultivos de las compañías transnacionales afincadas en el Caribe hondureño.

Un investigador ya clásico sobre la historia de las compañías bananeras en Centroamérica, caracterizaba a los negros creoles del siguiente modo: “ *Los inmigrantes de las Antillas Occidentales en Centro América son de fuerte contextura física, dispuestos a trabajar en áreas húmedas y calientes durante todo tipo de clima. Son campesinos difícilmente alfabetizados de una simplicidad similar a la de un niño, capaces de adaptarse a su medio ambiente externo, a la vez preservan muchas de sus costumbres dentro de su propio grupo. Secciones de las grandes comunidades bananeras han llegado a constituirse en pequeñas villas jamaquinas*

⁷⁴² Houlson, Jane Harvey, *Blue Blaze*, Nueva York, Bobbs-Merril, 1934, Pág. 68 y ss.

⁷⁴³ Cardoso, Ciro F., “América Central: La era liberal, 1870-1930”, En: Bethell, Leslie (Editor), *Historia de América Latina: México, América Central y el Caribe, 1870-1930*, Barcelona, Editorial Crítica, Volumen N° 9, The Cambridge History of Latin America, 1ª edición en rústica, 2000, Pág. 197.

⁷⁴⁴ Argueta, Mario, *Historia de los sin historia...* Op. cit., Pág. 57.

*transplantadas en las que muchas formas folclóricas prevalecen y las viejas costumbres aún perduran*⁷⁴⁵.

El historiador hondureño Antonio Canelas Díaz, uno de los pocos investigadores que se han interesado por escudriñar la presencia de negros creoles en el país, apunta que por el año de 1870, se organizó en la ciudad de La Ceiba -el punto donde emergió la producción bananera en gran escala en Honduras-, una empresa llamada “*New Orleans and Bay Island Company*”, cuyos ejecutivos importaron los primeros negros creoles contratados por las fruterías, dado que era una mano de obra “ [...] *mejor calificada que la hondureña*”⁷⁴⁶ en el cultivo bananero, ya que habían trabajado previamente en sus respectivas naciones en ese mismo sector.

De hecho, fue muy usual que las compañías bananeras contrataran negros creoles para laborar en sus campos agrícolas en los demás países del área, como Costa Rica y Panamá⁷⁴⁷. En este último país, fueron de hecho -junto con los chinos- la principal mano de obra desde las obras de construcción del ferrocarril interoceánico y luego en la del famoso canal que atraviesa el territorio⁷⁴⁸. Francisco Lizcano advierte que hoy en día, con unas 800,000 personas, los negros y mulatos conforman aproximadamente el 40% del total de la población panameña⁷⁴⁹.

Es difícil determinar el número de negros importados por las compañías bananeras, pues ya se ha mencionado que carecemos de estudios monográficos sobre esta población, empero, hay datos que indican que para 1914, la *United Fruit Company* había asegurado por medio de contrata la introducción de 2,400 negros creoles, a los que se agregaron otros 1,000 en los siguientes 6 años. Según Pablo

⁷⁴⁵ Kepner Jr., Charles David, *Social Aspects of the Banana Industry*, Nueva York, AMS Press, 1967, Pág. 158.

⁷⁴⁶ Canelas Díaz, Antonio, *La Ceiba, sus raíces y su historia (1810-1940)*, La Ceiba, Imprenta Renacimiento, 2ª edición, 1999, Pág. 65.

⁷⁴⁷ Véase: Meléndez, Carlos y Duncan, Quince, *El negro en Costa Rica*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1981.

⁷⁴⁸ Amaya, Jorge Alberto, *Los chinos de Ultramar en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición, 2002, Págs. 48-50.

⁷⁴⁹ Lizcano, Francisco, “La población negra en el istmo centroamericano”, En: Martínez Montiel, Luz María (Coordinadora), *Presencia africana en Centroamérica*, México DF, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1ª edición, 1993, Pág. 33-34.

Yankelevich, hacia 1922, podían estar presentes en Honduras entre 3,400 y 5,000 negros creoles, aunque la cifra sin duda pudo haber sido mucho mayor⁷⁵⁰.

El Barrio Inglés, cuenta Canelas Díaz, llegó a ser entre 1900 y 1954 el de mayor movimiento comercial, pues contó con la mayor cantidad de tiendas, pulperías, bares, billares y hoteles debido a que la línea del tren atravesaba por la calle principal, la que justamente terminaba en el muelle. Por la calle de la línea, pululaban los marineros, los obreros de las compañías bananeras, prostitutas y todas aquellas personas que ansiaban obtener riquezas mediante el “oro verde” del banano. Esa prosperidad propició que el Barrio Inglés tuviera una época dorada y muchas familias creoles alcanzaron cierta fortuna. Así, el barrio llegó a tener tres logias masónicas: la más famosa fue la Logia “Samaritana”, fundada por Hemington Jenet; la Logia “Fellow Men”, dirigida por John Brooks y la Logia femenina “Household of Ruth”, organizada por las señoras Felipa Bodden y Dada Green. También, el suburbio llegó a tener uno de los más famosos centros sociales de la ciudad, el “Jenet's Hall”. Luego, en 1951, se terminó de construir la Iglesia Metodista en la Avenida San Isidro de la ciudad, donde se congregaron las familias creoles y sus hijos de segunda y tercera generación nacidos en Honduras.

Con el tiempo, los negros creoles, que en principio venían con la ilusión de hacer patrimonios para luego volver a sus naciones, se fueron quedando en Honduras y evidentemente fueron adquiriendo algunas costumbres hondureñas, pero en esencia, muchas manifestaciones que trajeron de sus tierras, como la religión, la música, tradiciones y en muchos casos el idioma, aún se conservan y eso los hace constituir por tanto una etnia diferenciada del resto de la población hondureña, empero, naturalmente hoy en día se sienten ya hondureños. Muchos, ante el declinamiento de la producción bananera y el surgimiento de otros rubros productivos, fueron emigrando desde los años 50 a los Estados Unidos o se enrolaron como marinos en las flotas comerciales que faenan por todo el Caribe⁷⁵¹.

⁷⁵⁰ Yankelevich, Pablo, *Honduras: textos de su historia*, México DF, Editorial Patria, Textos de Historia de Centroamérica y el Caribe, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora – Universidad de Guadalajara, 1ª edición, 1990, Pág. 566.

⁷⁵¹ *Ibíd.*, Pág. 72.

En la actualidad, se estima que el número de negros ingleses o creoles es de alrededor de 32,000 personas, aunque al igual que en el caso de los garífunas, es difícil determinar el número exacto de los negros de habla inglesa entretanto no se presenten los resultados definitivos del Censo Nacional del 2001⁷⁵².

Como se ha visto entonces, en Honduras los negros creoles o ingleses son un grupo cuyo origen se formó a través de dos vías: la primera, con el arribo de los negros que fueron traídos por los ingleses principalmente de Gran Caimán y Jamaica a las Islas de la Bahía entre los siglos XVIII y XIX. Ese grupo tomó como núcleo el departamento insular, especialmente la isla de Roatán. A fines del siglo XIX y en los primeros años del XX, arribó el segundo contingente de negros creoles, importados por las compañías bananeras para laborar en las fincas, en los muelles y en las obras de construcción de los ferrocarriles; éstos se radicaron fundamentalmente en las ciudades portuarias de Puerto Cortés, Tela y La Ceiba, donde aún residen muchos descendientes. Al presente, la organización que defiende sus derechos se denomina “Asociación de Trabajadores y Profesionales de las Islas de la Bahía” (NABLIPA), fundada en 1992 y que cuenta con una membresía de 8,000 personas⁷⁵³.

Finalmente, la falta de estudios sistemáticos sobre este pueblo nos deja algunas interrogantes sin elucidar; por ejemplo: El racismo y discriminación que sufrieron por parte del gobierno hondureño, por los intelectuales y por los obreros hondureños, ¿También afectó a los negros garífunas?; ¿Cuántos negros creoles fueron introducidos a Honduras por las empresas bananeras?; ¿Hasta qué punto se integraron en la cultura nacional?; ¿Cuáles son las manifestaciones culturales que más se lograron preservar?; ¿Cómo fueron sus relaciones con los negros garífunas?. Solamente estudios analíticos e interdisciplinarios pueden ofrecernos las respuestas.

⁷⁵² Véase: Traa Valarezo, Ximena, *Evaluación Social y Plan de Desarrollo de los Pueblos Autóctonos...* Op. cit., Pág. 2.

⁷⁵³ Caribbean Central American Research Council (CCARC), *Organizaciones indígenas y negras en Centroamérica: metodología e inventario*, S/N, CCARC, 2002, Pág. 60.

En tercer lugar, hay que añadir que un tercer grupo se originó de la presencia de los negros en Honduras, nos referimos a los **miskitos**, que aunque son el resultado de la mezcla entre negros e indígenas (de hecho, por mucho tiempo se les denominó también como “zambos”), han sido más bien considerados en la literatura académica del siglo XX como “indígenas”⁷⁵⁴.

Los miskitos son uno de los grupos étnicos centroamericanos que debido al proceso de conformación de los Estados nacionales iniciado en 1839 en la región tras la disolución de la República Federal de Centroamérica, sufrieron el fraccionamiento de sus territorios ancestrales y quedaron divididos entre Honduras y Nicaragua, en la zona conocida como costa de La Mosquitia. Esa escisión ha provocado inacabables conflictos étnicos en la comarca, especialmente en los asentamientos ubicados en Nicaragua, puesto que los miskitos de ese país siempre han objetado la imposición del Estado-nación nicaragüense, tanto en el largo gobierno de José Santos Zelaya, como en la dictadura dinástica de los Somoza y también con el régimen revolucionario de los sandinistas⁷⁵⁵. En todo caso, históricamente, los miskitos de ambos países, aunque han reconocido las soberanías de cada país, también han conservado una conciencia de unidad y sienten que forman una “nación” frente a los “españoles” como llaman a los mestizos y blancos de Honduras y Nicaragua.

La región de Honduras conocida como La Mosquitia está ubicada en el departamento de Gracias a Dios y su extensión territorial es de 16,630 kilómetros cuadrados. Geográficamente, las comunidades miskitas se encuentran concentradas en la Laguna de Caratasca, así como en las sabanas del interior y en las riberas de los ríos como el Patuca, Coco, Mocerón y Plátano. La población total del departamento es de 56,675 habitantes, teniendo por tanto una densidad poblacional muy baja, de apenas 3 personas por kilómetro cuadrado; además de los miskitos, también viven en el departamento negros garífunas, indígenas pech y sumo-

⁷⁵⁴ Tal vez, dos de los estudios más importantes sobre los miskitos, son: Conzemius, Eduard, *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumos de Honduras y Nicaragua*, San José de Costa Rica, Libro Libre, 1ª edición en español, 1984 y Helms, Mary, *Asang: Adaptations to Culture Contact in a Miskito Community*, Gainesville Florida, University Florida Press, 1971.

⁷⁵⁵ Sobre este aspecto se puede examinar: Vilas, Carlos M., *State, Class and Ethnicity in Nicaragua*, Boulder, Lynne Rienner, 1989.

tawahkas y también mestizos⁷⁵⁶. Se estima que la población miskita actual es de unos 40,000 habitantes⁷⁵⁷, distribuidos en 84 comunidades⁷⁵⁸. Hay que subrayar que la población miskita nicaragüense es considerablemente mayor que la hondureña, pues para 1996 se calculaba en 70,900 habitantes⁷⁵⁹.

El origen de los miskitos, como grupo étnico, se remonta al siglo XVII como resultado de una mezcla entre indígenas sumos o tawahkas con negros que habían naufragado en la costa oriental de Honduras en 1641; a esa mezcla se agregó más tarde algún aporte europeo, especialmente inglés, aunque evidentemente muy reducido.

Medardo Mejía expone que esos negros náufragos procedían de las costas de Guinea y eran llevados a Brasil por el capitán portugués Lorenzo González. En alta mar, se sublevaron y se hicieron dueños de la nave después de haber dado muerte a los blancos; como no pudieron controlar el barco, encallaron frente al Cabo de Gracias a Dios en 1641. Ahí, se relacionaron con los indígenas sumo-tawahkas⁷⁶⁰.

Por su parte, en 1711, el Obispo de Nicaragua Fray Benito Garret envió una “Relación” al rey de España en la que da cuenta del origen de los miskitos y de las crueldades que según él hacían a los poblados españoles de Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Esta fuente⁷⁶¹, que ha sido tal vez la principal referencia histórica utilizada por la mayoría de estudiosos sobre los miskitos, empero, señala el origen de dicho pueblo en 1641, casi paralelamente al origen de los garífunas en San Vicente. En efecto, el Obispo Garret revela que: “ *En el año de mil seis zientos y quarenta y vno, se perdió vn navío cargado de negros en la costa de el Mar del*

⁷⁵⁶ República de Honduras. Comisión Presidencial de Modernización del Estado, *XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda...* Op. cit., Pág. 1.

⁷⁵⁷ Traa Valarezo, Ximena, *Evaluación Social y Plan de desarrollo de los Pueblos Autóctonos...* Op. cit., Pág. 2.

⁷⁵⁸ Rivas, Ramón, *Pueblos indígenas y garífuna...* Op. cit., Pág. 47.

⁷⁵⁹ Cruz Sandoval, Fernando, “Las sociedades indígenas modernas”, En: Hasemann, George, Lara Pinto, Gloria y Cruz Sandoval, Fernando (Editores), *Los indios de Centroamérica*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1996, Pág. 377.

⁷⁶⁰ Mejía, Medardo, *Historia de Honduras...* Op. cit., Tomo 1, Pág. 186.

⁷⁶¹ Véase: Garret, Benito, *El Obispo de Nicaragua haze relación a Vuestra Magestad del origen de los zambos, llamados mosquitos y de las bárbaras crueldades que han executado hasta oy en las Provincias de Honduras, Nicaragua y Costarrica. 30 de Noviembre de 1711*, En: Leyva, Héctor M., *Documentos coloniales de Honduras*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca - Centro de Estudios Históricos y Sociales para el Desarrollo de Honduras (CEHDES), Colección Padre Manuel Subirana, N° 3, 1ª edición, 1991, Págs. 219-222.

Norte, y en la parte de la boca del río San Juan, Provincia de Nicaragua, hasta la ciudad de Trugillo, provincia de Honduras... Recogiose la tercera parte de los negros y los demás se rretiraron y guarezieron entre las malezas de aquellas montañas ocupadas por indios carives [sumos o tawahkas], que zelosos y rezelosos de aquellos nuevos huéspedes, les movieron guerra. Y por algunos años la tubieron entre sí mui cruda. Venzieron los negros, con el tiempo, a los carives, retirándose estos a la montaña adentro azia las tierras de Segovia y Chontales... Con las mugeres de los venzidos se fueron multiplicando los venzedores... Se llaman oy sus dezendientes zambos, por ser hijos de negros y de yndias”⁷⁶².

Esta fecha de 1641 es la aceptada también por Conzemius, quien además sostuvo que eran un grupo híbrido, producto de la mezcla de esos fugitivos negros y de los indígenas sumos de la rama de los bawihkas⁷⁶³.

La lengua miskita pertenece, de acuerdo a la propuesta hecha por Lehmann en 1920 a la “familia misumalpana”, que forma parte del tronco común Macro-Chibcha y se conserva como lengua dominante en el departamento de Gracias a Dios, con relación a las otras lenguas indígenas que se hablan; los mestizos que se han criado ahí también la aprenden y la usan⁷⁶⁴.

La población miskita se expandió en volumen y distribución geográfica durante los siglos XVIII y XIX por conquista militar y por uniones matrimoniales con otras gentes, incluyendo ingleses y negros ex-esclavos, de donde proviene la denominación de “zambos” con la que fueron conocidos por los españoles. Una proporción considerable de los miskitos hondureños exhiben un tipo físico preponderantemente africano-negroide, pero su conciencia de identidad grupal es netamente miskita y rechazan que los extraños los cataloguen con etiquetas generales tales como “negros” o “indios”. Su orgullo étnico es explicable por su historia de pueblo conquistador, nunca conquistado⁷⁶⁵.

⁷⁶² Ibíd., Pág. 219.

⁷⁶³ Conzemius, E., *Estudio etnográfico...* Op. cit., Pág. 49.

⁷⁶⁴ Lehmann, Walter, *Zentral-America*, Berlín, Dietrich Reimer, Tomo I, 1920, Págs. 483-539.

⁷⁶⁵ Cruz Sandoval, Fernando, “Las sociedades indígenas modernas”... Op. cit., Págs. 377-379.

Existen 84 poblados miskitos en el departamento, la mayoría de los cuales son poblados pequeños, con categoría de aldeas y caseríos. La distribución geográfica de los poblados sigue de cerca ciertos rasgos naturales: la costa caribeña, el curso de los ríos y las orillas de los lagos. Además del litoral y la superficie cubierta por bosque tropical, una parte considerable del departamento consiste en llanura, conocida como los “llanos”; en su mayoría se extienden entre los ríos Patuca y Kruta. En esta zona, con una vegetación limitada a pinares y a un pasto resistente al fuego, la gente vive en aldeas, alineadas con los ríos y protegidos por una faja angosta de bosque denso⁷⁶⁶.

Los miskitos fueron durante los siglos XVIII y XIX aliados de los ingleses, los cuales inclusive reconocieron un “Reino Miskito”, que nombraba a un “Rey” para que gobernara a los habitantes; esta alianza produjo una relación en la que los británicos abastecían de armas, licor y artículos de lujo a los miskitos, y estos a su vez proveían a los ingleses de cueros, productos agrícolas o marinos y maderas preciosas, pero también, permitió que los miskitos sirvieran algunas veces como intermediarios en el contrabando que los mismos ingleses alentaban con los españoles asentados en Honduras y Nicaragua⁷⁶⁷.

Este episodio marcó desde entonces la relación entre los miskitos y las autoridades de los Estados nacionales de Honduras y Nicaragua creados a principios del siglo XIX. En ambos países -aunque más en Nicaragua- perduró el recuerdo de la antigua enemistad con los miskitos, por lo tanto, los incesantes intentos por integrar a los miskitos a la “nación homogénea” frecuentemente ocasionaron la consecuente resistencia de los miskitos a aceptar la soberanía de cada una de las repúblicas aludidas.

La relación entre La Mosquitia hondureña y la nicaragüense siempre ha sido activa, sobre todo entre las comunidades fronterizas, y más ahora que la única carretera del departamento conecta con Nicaragua. Es más, esa relación ha generado desde la

⁷⁶⁶ Gleich, Utta von y Gálvez, Ernesto, *Pobreza étnica en Honduras...* Op. cit., Pág. 38.

⁷⁶⁷ Sobre este asunto véase: Floyd, Troy, *La Mosquitia, un conflicto de Imperios*, San Pedro Sula, Centro Editorial, 1ª edición en español, 1990, Págs. 28 y ss.

década del 80 una idea que los miskitos hondureños aún no descartan: la conformación de un territorio miskito único, idea influenciada por la experiencia sandinista nicaragüense, que instauró lo que se llamó como la “Región Autónoma del Atlántico”.

En cuanto a los aspectos sociales y culturales, la etnia miskita ha sido tradicionalmente una sociedad regida por jefes o caciques, tendiendo sin embargo a ser un tanto igualitaria en su modo de pensar, aunque los procesos de desarrollo económico han creado ya bastante diferenciación social.

Por otro lado, hoy en día, la Iglesia Morava, de influencia inglesa, agrupa a la mayoría de los feligreses miskitos y existen muy buenos vínculos de cooperación con la Iglesia Católica hondureña y con otras iglesias protestantes afincadas en la zona.

Antes de la influencia de la Iglesia Morava, los miskitos poseían una amplia vida religiosa, que incluía una serie de deidades que se encarnaban en el sol, la luna y las estrellas. Uno de ellos, el “*prahukúera*” era el causante de los huracanes y las tormentas; el arco iris o “*kumadora*” era señal de mal augurio, que anunciaba la llegada del espíritu de los vientos, etcétera. La figura del “*sukia*” ha venido progresivamente perdiendo importancia; era el guía espiritual y generalmente el curandero o chamán.

Hoy en día, los miskitos son uno de los grupos étnicos hondureños más reivindicativos en la lucha social del país, especialmente a través del combate asumido por sus organizaciones sociales, que son la “*Moskitia Asla Takanka*” (MASTA), que significa “Unidad de la Mosquitia” y cuya fundación data de 1976 y la “*Mosquitia Pawisa Apiska*” (MOPAWI), fundada en 1985⁷⁶⁸.

En síntesis, los miskitos son también parte de la “tercera raíz africana” de Honduras, aunque como se señaló antes, los estudiosos del tema los han designado como

⁷⁶⁸ Caribbean Central American Research Council (CCARC), *Organizaciones indígenas y negras en...* Op. cit., Pág. 64.

“indígenas”; la misma etnia parece que ha preferido esta mención, seguramente con el propósito de obviar o más bien “ocultar” su herencia africana.

C) Origen étnico y marco histórico de los negros garífunas de Honduras. La “etnogénesis” de un pueblo libertario.

Las evidencias históricas establecen que el inicio del proceso formativo de la etnia garífuna surgió en la isla de San Vicente, en las Antillas Menores en el año 1635, con el naufragio de dos barcos portugueses cargados de esclavos negros provenientes de África Occidental⁷⁶⁹. Los sobrevivientes del naufragio se refugiaron en el terreno de la isla San Vicente⁷⁷⁰, conocida por sus habitantes como “Yolomen”, “Yurumein” o “Yurumey”.

En sus inicios, San Vicente había sido habitada por los indígenas “arawakos” o “arauacos”, naturales pacíficos provenientes de las Antillas Mayores. Luego, fueron invadidos por los “caribes”, indígenas guerreros procedentes de la costa norte de Suramérica. Según varios testimonios, los caribes lograron someter a los arawakos por medio de la guerra; con el tiempo, exterminaron a los hombres y se casaron con mujeres arawakas, con lo que se formó el grupo conocido como “caribes rojos”. También, se les conoció por ese tiempo con el nombre de “caribes isleños” (*ubauhuna*), para diferenciarlos de los caribes de la tierra continental de las Guayanas, conocidos simplemente como “Caribes” (*barúwana*)⁷⁷¹.

⁷⁶⁹ Todavía hoy se discute quiénes eran los conductores del barco; algunas fuentes argumentan que se trataba de portugueses y otras aseguran que eran ingleses. Existe la posibilidad que incluso fuesen españoles; lo cierto es que en esencia, se trataba de esclavistas que traían esclavos negros para venderlos en las Antillas. Cfr. Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 9.

⁷⁷⁰ Sobre la presencia de los garífunas en San Vicente y su origen étnico es importante consultar: González, Nancie, “New Evidence on the Origen of the Black Carib with Thoughts on the Meaning of Tradition”, En: *New West Indian Guide*, Volumen 57 (3/4), Págs. 143-172; Gullick, Charles, “The Black Caribs in St. Vincent: The Carib War and Aftermath”, En: *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas*, París, Volumen 6, 1979, Págs. 451-465. Sobre este mismo tema, uno de los aportes más destacados redactados por intelectuales garífunas, es por ejemplo: Suazo, Salvador, *Lúgarate Garífuna Yurumaina. La etnohistoria garífuna en San Vicente: 1635-1797*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1986, Págs. 13-51.

⁷⁷¹ Véase: Ghidinelly, Azzo y Massajoli, Pierlone, “Resumen etnográfico de los caribes negros (garífunas) de Honduras”, En: *Revista América Indígena*, México DF, Vol. XLIV, N° 3, 1984, Pág. 487 y Suazo, Salvador, *De Saint Vincent a Roatán...* Op. cit., Pág. 14.

Esta versión fue corroborada tempranamente por el jesuita francés Pierre Pelleprat en 1655, quien escribió que: “ [...] *Aunque haya diversas opiniones sobre el origen de los caribes y acerca de su alianza con los galibis, es ésta, sin embargo, la más aceptable. Los galibis, pueblo del continente, muy numeroso y considerable, hicieron la guerra, hace varios siglos a los iñeri [arawakos], antiguos habitantes de las islas, y los aventajaron tanto que mataron a todos los hombres y todos los niños, conservando a las mujeres y a las niñas, según la costumbre de los salvajes de estas regiones, a las que dieron por maridos hombres jóvenes de su nación; de donde procede que los hombres hablen la lengua de los galibis y las mujeres la de los iñeri; los caribes que de ellas descienden utilizan las dos lenguas: la una que es propia de los hombres, y la otra particular de las mujeres*”⁷⁷².

Durante el siglo XVII, todas las Indias Occidentales estaban habitadas por los indígenas caribes, pero paulatinamente se fue desarrollando una expansión colonialista de las potencias europeas en esa zona como Inglaterra, Francia y Holanda. De esa manera, los ingleses ocuparon Nevis, Barbados, Santa Lucía, Saint Christopher, Montserrat y Antigua; los franceses tomaron Guadalupe y Martinica y los holandeses Saint Eustatía y Curaçao. San Vicente, sin embargo, continuó en posesión de los caribes⁷⁷³.

Los recién llegados náufragos africanos⁷⁷⁴ se instalaron en la isla de San Vicente y rápidamente buscaron refugio para huir de los esclavistas, lo cual realizaron con éxito, pues no se les logró dar captura. Ruy Galvão de Andrade indica que los negros que venían como cargamento de los traficantes portugueses “ [...] *provenían*

⁷⁷² Pelleprat, Pierre, “Relation des missions des PP. de la Compagnie de Iesus Dans les Isles et dans la Terre Ferme de L’Amérique Meridionale divisé en deux partie. Avec une introduction a la langue des Galibis Sauvages de la Terre Ferme de L’Amérique par le Père Pierre Pelleprat, de la Compagnie de Iesus”, En: Cárdenas Ruíz, Manuel (Compilador), *Crónicas francesas de los indios caribes*, San Juan de Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1981, Pág. 255. (B-AECI).

⁷⁷³ Taylor, Douglas M., *The Black Caribs of the Brithish Honduras*, Nueva York, Viking Fund Publications, Anthropology N° 17, 1951.

⁷⁷⁴ La procedencia geográfica de los negros que venían en los barcos naufragados también es tema de frecuente discusión, pero en general, está claro que llegaron de la zona conocida en aquel entonces como Senegambia, en el África Occidental.

de Nigeria, Costa de Oro, Dahomey, el Congo y otras regiones de África Occidental”⁷⁷⁵.

Roger Bastide, en su ya clásico estudio *“Las Américas negras”*, en el que dedica un apartado a los garífunas, establece que dichos negros eran originarios de lo que hoy en día es Nigeria, pues aduce que llegaron de territorios habitados por los “[...] *efik* y de los *ibos*, del delta nigeriano, de donde venían los primeros cargamentos de esclavos”⁷⁷⁶.

Por su parte, el historiador beliceño de origen garífuna Sebastián Cayetano asegura que los ancestros de los garífunas eran oriundos del África occidental, específicamente de tribus “ [...] *yorubas, ibo y ashanti, de Ghana, Nigeria y Sierra Leona*”⁷⁷⁷.

Un aspecto interesante de este primer episodio de la formación del pueblo garífuna es el hecho que tampoco está claro si el establecimiento de los negros en San Vicente se debió solamente al naufragio o sí el incidente vino acompañado con un motín de los esclavos. Algunos autores han expresado que el naufragio se debió a causas naturales producidas por las tormentas, pero las mismas fueron aprovechadas por los negros para sublevarse y escaparse a las islas de San Vicente. Así lo indica por ejemplo Roger Bastide, quien señala que “ [...] *los negros, después de haber matado a los marineros blancos*”⁷⁷⁸, se instalaron en San Vicente. Esta versión del amotinamiento de los negros es sostenida por Francesca Gargallo⁷⁷⁹ y también por algunos escritores garífunas como Salvador Suazo y Víctor Virgilio López⁷⁸⁰; esta interpretación de la historia sin duda pretende mostrar que los garífunas no fueron un pueblo esclavizado, lo que a la postre les otorgó un sentimiento libertario y desde luego un motivo de orgullo frente a los demás negros

⁷⁷⁵ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes...* Op. cit., Pág. 36.

⁷⁷⁶ Bastide, Roger, *Las Américas negras: Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, 1ª edición en español, 1969, Pág. 76.

⁷⁷⁷ Cayetano, Sebastián, *Garífuna History, Language and Culture of Belize, Central America and the Caribbean*, Belmopán, Angelus Press, 1996, Pág. 32.

⁷⁷⁸ Bastide, Roger, *Las Américas negras...* Op. cit., Pág. 75.

⁷⁷⁹ Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 9.

⁷⁸⁰ Suazo, Salvador, *Los deportados de San Vicente*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 1997 y López García, Víctor Virgilio, *Lamumehan Garífuna (Clamor Garífuna)*... Op. cit., Pág. 10.

del continente. Este asunto es de sumo interés, pues con el tiempo grabó en la memoria colectiva de los garífunas una cultura de resistencia frente a la esclavitud y a los colonialistas en general por el hecho de ser “libres”.

Lo que no está fuera de duda es que esos negros naufragados en 1635 se establecieron en San Vicente y convivieron con los caribes insulares, a cuya sociedad se integraron parcialmente, participando inclusive en las incursiones guerreras de los caribes a las posesiones de los ingleses. En pocos años, los negros adoptaron las costumbres, estructuras familiares y el lenguaje *igñeri* de los caribes, y a la vez, se fueron mezclando con las mujeres de los caribes insulares. Durante la misma época, se registraron otros naufragios, como uno ocurrido en 1675 y asimismo, también se comenzaron a fugar esclavos de las islas vecinas hacia San Vicente, especialmente desde las plantaciones coloniales de Barbados, con lo cual el grupo de ascendencia negra fue creciendo en la isla⁷⁸¹.

Ya para la segunda mitad del siglo XVII, después que los negros habían adoptado la forma local de vida y de que tomaran mujeres caribes por esposas, surgió un nuevo pueblo que fue conocido desde entonces como “caribes negros”, esto para diferenciarlos de los “caribes insulares”, a quienes también se empezó a denominarles como “caribes rojos”. Como se ve, los garífunas son entonces el resultado de la unión de los negros zozobrados con los caribes insulares. Desde entonces, algunas costumbres africanas se preservaron y otras se mezclaron con las costumbres caribes.

Nancie González, una de las principales estudiosas de la cultura garífuna, sostiene que ya para 1667, la isla era habitada tanto por los indígenas “caribes rojos” así como por los “caribes negros”, quienes para entonces compartían la isla y parece que ya tenían consolidada una alianza contra los colonialistas ingleses y franceses. Después de continuas disputas bélicas por la posesión de las islas, se suscribió un

⁷⁸¹ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes...* Op. cit., Pág. 36.

Tratado en 1660, por el cual los ingleses reconocieron la perpetua posesión de San Vicente y la Dominica para los caribes rojos y negros⁷⁸².

Por su parte, Taylor agrega que hacia 1676, existían en la isla unos 3,000 negros, los que poco a poco fueron adquiriendo mayor preponderancia que los caribes rojos. En 1683, los ingleses, pese al Tratado de 1660, atacaron San Vicente, pero la valerosa acción de los caribes negros logró la expulsión de los británicos⁷⁸³.

En efecto, González apunta que de acuerdo a los registros documentales franceses de finales del siglo XVII, los negros ya tenían un ascendente sobre los caribes rojos, pues por la “ [...] *intensa mezcla con africanos náufragos, cimarrones y las capturas de los mismos caribes [negros], la población en San Vicente gradualmente fue tomando rasgos más negroides, mientras que la cultura se vio influenciada por patrones africanos, sobre todo el área de la música, la danza, tradición oral y religión. Como el pueblo navegante que siempre había sido, los caribes continuaron viviendo en la costa, usualmente sobre promontorios elevados, atalayando las playas y con fácil acceso a ellas... Pero para mediados del siglo XVIII, la evidencia etnohistórica sugiere que vivieron tierra adentro*”⁷⁸⁴.

Posiblemente, uno de los primeros cronistas que dejaron constancia de sus contactos con los negros garífunas durante este periodo formativo fue el francés Jean Baptiste Labat (1663-1738)⁷⁸⁵, quien se convirtió en uno de los hombres clave en el proyecto expansionista francés en la zona de las Antillas Menores de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Tras su llegada a Martinica y Guadalupe, los colonos franceses lo vieron como el “mejor ingeniero”, el “más hábil arquitecto”, el “curador de todas las enfermedades”. Todos esos adjetivos le granjearon fama en

⁷⁸² González, Nancie, *La estructura del grupo familiar entre los caribes negros. Un estudio de migración y modernización*, Ciudad de Guatemala, Editorial José Pineda Ibarra, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación N° 39, 1ª edición en español, 1979, Págs. 43-44.

⁷⁸³ Taylor, Douglas M., *The Black Caribs of British Honduras...* Op. cit., 1951, Págs. 21 y ss.

⁷⁸⁴ González, Nancie y Cheek, Charles, “Patrón de asentamiento de los caribes negros a principios del siglo XIX en Honduras: la búsqueda de un modo de vida”, En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAA), Vol. XI, N° 2, Julio – Diciembre de 1988, Pág. 93.

⁷⁸⁵ **Jean Baptiste Labat**, conocido universalmente como Père Labat, fue uno de los más connotados viajeros franceses en el Caribe colonial. Clérigo, naturalista, ingeniero civil y militar, recorrió durante once años las islas del Caribe, desde Barbados hasta Puerto Rico. Llegó a la zona en 1694 con el objeto de reforzar las misiones francesas, debilitadas por una epidemia de fiebre amarilla desatada por entonces.

las posesiones francesas del Caribe, lo cual le sirvió para visitar la isla de San Vicente, donde decidió pasar algún tiempo entre los indígenas caribes y los negros caribes.

Labat dejó una obra en seis tomos, publicada en 1722 en la que expone el testimonio de su estancia en las por entonces llamadas “Indias Occidentales”, titulada “*Voyages aux Isles de L` Amérique*”⁷⁸⁶. Lo interesante de su libro es que en sus observaciones, dejó más clara la distinción entre “caribes rojos” y “caribes negros”, situación que como se recordará generó muchas confusiones a los historiadores cuando se intentaba reconstruir la etnohistoria de los garífunas, pues los cronistas y las fuentes muchas veces no aclaraban si se referían a los “rojos” o los “negros”. Vale aclarar que cuando las fuentes se refieren a los “caribes negros”, estamos hablando entonces de los ancestros directos de los garífunas.

En este sentido, Labat afirma que ya para principios del siglo XVIII, pese a los contactos que habían gestado ambos grupos desde décadas atrás, ya tenían delimitadas las barreras culturales entre uno y otro bando. Referente a este aspecto señala que a pesar que los dos pueblos “ [...] *son vecinos, hablan la misma lengua, tienen las mismas costumbres, pero con todo eso, si están en guerra o hay alguna enemistad entre ellos, parece que hayan mamado el odio con la leche*”⁷⁸⁷.

Una de las primeras cosas que Labat alabó de los negros garífunas fue precisamente el aspecto físico, llamándole especialmente la atención la belleza de las mujeres, de las que afirmó lo siguiente “ [...] *las [caribes] negras son muy bien formadas, por poco bien vestidas que estén tienen buen aspecto, sobre todo cuando les asienta con su color*”⁷⁸⁸.

En todo caso, lo que queda claro según el testimonio de Labat, es que más o menos desde 1700, los caribes rojos quedaron separados de los caribes negros y desde

⁷⁸⁶ Labat, Jean Baptiste, *Voyages aux Isles de L` Amérique*, París, 1722. (B-AECI). Existe una versión en español más reciente; véase: Labat, R.P., *Viajes a las islas de la América*, La Habana, Colección Nuestros Países, Serie Rumbos, 1979. (Traducción y selección de Francisco Oraá). (B-AECI).

⁷⁸⁷ *Ibíd.*, Pág. 76.

⁷⁸⁸ *Ibíd.*, Pág. 180.

ese momento, ambos grupos empezaron a luchar por el control de la isla, aunque naturalmente hubo algunos instantes de treguas y alianzas frente a los invasores europeos. Eso parece que fue lo que ocurrió por ejemplo en 1719, cuando los franceses intentaron apoderarse de la isla con la “supuesta” ayuda de los caribes rojos. Así lo afirma González, quien anota que:

En 1719, los franceses intentaron recapturar la isla a los negros de San Vicente, contando con la ayuda de los enemigos de éstos, los caribes. Los negros, sin embargo, estimados en unos 4,000 individuos, evitaron con éxito la captura retirándose a las montañas y librando desde ahí una guerra de guerrillas. Los caribes auxiliares no se aparecieron por ningún lado... quizás los caribes temían represalias de los negros, quienes eran obviamente muy poderosos. Existe la posibilidad de que los caribes se hubiesen aliado por entonces con sus anteriores enemigos y que en realidad se ayudasen unos a otros contra los franceses⁷⁸⁹.

De este modo, durante la primera mitad del siglo XVIII, los negros caribes compitieron por la tierra y el poder con los caribes rojos, combate en el que salieron victoriosos los negros.⁷⁹⁰ Gargallo añade que para comienzos del siglo XVIII, los caribes negros tenían apropiada la parte de barlovento de la isla, que era la zona más plana y fértil de San Vicente, empujando a los caribes rojos a la parte de sotavento⁷⁹¹. Hacia 1750 los caribes negros de San Vicente eran ya numerosos y bastante prósperos. Tenían jefes guerreros, quienes dirigían a los demás hombres en la caza, la pesca y los enfrentamientos militares. Viajaban a las islas cercanas para cambiar tabaco y canastas por armas, municiones y otros artículos producidos en Europa. Las mujeres realizaban las labores domésticas y la mayor parte del trabajo agrícola. Al mismo tiempo, iniciaron el cultivo del algodón para exportar, utilizando esclavos africanos capturados para complementar la mano de obra de las mujeres. Para entonces, se instalaron en San Vicente los colonos franceses y no había suficiente tierra para todos, lo que pronto generó problemas. En realidad para

⁷⁸⁹ González, Nancie, *La estructura familiar entre los caribes negros...* Op. cit., Pág. 45.

⁷⁹⁰ Young, William, *An Account of the Black Charaibs in the Island of St. Vincents With the Charaib Treaty of 1773 and Other Original Documents (1795)*, Londres, Frank Cass and Company Ltd., 1971, Pág. 34.

⁷⁹¹ Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 37.

los caribes negros resultaba ventajoso comerciar con los franceses, no solo en San Vicente sino también en las islas vecinas como Martinica, Santa Lucía y Granada⁷⁹².

En 1725, los ingleses intentaron someter la isla de San Vicente, pero el jefe de los caribes negros, quien según Bryan Edwards hablaba “*un excelente francés*”, conminó -acompañado de un millar de soldados negros- al capitán británico Braithwaith a que partiera de la isla y que “*le hacía un favor al dejarlo partir*” con vida⁷⁹³.

Después de este episodio, los ingleses se alejaron por unos años de San Vicente, pero siempre siguieron rechazando la libertad de los caribes negros de la circunscripción, pues les molestaba que en su zona de influencia se desarrollara una sociedad autónoma y libre, peor aún si estaba conformada por indígenas o negros⁷⁹⁴.

Los constantes éxitos de los caribes negros ante los embates de los ingleses y otras potencias por tratar de apoderarse de su isla, permitieron que los negros experimentaran una época de bonanza económica, puesto que más o menos desde 1730 ya tenían bien desarrollado un activo comercio de añil, algodón y tabaco, el cual mercaban con los franceses de las islas vecinas de Guadalupe y Martinica, quienes a cambio les abastecían de armas, municiones, herramientas, vinos y artículos domésticos.

Este periodo de prosperidad ha quedado retenido en la memoria colectiva de los garífunas -a juicio del historiador Salvador Suazo- como la “época dorada” de su historia⁷⁹⁵.

La enemistad con los ingleses acercó a los garífunas al lado de los franceses, con los cuales mantuvieron una alianza que duró casi un siglo, no sin algunos periodos

⁷⁹² Davidson, William, “Black Caribs (Garifunas) Habitats Central America”... Op. cit., Págs. 85 y ss.

⁷⁹³ Edwards, Bryan, *The History, Civil and Commercial, of the British West Indies*, Londres, 1818-1819, Vol. I, Págs. 415-421.

⁷⁹⁴ Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 58.

⁷⁹⁵ Suazo, Salvador, *De Sait Vincent a Roatán...* Op. cit., Págs. 43-44.

de altibajos, pero en general, la asociación con los franceses benefició ostensiblemente a los garífunas.

Al parecer, el primer contacto de los garífunas con los franceses ocurrió en 1653, es decir, unos 20 años después de su arribo a la isla. En ese año, un marino francés capturó a dos jóvenes caribes negros, uno de ellos, hijo de un jefe influyente, y los vendió como esclavos en la isla Tortuga. El General Poincy, Teniente General de las Islas Francesas de las Indias Occidentales, ordenó que los muchachos fuesen devueltos a sus hogares, y en recompensa, los negros caribes enviaron una comisión a Saint Kitts agradeciendo el gesto de los franceses⁷⁹⁶.

Tras ese contacto, los caribes negros invitaron a la isla a varios curas franceses para que fueran a San Vicente a predicar el evangelio; así, los padres Aubergeon y Geuimi se instalaron en la isla y empezaron su misión, pero al poco tiempo, los religiosos fueron masacrados y la armada francesa, en represalia, ocupó la isla, destruyendo las propiedades de los caribes negros⁷⁹⁷.

Los caribes repelieron los ataques franceses, quienes a su vez contraatacaron por varios años, pero durante todo el último tercio del siglo XVII no pudieron someter a los caribes negros, hasta que en 1700, optaron por reconocer la soberanía de la isla a los caribes rojos y negros. De esta forma, algunas familias francesas se fueron instalando como colonos y las autoridades galas establecidas en las islas vecinas de Guadalupe y Martinica formaron una alianza con los jefes de los grupos de caribes rojos y negros⁷⁹⁸.

El contacto con los franceses propició que los caribes negros incorporaran muchas influencias culturales de los europeos, como por ejemplo, adquirieron el gusto por el vino en vez del ron; a la vez, dominaron la lengua francesa y acogieron considerables vocablos a su lengua, misma que contribuyó a fomentar las relaciones con Martinica. También, adoptaron la moneda francesa (*seinsu*, *iscalein*, *darânsu*,

⁷⁹⁶ Ibíd., Pág. 23.

⁷⁹⁷ Kirby, Earl, y Martin, C.I., *The Rise and Fall of Black Caribs*, Saint Vincent, 1972, Pág. 6.

⁷⁹⁸ Suazo, Salvador, *De Saint Vincent a Roatán...* Op. cit., Págs. 24-25.

fiádürü) como medio de intercambio comercial; además, asumieron los nombres y costumbres francesas, lo cual consolidó una relación entre ambas naciones ante el colonialismo inglés⁷⁹⁹.

La avenencia entre los caribes negros y los franceses importunó a los ingleses, los que se propusieron de una vez por todas terminar con la hegemonía de los negros en la isla y a su vez, desalojar a los franceses de la ya para entonces apreciada isla de San Vicente.

En 1763, los ingleses empezaron a llegar a San Vicente en mayores cantidades y, durante los años siguientes emplearon todas las artimañas para lograr que los negros caribes cedieran sus fértiles tierras para sembrarlas con caña de azúcar. Intentaron persuadirlos, comprarlos y por último los tuvieron que provocar hasta llegar a declarar la guerra. Los franceses simpatizaron con los negros caribes y les ayudaron a librarse de su enemigo común. La lucha continuó, con algunos períodos de calma durante 34 años.

Mientras tanto, en Europa se desataba paralelamente la Guerra de los Siete Años (1756-1763), que cesó con la firma del Tratado de París en 1763. Dicho convenio estipuló la jurisdicción de Inglaterra sobre los territorios de San Vicente, Granada y las Granadinas, Dominica y Tobago y a la vez ratificó la pérdida de Francia sobre el territorio del Canadá.

El gobierno inglés dispuso de inmediato dividir San Vicente y subastó las propiedades francesas destinadas a la agricultura; impuso el monocultivo de azúcar y nombró comisionados civiles que remataron las tierras habitadas por los caribes sin siquiera haber realizado algún tipo de reconocimiento, pues habían sido expresamente prohibidos por las autoridades británicas⁸⁰⁰.

⁷⁹⁹ Taylor, Douglas M., *The Black Carib of British Honduras...* Op. cit., Pág. 49 y Suazo, Salvador, *De Saint Vincent a Roatán...* Op. cit., Págs. 27-28.

⁸⁰⁰ Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 58.

Entretanto, los caribes negros -como de costumbre- se sublevaron otra vez y se mantuvieron en pie de guerra durante diez años entre 1763 y 1773, hasta que sus jefes y la Corona Británica firmaron éste último año un “Tratado de Amistad” en el que los negros de San Vicente fueron por primera vez denominados como “*Black Charaibes*”, es decir, “Caribes Negros”, apelativo con el que fueron conocidos hasta el siglo XX⁸⁰¹.

El Tratado de Amistad delimitó la zona habitada por los caribe negros e impuso la devolución de los esclavos fugitivos refugiados en San Vicente a las plantaciones inglesas y francesas de las islas vecinas de donde habían huido. Ésta cláusula no agradó en absoluto a los garífunas, razón por la cual, tres años después, en 1776, los caribes negros se enfrascaron en otro conflicto con los ingleses, aprovechando que los franceses retomaron las hostilidades con los británicos ante el apoyo galo a la guerra de independencia de los norteamericanos iniciada en 1776. De este modo, los garífunas nuevamente se inclinaron por la causa francesa y formaron un frente común ante los ingleses⁸⁰².

A pesar de haber recuperado el control de San Vicente, la alianza con Francia no resultó a la larga de mucho provecho para los garífunas. De hecho, Francia y España, que habían reconocido la independencia de las colonias norteamericanas, que pusieron fin al colonialismo inglés en el norte, omitieron reconocer posteriormente en el Tratado de Versalles, de enero de 1784, la independencia de San Vicente, pues solamente solicitaron el reconocimiento de Estados Unidos.

No obstante, los ingleses no castigaron la afrenta de los garífunas al aliarse con los franceses, porque seguían considerando que se les podía engañar fácilmente con obsequios y cumplidos, así que volvieron a reconocer el Tratado de Amistad acordado diez años atrás. Así, la población negra caribe empezó de nuevo a convivir con franceses, ingleses y los pocos caribes rojos que quedaban en la isla.

⁸⁰¹ González, Nancie, *La estructura del grupo familiar entre los caribes negros...* Op. cit., Pág. 45.

⁸⁰² Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 59.

Pese a que los garífunas empezaron a ceder parte de sus tierras, aún pasaron varios años en los que imperó el bienestar económico gracias a los intercambios comerciales con los ingleses y franceses. Es seguramente el recuerdo de ésta época lo que ha llevado a muchos compositores y escritores garífunas de Honduras y Belice a componer canciones y relatar cuentos de la “república” Caribe de “Yurumey”, en los que la connotación “republicana” y las ideas de “abundancia” y “libertad” van íntimamente aparejadas. De este modo, Yurumey es retratada como el “paraíso perdido”, en el cual los hombres navegaban sobre su mar peligroso y “libre”; y la isla era la “tierra madre” que alimentaba a sus hijos garífunas⁸⁰³.

Para el caso, Salvador Suazo revela que por ese tiempo, aparecieron fundamentalmente dos jefes garífunas: **Chatoyer** (hoy conocido como **Satuyé**) y su hermano **Du Vallée** -que a la postre tuvieron una influencia decisiva en la guerra final contra los ingleses de 1795-, los cuales se convirtieron en los personajes centrales del auge económico experimentado por los garífunas en esos años. Suazo agrega que:

A pesar de que su territorio [San Vicente] era solamente de 40 millas cuadradas, de las cuales 21 millas eran consideradas cultivables y el resto, escabroso, montañoso e inaccesible, esto no fue obstáculo para competir con los colonizadores. Se menciona que solamente Satuyé y Du Vallée se dedicaron al cultivo y exportación del algodón al mercado londinense, obtuvieron empréstitos de los colonos ingleses hipotecando sus propiedades, y compraron esclavos para el desarrollo de sus plantaciones⁸⁰⁴.

De todas maneras, a los pocos años las relaciones entre los negros garífunas e ingleses se volvieron a deteriorar, ya que la propaganda ideológica derivada de la Revolución Francesa empezó a ser asimilada por los garífunas. Efectivamente, los garífunas fueron sensibles a la ideología revolucionaria, y los postulados de libertad, igualdad y fraternidad, calaron hondo en los líderes políticos de los negros caribes.

⁸⁰³ Ibíd., Págs. 59-60.

⁸⁰⁴ Suazo, Salvador, *De Saint Vincent a Roatán...* Op. cit., Pág. 43.

Esta situación incomodó a los ingleses, ya que la independencia de sus colonias en Norteamérica, convertidas en un Estado independiente con el nombre de Estados Unidos desde 1776, así como los acontecimientos revolucionarios en Francia, que engendraban por vez primera una “república”, importunaban seriamente a los británicos.

Sobre este asunto, Gargallo conviene en afirmar que los garífunas “ [...] *estuvieron embelesados con la revolución, pues la entendían como un rechazo a los ingleses y sus leyes*”⁸⁰⁵.

Esta actitud de los garífunas disgustó de nuevo a los ingleses, que declararon la guerra a los caribes negros en 1792 alegando que los franceses habían enviado a emisarios a San Vicente con el objetivo de cultivar las ideas revolucionarias a los garífunas.

Dos años después, en 1794, la guerra que se había extendido en Europa entre los franceses y los ingleses, se diseminó también a las Indias Occidentales. La “Convención” establecida en Francia, envió a un delegado especial, de nombre Víctor Hugues⁸⁰⁶ a las colonias francesas. Aparentemente, Hugues era uno de los jóvenes miembros del triunfante “Tercer Estado”, de quienes se decía que por su talento y espíritu emprendedor eran el principal soporte de la naciente república francesa. Al poco tiempo, ya se libraba una guerra de hostigamiento contra los ingleses en Santa Lucía y Dominica. En 1795, Hugues empezó la guerra en gran escala, al recibir ayuda militar de Francia⁸⁰⁷.

⁸⁰⁵ Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 62.

⁸⁰⁶ **Víctor Hugues**, a su vez, es el personaje inmortalizado por el novelista cubano Alejo Carpentier en su célebre novela titulada “*El siglo de las luces*”, el cual aparece retratado como un ambicioso comerciante y aventurero francés, partidario de Robespierre, quien se encarga de exportar los ideales de la Revolución Francesa en las islas del Caribe. Cfr. Carpentier, Alejo, *El siglo de las luces*, Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca Carpentier, Colección Libro de Bolsillo, BA 0197, 1ª reimpresión, 2003.

⁸⁰⁷ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras...* Op. cit., Pág. 43.

Ese año de 1795, Hugues visitó San Vicente y se entrevistó con el jefe máximo de los garífunas, **Joseph Chatoyer (Satuyé)**⁸⁰⁸ con el propósito de persuadirle de que reanudara la lucha contra los ingleses. Hugues y otros emisarios convencieron finalmente a Satuyé de emprender una guerra a fondo contra los británicos, ofreciéndole apoyo armado para poner fin al dominio inglés⁸⁰⁹.

En marzo de 1795, Satuyé, junto con su hermano **Du Vallée** y algunos jefes de la zona de Chateaubellair, proclamó la unión de los garífunas a la Revolución Francesa y además, desde luego aceptó irse a la guerra contra los ingleses. El día 12 de marzo de 1795, tres días después de haber derrotado a los británicos cerca del río Massarica, llamó “hermanos” y “ciudadanos” a los franceses revolucionarios. Según Ruy Galvão de Andrade:

En marzo de 1795, Chatoyer, jefe supremo de los negros caribes, proclamó su adhesión a la revolución, tras lo cual, las plantaciones inglesas en el lado de barlovento fueron atacadas y quemadas⁸¹⁰.

No obstante, a pesar de estos primeros éxitos militares de las tropas de Satuyé, al parecer estaba persuadido de que tenía poderes mágicos y sobrenaturales; esta parte de la historia garífuna es confusa, pues si bien es cierto que Satuyé era un gran estratega militar y tenía una buena oratoria, en su accionar político mezclaba elementos de la racionalidad occidental con ideas mítico-mágicas. De ese modo, creía que era portador de facultades taumátúrgicas y de que era invencible. Eso le llevó a la muerte, el 14 de marzo de 1795 en un combate con el Mayor inglés Leigh. Esta versión es sustentada por la mayor parte de los intelectuales garífunas que han estudiado el tema. Salvador Suazo expresa sobre este punto lo siguiente:

⁸⁰⁸ **Chatoyer** o **Satuyé** es considerado hoy como un personaje casi mítico por los garífunas de Centroamérica, y de hecho se le honra -junto con su mujer **Barauda**- como el héroe fundacional y defensor de la sociedad garífuna. En 1997, con motivo del bicentenario de la llegada de los garífunas a Honduras, se instaló una estatua suya en el archipiélago hondureño de las Islas de la Bahía, primera tierra hondureña que pisaron tras su expulsión de San Vicente en 1797, sin embargo, sobre este asunto hablaremos más detenidamente en el último capítulo.

⁸⁰⁹ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras...* Op. cit., Pág. 63.

⁸¹⁰ *Ibíd.*, Pág. 44.

Satuyé, convencido de sus poderes ocultos y haciendo gala de su leyenda de invencibilidad (dado que ningún mortal podía darle muerte) ha cometido el grave error de retar al mayor Leigh a un duelo, y el inglés que contaba con mucha habilidad en el arte de la esgrima lo ha cruzado con su espada dándole muerte en la noche del 14 de marzo de 1795. Lo cierto es que el Gran Jefe tenía su amuleto de invencibilidad pero días antes del levantamiento había sido despojado de él por parte de su mujer [Barauda], puesto que ella deseaba que su esposo se evitara de tantas confrontaciones bélicas⁸¹¹.

Esta descripción del duelo entre Satuyé y el Mayor Leigh también es sostenida por Sebastián Cayetano⁸¹²; en todo caso, estas interpretaciones inequívocamente intentan forjar una “historia heroica” y “romántica”, al estilo de las historias decimonónicas difundidas por los Estados-nación centroamericanos, especialmente con respecto a los acontecimientos como la conquista o la independencia⁸¹³.

Sin embargo, la explicación que respaldan los investigadores no garífunas contradice en parte estos hechos, por supuesto sin demeritar la hazaña y el heroísmo de Satuyé. Gargallo sostiene que: “ *En realidad no parece ser cierto que Chatoyer entablara un duelo contra Leigh; más bien, fue asesinado por cinco milicianos ingleses al mando del mayor durante una emboscada... Los ingleses acordaron no hacer ningún disparo hasta estar a unas veinte yardas de sus oponentes, como en efecto se hizo, matando a muchos de ellos... el mayor Leigh avanzó sobre Chatoyer gritando: ‘¿Yo him Chatoyer?’ a lo que Chatoyer contestó ‘Oui’ y lo atacó con su espada, que el mayor Leigh esquivó... mientras cinco milicianos hundían sus bayonetas en el pecho de Chatoyer. La leyenda del duelo se propagó porque Leigh robó la espada, la Declaración de Chateaubellair y la pulsera*

⁸¹¹ Suazo, Salvador, *Lugarate Garifuna Yurumaina. La etnohistoria garífuna...* Op. cit., Pág. 12.

⁸¹² Cayetano, Sebastián, *Garifuna History, Language...* Op. cit., Pág. 24.

⁸¹³ Coincidentemente, la versión del duelo entre Satuyé y el Mayor Leigh aportada por los garífunas, guarda un parangón con la “nueva versión” sobre la muerte del legendario cacique “Lempira”, quien se enfrentó a los conquistadores españoles al mando de Alonso de Cáceres. Según el historiador hondureño Mario Felipe Martínez, quien se basa en una “Probanza de Méritos” encontrada en el Archivo de Indias en Sevilla, Lempira (nombrado en el documento como “Elempira”) murió en un combate cuerpo a cuerpo con el soldado español Rodrigo Ruíz, y no a traición, tal como narra la leyenda difundida desde el siglo XVII. Cfr. Martínez Castillo, Mario Felipe, *Los últimos días de Lempira y otros documentos...* Op. cit., 113 Págs.

que el príncipe William Henry le regalara al jefe garífuna durante su visita a San Vicente⁸¹⁴.

Por su parte, William Davidson se limita a expresar que Satuyé “ [...] *había muerto en batalla*”⁸¹⁵; Galvão de Andrade⁸¹⁶ y González⁸¹⁷, en cambio, no se pronuncian al respecto y solo dan cuenta de la derrota de los garífunas a manos de los ingleses.

La muerte de Satuyé, pese a causar una sensible baja al ejército garífuna, paradójicamente no desmoralizó a los combatientes garífunas, pues éstos continuaron por más de un año -en alianza con los franceses- resistiendo a los ingleses. Hacia el verano de 1796, los franceses optaron por rendirse a los británicos, pero los negros caribes prosiguieron la lucha al mando de su nuevo líder Du Vallée, el hermano del ya para entonces fallecido Satuyé. Finalmente, el 26 de octubre de 1796, los negros caribes fueron derrotados por los ingleses y así tuvieron que capitular frente a las tropas élites traídas de Inglaterra, bajo el mando del General Abercromby. Un total de 4,633 negros caribes, entre hombres, mujeres y niños, fueron capturados y enviados a la isla de Balliseaux, una de las Islas Granadinas hasta que se decidiera su destino. Muy pronto, Balliseaux fue demasiado pequeña para albergar a todos, pues en el ínterin los ingleses habían capturado más personas y de esa manera, en marzo de 1797 los negros caribes fueron expulsados hacia la isla de Roatán, Islas de la Bahía, la cual se ubica frente al litoral Caribe de Honduras y que en ese período era una posesión española disputada también por los ingleses⁸¹⁸.

Según un relato histórico, el número de deportados sumaba 5,040 personas, las cuales fueron puestas a bordo del barco “Experiment”, del capitán James Barret. Esta información no puede ser del todo correcta, ya que parece imposible que un

⁸¹⁴ Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 65.

⁸¹⁵ Davidson, William, “Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas a Honduras, 1797”, En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), Volumen VI, Números 1 y 2, 1983, Pág. 90.

⁸¹⁶ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras...* Op. cit., Pág. 44.

⁸¹⁷ González, Nancie, *La estructura del grupo familiar entre los caribes negros...* Op. cit., Pág. 46 y González, Nancie, *La historia del pueblo garífuna...* Op. cit., Pág. 12.

⁸¹⁸ Davidson, William, “Etnohistoria hondureña: La llegada de los garífunas a Honduras”... Op. cit., Pág. 96.

barco del siglo XVIII pudiera transportar tanta gente. Fuentes hondureñas indican que la Isla de Roatán fue invadida por negros caribes, transportados a bordo de dos buques y un bergantín el 12 de abril de 1797⁸¹⁹.

En este sentido, el estudio más detallado sobre el número de garífunas que se rindieron es el de William Davidson, quien sugiere que efectivamente, fueron 4,633 los garífunas que se rindieron frente a los ingleses, pero luego, durante la estadía del contingente en la isla de Balliseaux muchos murieron, así como en la travesía marítima hacia Honduras. Luego, Davidson calcula -citando fuentes documentales del periodo- que el número de garífunas arribados a Honduras el 12 de abril de 1797 era de unas 2,500 personas entre hombres, mujeres y niños⁸²⁰.

De ese modo, los garífunas arribaron a Honduras a fines del siglo XVIII y a partir de entonces, constituyeron el pueblo negro más numeroso del caribe centroamericano. La descripción del arribo también nos la aporta Davidson, quien anota que el “ [...] *escuadrón inglés se aproximó a Port Royal en el sur de la costa de Roatán, donde ancló al atardecer del 12 de abril. La pequeña guarnición española capituló sin dar batalla ante la abrumadora presencia inglesa. Mientras tanto, durante toda la noche, la tripulación inglesa se dedicó a desembarcar a los caribes. Por primera vez, los caribes negros habían tocado suelo hondureño*”⁸²¹.

Port Royal, en la isla de Roatán, el sitio de desembarco seleccionado por el capitán Barret, era la elección más acertada para alojar en principio a los garífunas. Entre todos los puertos del oeste del Caribe, Port Royal era el más conocido por los ingleses. Dicho punto había sido foco de frecuentes disputas entre los españoles y británicos desde 1638 y por lo menos siete mapas a gran escala del puerto habían sido dibujados por fuentes inglesas entre 1742 y 1785⁸²².

⁸¹⁹ Durón, Rómulo E., *Bosquejo histórico de Honduras*, Imprenta del Comercio, Biblioteca de la Sociedad de Geografía e Historia, San Pedro Sula, 1927, 1ª edición, Pág. 99. (B-AECI).

⁸²⁰ Davidson, William, “Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas”... Op. cit., Pág. 98.

⁸²¹ *Ibíd.*, Pág. 92.

⁸²² Davidson, William, *Historical Geography of the Bay Islands: Anglo Hispanic Conflict in the Western Caribbean*, Birmingham, Alabama, Southern University Press, 1974, Págs. 49-64.

Poco después, no sin hostigar a las autoridades españolas establecidas en la ciudad costera de Trujillo, el capitán Barret dejó alojados a su merced a los garífunas en Roatán, a quienes suministraron algunos bienes y enseres para que sobrevivieran durante algún tiempo, no obstante, es natural pensar que los primeros días en la isla fueron penosos, como asevera Nancie González: “ *Aunque los ingleses los dejaron con provisiones de boca, utensilios, anzuelos y cordel, esquejes y semillas, debió haber sido muy difícil para ellos limpiar el terreno y sembrar antes de que comenzara la estación de lluvias, estando la gente débil y desmoralizada por la larga prueba del viaje*”⁸²³.

Entretanto, las autoridades españolas asentadas en Trujillo al principio vieron con recelo la llegada de los garífunas a las Islas de la Bahía, pues sospechaban que el arribo de los negros garífunas podía tratarse de una estratagema de los ingleses para apoderarse de los territorios españoles del Caribe centroamericano, por eso asumieron al comienzo que dicho episodio era una especie de “invasión”.

Las suposiciones sobre una invasión se basaban en el estado de guerra entre España e Inglaterra, que había sido declarado por el Rey de España en octubre de 1796. El coronel Ramón Anguiano, Gobernador de Honduras, había recibido instrucciones desde Guatemala -sede de la Capitanía General- con el objetivo de prepararse para la defensa. En mayo de 1797, una fuerza al mando de Don José Rossi y Rubí se dirigió a Roatán, pero no encontró resistencia y las relaciones que se establecieron entre los españoles y los negros garífunas fueron amistosas. Los españoles les permitieron ir a tierra firme y ayudar a reconstruir Trujillo, que había sido incendiada por tercera vez por piratas ingleses. Así, los garífunas se instalaban en tierra firme hondureña y comenzaron a poblar todo el litoral Atlántico desde finales del siglo XVIII⁸²⁴.

En fin, esta primera parte de la historia garífuna es sumamente interesante, ya que todos estos eventos históricos representan la “etnogénesis” de dicho pueblo. Este tema de la etnogénesis, es decir, el origen de la etnia garífuna, es un evento raro si

⁸²³ González, Nancie, *La historia del pueblo garífuna...* Op. cit., Pág. 13.

⁸²⁴ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras...* Op. cit., Pág. 45.

se le compara con la mayoría de las etnias americanas. En efecto, casi todos los pueblos que pueden afirmar ser un “grupo étnico” por haber alcanzado suficiente cohesión, por poseer una herencia en común, o por ocupar un territorio cultural, se ven en la dificultad de exclamar fehacientemente su germinación histórica, pues sus orígenes se pierden en los albores de la historia, sin embargo, entre los negros garífunas de Honduras y Centroamérica, su origen étnico e histórico puede conocerse con bastante certeza. Naturalmente, este punto de la etnogénesis es y seguirá siendo un hito importante en el reforzamiento de la identidad étnica del grupo, pues a través de él sienten que su origen común, así como el recuerdo de un “pasado glorioso” y la memoria de un tiempo pretérito sustentado en la “libertad” y la “prosperidad” les alimenta de un sentimiento colectivo de orgullo por sus tradiciones culturales. Asimismo, la rememoración de esas “gestas heroicas” del pasado les hace rechazar toda forma de imposición externa -ya sea por parte del Estado-nación o por particulares-, pero, contrariamente, si por alguna casualidad llega pacíficamente cualquier influencia cultural del exterior, son proclives a asimilar prácticas foráneas, las cuales se terminan casi siempre “garifunizando”.

En resumen, los negros garífunas, conocidos también como “negros caribes”, son una etnia cuyo origen se remonta a mediados del siglo XVII, mediante la mezcla entre negros africanos naufragados con indígenas caribes de las Antillas Menores. Con el tiempo, y tras su llegada a las costas hondureñas a fines del siglo XVIII después de ser derrotados por los ingleses, los garífunas se fueron adaptando a las nuevas formas de vida provenientes del contacto con la población hondureña de entonces, conformada por un pequeño grupo de españoles asentados en la región, así como otra gran cantidad de castas conformadas mayoritariamente por mestizos, mulatos y zambos. Paulatinamente, fueron adquiriendo algunas influencias de la cultura hondureña, especialmente con respecto al idioma, la religión y otras costumbres y tradiciones, sin embargo, también es cierto que durante los últimos doscientos años, lograron preservar una gran cantidad de manifestaciones culturales -como se verá en el último capítulo- lo que evidencia que tienen una gran capacidad para adaptarse a los cambios culturales, pues han manifestado una incuestionable disposición para “garifunizar” muchas influencias culturales que llegan del exterior.

Esas experiencias les han convertido en una etnia con una cultura negra que tiene una forma de vida única y casi singular en Latinoamérica, pues a pesar que el Estado-nación hondureño los ha intentado “invisibilizar” en sus proyectos de construcción nacional, ellos han logrado sobrevivir bajo circunstancias políticas, sociales, económicas y culturales indiscutiblemente difíciles y hoy en día están desafiando -a través de sus luchas y del reforzamiento de la identidad étnica- la esencia y naturaleza del proyecto de “nación homogénea” imaginado hasta ahora por el Estado hondureño.

D) Los negros garífunas y la nación hondureña: la perceptible “visibilidad” de los negros a través de la historia.

Ya se ha demostrado en el capítulo anterior que gran parte de la historiografía oficial intentó “invisibilizar” o “marginar” la presencia histórica de los negros garífunas en acontecimientos del pasado que han sido clave en el devenir histórico de la nación. Naturalmente, algunos autores han anotado unos cuantos párrafos para reseñar algunos episodios sobre la participación de los garífunas en la historia local, pero la mayoría de renglones solamente refieren ya sea la llegada de ésta etnia a las costas hondureñas en 1797, o algún que otro acaecimiento de muy poca importancia. De esta manera, poder reconstruir la historia garífuna desde su arribada a Honduras hasta el presente es una labor complicada, que inclusive excede los límites de este trabajo. Hemos intentado repasar y contrastar cuidadosamente muchas fuentes para poder argumentar que esa “invisibilidad” intencionada que se ha atribuido a los garífunas no es tal, y más bien, ciertamente es evidente que han sido no solo testigos, sino actores y protagonistas de sucesos importantes de la historia nacional.

La llegada de los garífunas a las costas centroamericanas a fines del siglo XVIII sin duda alguna tuvo un significativo impacto emocional y cultural para el grupo, sobre

todo por el efecto traumático que significa ser desarraigados de su ancestral medio de convivencia durante doscientos años -la Isla de San Vicente-, además de la natural readaptación a un nuevo medio que aunque similar al de las Antillas Menores, supuso una readecuación no solo a un nuevo hábitat, sino a nuevas relaciones interétnicas con otros grupos sociales en Centroamérica.

Los aproximadamente 2,500 garífunas que fueron abandonados por los ingleses en Roatán, Islas de la Bahía, se dividieron en pequeños campamentos de acuerdo a las lealtades que habían mostrado a los caciques que dirigieron la lucha contra los ingleses en San Vicente⁸²⁵. De hecho, así queda consignado por el primer registro español del acontecimiento, que es un documento de 1797, que se encuentra en el Archivo General de Centroamérica⁸²⁶, en donde se registró a un total de 1,490 garífunas con los nombres de sus caciques militares.

El padrón, al igual que una gran proporción de documentos coloniales, es sumamente prolijo en cuanto a la información presentada, pues da cuenta de algunas categorías importantes como la religión, el estado civil y el número de niños que traía el contingente. En total, se registraron 16 campamentos con sus respectivos “capitanes” (el título referido en el documento) o “caciques”, comandados por la figura del “**General Duvalé**”, que fue registrado como el líder máximo del grupo. Los nombres de cada uno de los capitanes son, en su orden: Vanbula [hoy en día Zambulá], Manuel, Bruno, Athelet, Durán, Luisson, Palanquier, Muayba, Pascal, Babiari, Nicolas, Jean Pierre, Satullé [probablemente el hijo de Satuyé], Jean, Letan y Jack. Por su parte, el documento registra la cifra de 254 casados, 300 casadas, 26 viudos, 93 viudas, 226 solteros, 152 solteras, 225 niños y 197 niñas, que suman un total de 1473 personas, que sumadas a los 17 jefes guerreros, suman un gran total de 1490 individuos censados⁸²⁷.

Hay que acotar que la cantidad estipulada en el documento de 1490 garífunas, no coincide con los cálculos probados por Davidson, quien indicaba que pudieron ser

⁸²⁵ Véase, Davidson, William, *Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas...* Op. cit., Pág. 99.

⁸²⁶ AGCA, A3.15, Leg. 194, Exp. 2025, *Padrón General de los Caribes de las Islas de Roatán, año 1797*, Trujillo, 23 de septiembre de 1797.

⁸²⁷ *Ibíd.*, Legajo 194.

unos 2,500 garífunas los asentados en Roatán, sin embargo, el manuscrito original a la vez revela que otros 495 garífunas, conformados por la compañía del “**Capitán David**” están registrados en otro número de expediente (el 206), ya que estaban prestos a poblar la costa continental de Honduras en esos días. De esa manera, sumadas ambas cifras, se llega a un total de 1985 personas; esto nos hace suponer que las restantes 600 personas aproximadamente, ya habían sido asentadas en las cercanías de Trujillo en el momento de haber sido redactado el documento, esto es, septiembre de 1797, o sea, seis meses después de haber tocado Punta Gorda.

Otro dato destacado del documento es una nota marginal en la que se hace referencias al “**General Duvalé**”, quien como se recordará, comandó junto a Satuyé la resistencia contra los ingleses en San Vicente. En efecto, sobre Duvalé, la fuente indica que: “ *Duvalé hera el principal gefe de los caribes en Sn Bicente por la República Francesa y por tal lo respetan todos. Begú, hijo de Dubalé, es conocido por todos por segundo Jefe, aunque los ingleses nombraran a Jack*”⁸²⁸.

Como se advierte, la persistencia de diferencias entre varios “capitanes” o “caciques”, así como las penurias y la escasez de bastimentos, empujaron a muchos garífunas a trasladarse a la costa continental del Caribe hondureño, pues desde el primer contacto que tuvieron con las autoridades españolas, solicitaron ser traspasados a Trujillo. Efectivamente, cuando el Capitán General de Guatemala se enteró de la presencia de los garífunas en Roatán, supuso que los ingleses habían retornado al viejo conflicto contra la monarquía española y que habían dejado a los garífunas en la isla como fuerza militar para defender la isla en nombre de Gran Bretaña. Para determinar la naturaleza exacta de la situación, envió al lugar a Don José Rossi y Rubí -a la sazón, Comisario de Guerra Honorario y Caballero de la Real y Distinguida Orden de Carlos III- para hacer un reconocimiento y lograr la rendición de los garífunas. Rossi desembarcó en la isla el 18 de mayo de 1797, donde encontró a 200 garífunas con rifles y bayonetas, sin embargo, después de un discurso pronunciado en francés, su propuesta de capitulación fue aceptada y los

⁸²⁸ Ibíd., Legajo 194.

garífunas testificaron su amistad y buenos deseos hacia el rey español, pues se declararon como enemigos de los ingleses⁸²⁹.

La próxima tarea de Rossi obviamente era más complicada. Tenía que cruzar la cordillera de la isla para llegar a Port Royal, donde estaban establecidos los garífunas y convencerlos de devolver pacíficamente la isla a España. Una vez en los campamentos, se dirigió al “capitán” Jack para hacerle la propuesta. Después de una rápida negociación, los garífunas aceptaron las condiciones de Rossi y así se selló la alianza entre las autoridades españolas y los garífunas. Las nuevas amistades fueron fortalecidas con obsequios de ron, tabaco y algunos pesos españoles.

Con la pompa tradicional que se asocia a la adquisición de tierras por parte de los monarcas europeos, Rossi ejecutó el ritual en Port Royal, y prontamente empezó los preparativos para dirigirse a Trujillo a informar de lo acontecido. Antes de partir, 160 personas le solicitaron irse con él para radicarse en Trujillo, pero él les informó que desafortunadamente el bote era demasiado pequeño, pero les afirmó que se aseguraría que paulatinamente pasaran al continente en piraguas que él mandaría o podrían llegar en barcos que ellos mismos estaban ya construyendo⁸³⁰.

Parece que los garífunas tardaron pocos días en radicarse definitivamente en Trujillo, ya que para el mes de junio de ese año de 1797, la “Gazeta de Guatemala” reportó que una incursión de piratas ingleses había sido repelida en Trujillo el 20 de mayo por la guarnición española y los milicianos garífunas que habían llegado apenas un día antes. Esta vez, los garífunas formaron una fila defensiva con los soldados españoles y lucharon con entusiasmo “ [...] *porque tenían ganas de pelear contra los ingleses, haciendo uso del fusil o del machete*”⁸³¹.

Esto significa que si Rossi salió de Roatán el 18 de mayo de 1797, y algunos garífunas aparecen dos días después peleando al lado de las fuerzas españolas

⁸²⁹ Davidson, William, *Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas...* Op. cit., Pág. 95.

⁸³⁰ *Ibíd.*, Pág. 96.

⁸³¹ *La Gazeta de Guatemala*, Guatemala, 18 de junio de 1797, N° 109, Tomo III.

contra los piratas ingleses en Trujillo, lo más posible es que tras él se vinieron algunos individuos, y ante el ataque desprevénido de los piratas, las autoridades españolas aceptaran la presencia de los garífunas en la ciudad. Francesca Gargallo se plantea la inquietud de que parece un poco raro que los garífunas se afanaran en la lucha apenas llegar a Trujillo⁸³², pero lo más seguro es que ellos decidieron pelear al lado de los españoles para ganarse la confianza y afianzar de esa manera la alianza con las autoridades de Trujillo, así como asegurar su estadía en el lugar.

Sin duda alguna, ante la valiente reacción de los garífunas, las autoridades españolas aceptaron el establecimiento de éstos en Trujillo, y les animaron para penetrar en el continente. Según indica Gargallo, la mayoría de los garífunas se trasladaron a las cercanías de Trujillo, y unos 300 decidieron quedarse a vivir en la isla, donde sus descendientes viven aún en Punta Gorda⁸³³. Desde entonces, comenzaron a poblar todo el litoral Atlántico hondureño, llegando por el norte hasta Guatemala y Belice, y por el sur, hasta Nicaragua⁸³⁴.

Por otro lado, este hecho histórico de la defensa de Trujillo en contra de los piratas, es recogido en la memoria colectiva garífuna, que lo califican de “vocación a la nacionalidad hondureña”, a la vez que de prosecución de su guerra “contra los ingleses”⁸³⁵.

Paralelamente, los españoles y mestizos afincados en Trujillo, en poco tiempo apreciaron las ventajas que conllevaba la presencia de los garífunas, a quienes acogieron con relativo agrado. Ciertamente, la ciudad, que en el siglo XVIII había emergido de su letargo, con el repoblamiento impulsado por los monarcas españoles Borbones, quienes enviaron familias gallegas, asturianas y canarias con el propósito de consolidar la soberanía española en la zona ante las pretensiones inglesas⁸³⁶.

⁸³² Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 70.

⁸³³ *Ibíd.*, Pág. 69.

⁸³⁴ González, Nancie y Cheek, Charles, “Patrón de asentamiento de los caribes negros a principios del siglo XIX en Honduras: la búsqueda de un modo de vida”, En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Volumen XI, N° 2, Julio – Diciembre de 1988, Págs. 89-108.

⁸³⁵ Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 70.

⁸³⁶ Sobre este tema véase especialmente: Rubio Sánchez, Manuel, *Historia del Puerto de Trujillo*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH), Tomo III, 1975, Anexo 3, Págs. 515-587.

Davidson señala igualmente que el primero de los impactos inmediatos de la llegada de los garífunas a Trujillo fue su incorporación como fuerza militar. Antes de la entrada de los garífunas en la ciudad, Trujillo era tomada casi a voluntad por parte de los piratas invasores, empero, tras el arribo de éstos, la ciudad fue defendida valientemente por españoles, mestizos y garífunas, así como por otros negros esclavos y libertos ya asentados con anterioridad. Así ocurrió en mayo de 1797, y dos años después, cuando el 14 de mayo de 1799, los británicos atacaron de nuevo la ciudad, pero fue protegida por la batería San José, conformada por 100 garífunas; otros 85 lucharon desde embarcaciones en la bahía bajo el mando de un capitán caribe⁸³⁷.

Asimismo, Davidson apunta que otro de los aspectos favorables de la llegada de los garífunas a la ciudad fue en cuanto al abastecimiento y producción de artículos agrícolas y marinos. Sobre este asunto recalca que:

Antes de 1797, la colonia de Trujillo, en su mayoría isleños de las Islas Canarias que habían llegado recientemente, tenían que importar alimentos desde La Habana. Pero después del arribo de los caribes, pequeños poblados agrícolas que fueron establecidos cerca de Trujillo estaban cosechando suficiente plátano, maíz, arroz, ñame y yuca...⁸³⁸.

Pese a que los primeros contactos entre los garífunas y los criollos y mestizos fueron amistosos, prontamente las autoridades españolas empezaron a sentir desconfianza ante la presencia de un nuevo grupo negro en la región de la costa oriental de Honduras, fundamentalmente debido al prodigioso crecimiento poblacional de los garífunas, como a su capacidad militar y su relativa prosperidad económica, merced a sus actividades pesqueras, agrícolas y sobre todo, al contrabando -irónicamente, realizado con los comerciantes ingleses-, actividad a la que según parece se dedicaron desde tiempos muy tempranos.

⁸³⁷ Davidson, William, "Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas"... Op. cit., Pág. 100.

⁸³⁸ *Ibíd.*, Pág. 100.

Así se desprende de los informes elaborados por el Gobernador de la Provincia de Honduras, Ramón Anguiano a principios del siglo XIX, particularmente en un censo elaborado en 1801⁸³⁹ (es decir, cuatro años después del arribo garífuna a Honduras), en el que sostiene que para ese año la población de la ciudad de Trujillo ascendía a 4,980 personas, de las cuales 4,000 eran “negros caribes”; 300 eran “negros ingleses”, 200 eran “negros franceses” y 480 eran “españoles”⁸⁴⁰.

Como se constata, el informe alude la presencia de negros “ingleses” y “franceses”, además de la presencia de los negros garífunas o “caribes”, los que en su conjunto representaban el 90% de la población total de Trujillo y alrededores. Esta situación ciertamente que fue alarmante para las autoridades españolas, ante el temor que estos grupos se pudieran aliar en un futuro cercano con los ingleses, cosa que para fortuna de ellos no ocurrió. El grupo denominado como “negros ingleses”, eran el resultado de un contingente de negros esclavos que habían huido de algunas posesiones de los ingleses en el Caribe centroamericano y que se asentaron en los dominios del litoral controlado por los españoles⁸⁴¹; el segundo, denominado “negros franceses”, llegó un año antes que los garífunas. Estos “negros franceses” en realidad eran un grupo de negros que habían peleado al lado de los españoles contra sus amos franceses en Haití, pero Francia y España se reconciliaron después de 1795. Dichos negros fueron trasladados por los españoles a Cuba para defenderlos de las probables represalias de sus antiguos amos franceses, pero por problemas de subsistencia en la isla, un grupo de 307 personas fueron embarcados en 1796 a la ciudad de Trujillo en Honduras⁸⁴².

No se han estudiado aún las relaciones interétnicas de los garífunas con estos negros “ingleses” y “franceses”, empero, dado el previo contacto que tuvieron los

⁸³⁹ Véase: AGI, Audiencia de Guatemala 501, *Población de las Provincias de Honduras. Matrícula del año 1801. Gobernador de Honduras Ramón de Anguiano, 1 de mayo de 1801*. El informe también aparece reproducido en: Leyva, Héctor, *Documentos coloniales de Honduras*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca – Centro de Estudios Históricos y Sociales para el Desarrollo de Honduras (CEHDES), Colección Padre Manuel Subirana, N° 3, 1ª edición, 1991, Págs. 276-289.

⁸⁴⁰ *Ibíd.*, Pág. 289.

⁸⁴¹ Leiva Vivas, Rafael, *Tráfico de esclavos negros a Honduras...* Op. cit., Pág. 148.

⁸⁴² Sobre los negros franceses -muy poco estudiados en la etnografía hondureña- hay un excelente artículo: Cfr. Houdaille, Jacques, “Negros franceses en la América Central a fines del siglo XVIII”, En: *Revista Antropología e Historia de Guatemala*, Vol. VI, Número 1, Enero de 1954, Págs. 65-67.

garífunas con los franceses durante su estadía en San Vicente, es de suponer que tuvieron relaciones cordiales; de hecho, testimonios orales en Trujillo nos aseguraron que varias familias garífunas se mezclaron con éstos negros⁸⁴³, incluso, aseveraron que los negros franceses se terminaron incorporando a la etnia garífuna con el paso del tiempo, lo que parece ser cierto al contrastarlo con documentos de la época. Desde luego, un informe de 1802⁸⁴⁴, enviado desde Trujillo por el ya citado José Rossi y Rubí al Brigadier Cayetano Amoategui, le comunica algunos datos sobre el establecimiento de los “negros franceses” en algunos terrenos adyacentes a la ciudad. Ahí, Rossi refiere que en total, un grupo de 170 negros franceses solicitaban tierras para labrar en las cercanías del puerto, y además, agregaba que “[...] *aunque no designan específicamente las tierras que desean, se les podrá colocar en las montañas de Chapagua, a media legua del Saladillo, y 4½ al sur de esta plaza, esperando que pasen la presente estación de agua, para que empiezen [sic] a desmontar el terreno, y construir sus ranchos, y dejando las tierras inmediatas a Trujillo, para que las pidan con preferencias los colonos o veteranos, o milicianos*”⁸⁴⁵.

Rossi también añade los nombres de los “negros franceses” con sus respectivas esposas o parientes, y curiosamente, algunos de los apellidos aludidos (Cloter, Baptiste, hoy en día pronunciado Batíz y Lambert, son muy comunes en los pueblos y aldeas garífunas cercanas a Trujillo).

Por otra parte, con motivo de la apertura de las Cortes de Cádiz, en la que concurrieron -como se recordará- diputados centroamericanos, cada uno de los parlamentarios llevó instrucciones de sus provincias para que solicitaran a las autoridades españolas lo más conveniente al desarrollo de las mismas. El informe por Honduras fue elaborado por Ramón Anguiano⁸⁴⁶, quien había sido gobernador

⁸⁴³ Entrevista con la Lic. Telma Gotay, Trujillo, 1/junio/2002.

⁸⁴⁴ Véase: AGCA, A15, Legajo 51, Expediente 520, *Negros franceses. Sobre su establecimiento en Chapagua y en el Saladillo*, Trujillo, 1802.

⁸⁴⁵ *Ibíd.*, Legajo 51.

⁸⁴⁶ El informe aparece reproducido en: Oyuela, Leticia de, *De la corona a la libertad*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Manuel Subirana, N° 11, 1ª edición, 2000, Págs. 10-23. El informe se basa en la visita que Anguiano realizó personalmente por la Provincia en el año de 1797.

de la Provincia, el cual sugirió la implementación de una serie de medidas conducentes a mejorar la administración de la Gobernación de Honduras. Básicamente, el informe se resume en cuatro puntos a saber: **a)** Sobre los medios para reducir a la fe a los indios xicaques (topulapes); **b)** Sobre los medios para reducir a la fe a los indios payas (pech); **c)** Sobre la necesidad de expulsar a los negros caribes que habitan la costa de Trujillo y **d)** Sobre la necesidad de trasladar la capital Comayagua a Santa Bárbara.

Lógicamente, el punto que nos interesa tratar es el **c)**, referente a la propuesta de “expulsar a los negros caribes de la costa”. Anguiano, desconfiando de la alianza con los garífunas, recomienda su expulsión aduciendo que crecían vertiginosamente, poniendo en peligro la pervivencia de los españoles y mestizos de la zona, así como por dedicarse al contrabando con los ingleses establecidos en Belice y por ser polígamos:

En las faldas y cumbres de dichos montes se hallan colocados los Negros Caribes, que arrojaron los Yngleses inhumanamente, o con cuidado a la dicha Ysla de Roatán, cuyo número asciende en el día a cuatro mil almas... [Por eso es preciso que] se deje limpiar de Negros toda esta costa... una gente sola buena para sí, inútil para nuestros trabajos como se está experimentando y nocivos por los recelos expuestos⁸⁴⁷

De manera coincidente, todo este lenguaje xenofóbico fue reproducido posteriormente por los políticos liberales en sus testimonios racistas sobre los indígenas y negros del país a lo largo de los siglos XIX y XX. En todo caso, el informe de Anguiano fue recibido en España y a tal efecto se comisionó a don Florencio Castillo, diputado en las cortes por Costa Rica para que emitiera un dictamen al respecto. El 31 de agosto de 1813 formuló su veredicto, en el cual dejó constancia que dado que había estado de visita en Honduras un par de veces, enunciaría un dictamen objetivo. Lo interesante del examen de Florencio Castillo con relación al informe de Anguiano son sus posturas a favor de los garífunas -aunque

⁸⁴⁷ Ibíd., Págs. 17, 20 y 21.

con un interés de por medio-, y por ende contrarias a los argumentos sostenidos por el informe. Debido a la importancia de sus comentarios, citamos extensamente las manifestaciones sobre este tercer punto:

En el 3º punto después de hacer una pintura del puerto y plaza de Trujillo, [Anguiano] refiere que los Yngleses arrojaron con cuidado a la Ysla de Roatán cuatro mil negros Caribes... El Gobernador recela que multiplicándose estos sobre manera por la razón de procrear en poligamia, podrán con el tiempo unirse con los zambos-mosquitos (que son hijos de negros) y que habitan toda la dilatada costa que hay desde el Cabo de Gracias a Dios hasta Portobelo.

Expone por último que **los Caribes de Trujillo hacen un contrabando escandaloso** con Walis [Belice], el cual es casi inevitable a causa de que saliendo los Caribes del puerto con el pretexto de pescar se dirigen a Walis y regresando a cualquier punto de aquella costa desembarcan el contrabando. Como único remedio de estos inconvenientes propone el Gobernador que los expresados Caribes deben ser arrojados de la costa de Trujillo y llevarlos a una de las que eran colonias francesas o a una Ysla desierta.

El que tiene el honor de informar a V.A., estuvo en Trujillo, conoció a los Caribes de que se trata y hasta cierto punto no puede menos que confesar que no son infundados los recelos del Gobernador; pero en cuanto al arbitrio que el Gobernador propone para precaver los inconvenientes cree que sería inhumano, perjudicial al puerto de Trujillo y provincia de Honduras y sobre todo impracticable o al menos muy difícil y peligroso. Porque **¿Cómo se podrían expulsar de Trujillo una multitud de negros que en el día pasarán de seis mil? ¿Sería necesario formar en lo interior una expedición de cuatro mil hombres de tropa para arrancar de aquel sitio a los Caribes, embarcarlos y llevarlos a una Ysla ¿Cuáles serán los resultados y las utilidades de una empresa tan costosa?** Todas estas son reflexiones muy obvias y que hacen patente que el arbitrio del Gobernador es impracticable sobre ser inhumano. Es, pues, necesario buscar otro medio que al mismo tiempo que precava para lo sucesivo cualquier resultado, se concilie con la humanidad y en el fomento de Trujillo y Honduras.

Los Caribes han sido y son útiles a Trujillo: ellos son muy diestros para la navegación y construyen con mucha perfección barcos menores: en el día tienen ya una multitud de estos barquitos, con los cuales auxilian a cargar y descargar los barcos que llegan a aquel puerto y también proveen por su medio de pescado aquella plaza. Se ocupan también en la agricultura y son los que casi exclusivamente tienen sus sementeras y proveen al pueblo de maíz, yuca etc. Es pues indispensable que permanezca en Trujillo una porción de estos

Caribes... Los restantes podrán establecerse en parajes situados en el interior de la provincia y a orillas de los caudalosos ríos que bañan aquel terreno, procurando que estos establecimientos se hiciesen en las inmediaciones de otras poblaciones grandes. Esta cercanía serviría de freno a los Caribes para reprimirlos de cualquiera ideas de rebelión o liga que quisieran intentar con los zambos y **el trato frecuente con los españoles inspiraría [a] aquellos más amor y adhesión a estos contornos**⁸⁴⁸.

Es curioso que a pesar que el dictamen del diputado Castillo estime que la expulsión de los garífunas de las costas hondureñas sería un “trato inhumano”, en el fondo parece que imperan más las “consecuencias económicas y los costos” que acarrearía la tarea de trasladarlos a una isla desierta. En este sentido, ya para 1811, los garífunas, más que una amenaza, representaban una competencia económica para las familias criollas comerciantes, así como para los funcionarios reales inmiscuidos en el contrabando con los ingleses, actividad que por supuesto ya controlaban los garífunas, por ello, las autoridades españolas empezaron a hostilizar a las comunidades garífunas. Este fue el primero de una larga cadena de episodios históricos de discriminación y hostigamiento por parte de las autoridades políticas hondureñas en contra de los garífunas.

La misma actitud de Anguiano se nota también en el Gobernador que le reemplazó en el puesto, nos referimos a don Juan Antonio Thornos Santaclara y Cagigal, quien fungió en el periodo inmediato a la segregación que se hizo de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa de la Intendencia de Comayagua (1811-1816). Thornos redactó un informe⁸⁴⁹ de su visita de ordenanza a través de la Provincia en 1816; en dicho documento, expone algunos párrafos sobre la presencia de los negros garífunas, de quienes también teme su incremento demográfico, pues apunta que para ese momento ya sumaban unas 10,000 personas:

⁸⁴⁸ El dictamen está reproducido en: *Boletín del Archivo General del Gobierno: Revista del Archivo General de la Nación*, Ciudad de Guatemala, Tipografía Nacional, Tomo VII, Año VII, N° 1, Octubre de 1941, Pág. 74 y ss.; y en Rubio Sánchez, Manuel, *Historia del puerto de Trujillo*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH), 1ª edición, Tomo III, 1975, Págs. 469-477. Las negritas son nuestras.

⁸⁴⁹ El informe aparece íntegro en: Oyuela, Leticia de, *De la corona a la libertad...* Op. cit., Págs. 72-88.

En Trujillo hay una porción de pueblos negros caribes que en el día no bajan de ocho y el número de estos negros podrá ascender de 9 a 10 mil almas aumentándose prodigiosamente por la poligamia.

El año de 1797 en número de dos mil depositaron los ingleses a estos negros en la Isla de Roatán; y en el mismo año fueron trasladados a Trujillo en cuyas inmediaciones están establecidos⁸⁵⁰.

Y más adelante señala que en vista que no rendían ningún beneficio al reino, era menester repartirlos en las minas de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa para que así fueran “más provechosos” a la corona:

Su ejercicio es la pesca y el contrabando, **y si Su Majestad no se digna mandar su más pronta internación y división, es de esperar que luego se hagan dueños de nuestra costa del norte** por sí solos o unidos con los zambos. Ninguna utilidad rinden en el día... **repartidos en los minerales** a más de que la darían grande fácilmente serían extraídos a Nuestra Santa Religión y costumbres⁸⁵¹.

Como queda demostrado, la idea de Thornos consistía en “internarlos” en las montañas centrales del territorio con el fin de usar su mano de obra en los minerales. Naturalmente, esta comprensión de la presencia negra en la costa hondureña por parte del Gobernador Intendente Thornos coincidió con las posteriores tentativas de “incorporación” del negro en el proyecto de la “nación homogénea”, pero con la finalidad de explotarlos para que fueran útiles al Estado-nación.

Esta primera fase de la presencia de los negros garífunas en los acontecimientos históricos previos a la independencia de 1821 muestra la dicotomía y el dilema entre la “integración” en la nueva sociedad y la “resistencia” o “aislamiento” para asegurar los mecanismos de supervivencia cultural frente a las “Otras” culturas, es decir, frente a los españoles, criollos, mestizos, indígenas y otros grupos de negros, por

⁸⁵⁰ Ibíd., Pág. 81.

⁸⁵¹ Ibíd., Pág. 81. Las negritas son nuestras.

tanto, desde el principio, de su permanencia en Honduras, se fue manifestando en los garífunas cierta “otredad” producto de sus competencias frente a los demás grupos con los cuales se interrelacionaban socialmente. Esta situación, sin embargo, es normal en aquellos pueblos que han padecido “diásporas”, por ende, el proceso de incorporación a la nacionalidad hondureña por parte de los garífunas fue lento y gradual, ya que era natural que durante los primeros años sufrieran el trauma de haber sido expulsados de su “patria primigenia”, San Vicente. Aún así, algunos historiadores hondureños han interpretado este fenómeno como una actitud de negación a la voluntad de integrarse a la nacionalidad; así por ejemplo, Pastor Fasquelle arguye que al comienzo de su estadía en Honduras, los garífunas no se sentían “hondureños” porque “[...] *el moreno es apátrida; no se siente comprometido con ninguna entidad jurídica o comunidad estructurada más allá de su vecindad, sobre todo no se siente ligado en sentido alguno con el reino al que lo arrojaron los ingleses o del que se ha escapado. Es por eso que colabora con los piratas y extranjeros: les vende alimentos, los guía por los caminos del interior...*”⁸⁵².

Por otra parte, los últimos sucesos destacados en los que tuvieron participación importante los garífunas previo a la independencia fue la defensa que hicieron en Trujillo en los años de 1819 y 1820 ante la llegada de unas invasiones extranjeras. En efecto, en esos años, flotillas insurgentes provenientes del sur, la primera desde Argentina y otra que navegaba bajo la bandera de la recientemente formada República de la Gran Colombia, atacaron la ciudad. La segunda incursión estaba comandada por el oficial francés Luis Aury, de quien se dice que actuó por propia iniciativa y no por órdenes de Simón Bolívar. En fin, el puerto fue defendido por tropas regulares españolas y compañías de soldados negros garífunas, bajo las órdenes de sus propios oficiales, que según la mayoría de fuentes, lucharon con gallardía. Estos acaecimientos, son registrados por varios investigadores, como Durón, Ferro y Coelho entre otros⁸⁵³.

⁸⁵² Pastor Fasquelle, Rodolfo, *Historia de Centroamérica...* Op. cit., Pág. 123.

⁸⁵³ Durón, Rómulo E., *Bosquejo histórico de Honduras...* Op. cit., Pág. 122; Ferro, Carlos, *Las banderas centroamericanas...* Op. cit., Págs. 143-147 y Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras...* Op. cit., Pág. 46.

Del mismo modo, existe una amplia documentación sobre estos acontecimientos, en la que se puede apreciar detalladamente no solo la participación de los garífunas en los hechos, sino también el “reconocimiento” que tuvieron por parte de las autoridades coloniales españolas. Específicamente, se trata de dos documentos, el primero, una relación⁸⁵⁴ del suceso en sí, y otro, una proclama⁸⁵⁵ del Gobernador de Honduras agradeciendo la colaboración de los garífunas en la defensa de Trujillo.

Durante la primera incursión, el Gobernador de Honduras envía la proclama para felicitar la valiente acción de los trujillanos y también para reconocer la “lealtad” que mostraron los negros garífunas a la corona española ante el ataque enemigo. Sobre este punto, el Gobernador José Tinoco de Contreras expresó:

En vosotros virtuosos morenos, caribes, franceses e ingleses, que en todos tiempos habéis acreditado vuestra lealtad al pueblo español, espero que en la presente época renovaréis los blasones con que siempre os habéis distinguido y manifestado el amor a nuestro católico monarca⁸⁵⁶.

Con respecto a la incursión de Aury en 1820, el documento narra minuciosamente la estrategia de defensa frente al ataque, que fue repelido por las tropas españolas y garífunas, y en la que descollaron fundamentalmente los tenientes garífunas **Nicolás Montero**, y **José María Zapialla**. Ahí, el Comandante de Trujillo describe que el día 21 de abril, como a las 11:30 a.m., la flota enemiga entró a la bahía de Trujillo, y rápidamente, echaron bote al agua para desembarcar a un oficial que llevaba los pliegos de peticiones de Aury, consistentes en la rendición de la plaza. El Comandante de Trujillo convocó su Consejo de Guerra y así inició los preparativos de la guerra, la cual se desencadenó al día siguiente, es decir, el 22. Aury atacó por la Laguna de Guaymoreto, que está ubicada al Este de la ciudad, pero ahí fue

⁸⁵⁴ AGCA, A 2. 1, Expediente 721, Legajo 29, Folios 3-6, *Oficio del Comandante de Trujillo al Gobernador del Reino, Don Carlos Urrutia, dando cuenta del rechazo de la invasión de catorce naves que atacaron la plaza el 21, 22 y 23 de abril de 1820, arbolando banderas a fajas azules y blancas*, Trujillo, 1820.

⁸⁵⁵ Proclama del Gobernador de Comayagua, a los habitantes de la costa norte de Honduras, ante la presencia de naves corsarias argentinas. 11 de abril de 1819, Citado en: Ferro, Carlos, *Las banderas centroamericanas...* Op. cit., Págs. 115-116.

⁸⁵⁶ *Ibíd.*, Pág. 115.

contraatacado por el teniente garífuna Montero. El comandante relata esto de la siguiente forma:

El comandante de esta avanzada el teniente caribe Nicolás Montero se adelanta, y parapetado con su gente en los escombros de la propia trinchera, tira una descarga cerrada de fusilería a la tropa que del falucho se empezaba a embarcar en las lanchas, y en seguida con un fuego graneado contiene por dos ocasiones la tentativa del enemigo, pero cargando estos con mayor empeño con los dichos buques y otras dos goletas que vinieron a su auxilio, logran con su fuego vivo de metralla hacer retirar a nuestras tropas de la 1ª y 2ª avanzada replegándose hasta la tercera trinchera... luego hacen el desembarco por el punto indicado echando en tierra como cuatrocientos hombres y 15 caballos, empiezan éstos a avanzar en columna... y no pudiendo resistir el enemigo a estas [nuestras] fuerzas se retira, después de haber tenido algunos muertos y heridos⁸⁵⁷.

La acción bélica se saldó con la retirada de Aury y sus tropas, quienes tuvieron cerca de 40 bajas entre muertos y heridos, y por parte de los trujillanos, se reportó un muerto y dos heridos. Justamente, el fallecido era el teniente de morenos José María Zapialla, cuya viuda fue reconocida con una pensión por el Capitán General de Guatemala, Carlos de Urrutia⁸⁵⁸.

Este prestigio alcanzado por los garífunas, sin ninguna duda influyó para que a los negros se les reconociera la posibilidad de convertirse en ciudadanos tras la proclamación de la independencia de Centroamérica anunciada al año siguiente -en septiembre de 1821-; pero también, contribuyó a que se les concediera la categoría de “ciudadanos libres” en la primera Constitución política del Estado de Honduras como entidad independiente, promulgada en 1825, que como se recordará, reconoció los plenos derechos de los garífunas como “*morenos libres moradores de los puertos*”⁸⁵⁹.

⁸⁵⁷ Oficio del Comandante de Trujillo... Op. cit., Legajo 29.

⁸⁵⁸ Rubio Sánchez, Manuel, *Historia del puerto de Trujillo*... Op. cit., Tomo III, Pág. 497.

⁸⁵⁹ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras*... Op. cit., Pág. 46.

De hecho, los garífunas continuaron participando en acontecimientos históricos importantes posteriores a la Independencia, como por ejemplo en las batallas comandadas por el general Morazán en su empresa por consolidar la República Federal, o en la “Campaña Nacional” contra la invasión de William Walker a Centroamérica. Con respecto al primer proceso, se tiene constancia que Francisco Morazán contó con la ayuda de un oficial garífuna llamado **Juan Francisco Bulnes**, más conocido como “**Walumugu**”. Según el intelectual garífuna Salvador Suazo, la tradición oral de su pueblo recoge que Walumugu era nieto de Duvallée, el último líder de la resistencia garífuna en San Vicente. Walumugu, al igual que Satuyé, se ha convertido en uno de los héroes fundacionales de la etnia garífuna dentro del proceso de reforzamiento de la identidad étnica del pueblo, de hecho, hace pocos años, el gobierno de la república puso su nombre al sexto municipio del departamento de Gracias a Dios (La Mosquitia): Juan Francisco Bulnes⁸⁶⁰.

De acuerdo a los datos aportados por Suazo, Walumugu fue un sobresaliente soldado del General Morazán, quien lo acompañó en las victoriosas batallas de Tercales, Trujillo, la Ofrecedera y Jaitique contra las fuerzas conservadoras enemigas de la Federación. Agradeciendo ese apoyo y en recompensa a sus méritos y servicios, Morazán condecoró a Walumugu, nombrándolo “Cacique de los garífunas de la Costa Arriba”, o sea el territorio que se extendía desde Trujillo hasta la Comunidad de Plaplaya en La Mosquitia. Con dicho nombramiento, Walumugu regresó del interior del país hacia la costa norte, y se estableció en la comunidad de Tocamacho, donde tomó posesión de su cargo y a la vez, contrató los servicios de un miskito y un garífuna para que le sirvieran como guardaespaldas⁸⁶¹.

Por otro lado, al igual que con Satuyé, Walumugu ha sido investido en las reinterpretaciones históricas garífunas con un ropaje de “héroe legendario”, tal como hicieron las “historias oficiales” hondureñas mestizas con héroes como el mismo Morazán o Cabañas. En efecto, Suazo sostiene al respecto que Walumugu fue una

⁸⁶⁰ Suazo, Salvador, *Haun damusianu: El Almanaque garífuna 2000*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), 1ª edición, 2000, Pág. 55.

⁸⁶¹ *Ibíd.*, Pág. 55.

“ figura legendaria... conocido por los ladinos como Juan Bulnes; John Bull (por su fortaleza) por los ingleses o Bebedí por los garífunas... Cuentan los garífunas que nació con seis dedos en cada mano y en cada pie, marca que ya lo predestinaba a una suerte fuera de lo común”⁸⁶².

Posteriormente, en 1864, ya en el ocaso de su vida, Walumugu fue distinguido con otro cargo honorífico, cuando Manuel de Jesús Subirana, el célebre misionero catalán, lo propuso a las autoridades hondureñas como Gobernador de La Mosquitia hondureña.

Suazo refiere que la muerte de Walumugu, en 1870?, marcó el fin de la autonomía política de los garífunas, la cual había sido reconocida en 1832 por Francisco Morazán; desde entonces, paulatinamente, los garífunas empezaron a ser incorporados a las formas de vida del Estado-nación hondureño⁸⁶³.

Por otro lado, con respecto al segundo evento -la invasión de Walker-, después de haberse disuelto la República Federal, los garífunas continuaron poblando la mayor parte del litoral Atlántico hondureño, y con el ascenso de los conservadores al poder, no perdieron su tradición guerrera, ya que aliados con los mestizos, lucharon contra la invasión de William Walker a Centroamérica. Como se recordará, este filibustero había desembarcado en Nicaragua en 1856, y con el apoyo de los liberales, intento apoderarse del país y restablecer la esclavitud. En 1857, fue derrotado por el Ejército Centroamericano en la contienda conocida como “Campaña Nacional”, en la que tuvo una destacada participación el General hondureño Florencio Xatruch. Empero, nuevamente, en 1860, Walker incursionó a Centroamérica por Trujillo con el propósito de reiniciar su aventura intervencionista, pero el presidente hondureño José Santos Guardiola envió un destacamento militar, quienes al lado de milicianos garífunas, lograron dar captura a Walker, a quien fusilaron en la ciudad de Trujillo el 12 de septiembre de ese año. Un dato importante sobre este hecho es que un oficial garífuna fue el que encabezó el pelotón de fusilamiento, incidente que ha sido

⁸⁶² Ibíd., Pág. 55.

⁸⁶³ Ibíd., Pág. 55.

“ocultado” por la historiografía oficial, pues existen constancias de este episodio en varias fuentes:

Walker fue fusilado el 12 de septiembre de 1860 por un pelotón a la orden del Oficial garífuna **Mariano Álvarez**, en el paredón donde actualmente está construido el Centro de Salud “Salvador Paredes”, y su tumba cubierta por una lápida de cemento, se halla en el antiquísimo Cementerio⁸⁶⁴.

Pese a esta nueva alianza de los garífunas con los conservadores, hay que advertir que más o menos, a partir de esos años, empezaron a decantarse ideológicamente por la tendencia liberal, quizás porque fueron los liberales los que proclamaron la abolición de la esclavitud, así como por el recuerdo e influencia del oficial Walumugu como cercano colaborador de Morazán. Así por lo menos lo deja entrever el diplomático estadounidense William Wells, quien en 1857 llegó a Honduras para obtener concesiones en la explotación minera en la zona de Olancho:

[...] los pocos [garífunas] que tienen suficiente inteligencia para interesarse en los problemas políticos del país **expresan generalmente su preferencia por el partido liberal**⁸⁶⁵.

Tal vez, lo más probable es que la acción contra Walker se debió más bien a una “actitud nacionalista” por parte de los garífunas, quienes defendieron a su “país”, su “territorio” y su “gente” en contra de las fuerzas extranjeras esclavistas.

Por otro lado, ya en el siglo XX, también se registraron hechos sangrientos en contra de los garífunas por parte del Estado, fundamentalmente porque la mayor parte se alinearon ideológicamente al Partido Liberal, que en gran parte de la centuria estuvo más bien en la oposición política, ya que el Partido Nacional o conservador, o en su defecto los militares, se alternaron el poder por muchas décadas.

⁸⁶⁴ Cfr. Secretaría de Educación Pública, *Monografía del Departamento de Colón...* Op. cit., Págs. 18-21. El suceso también es registrado en: Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 82.

⁸⁶⁵ Wells, William V., *Exploraciones y aventuras en Honduras*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 2ª edición en español, 1978, Pág. 499. Las negritas son nuestras.

En nuestro caso, no encontramos evidencia de la participación de los garífunas en las incontables guerras civiles que asolaron el país durante las dos primeras décadas del siglo XX, pero si hay testimonios que demuestran que apoyaron al régimen liberal de Vicente Mejía Colindres (1928-1933)⁸⁶⁶; no obstante, cuando Tiburcio Carías llegó al poder ese año de 1933, de nuevo los garífunas sufrieron una constante represión. El hecho más notorio ocurrió en 1937, cuando se dio la matanza de muchos de los hombres de la Aldea de San Juan por parte de la soldadesca de Carías, justificada -según las autoridades-, por el apoyo que los garífunas habían otorgado al dirigente opositor liberal Justo Umaña. Los pocos sobrevivientes de la masacre, que eran un grupo de pescadores que estaban en alta mar, fueron avisados a tiempo y huyeron hacia Belice, donde fundaron la aldea de Hopskins⁸⁶⁷.

Este hecho, unido a la represión constante de los garífunas durante la larga dictadura de Carías Andino (1933-1949), provocó que los garífunas sean hasta la actualidad masivamente simpatizantes del Partido Liberal, y a la vez, sientan una relativa aversión histórica al Partido Nacional, al cual perteneció Carías.

En cierta medida, ya para los años 60, los garífunas estaban plenamente integrados en la política nacional, siendo simpatizantes la mayoría del Partido Liberal, si bien muchos siguieron apoyando al Partido Nacional; esta adhesión política a los partidos tradicionales, así como la incorporación de muchos jóvenes garífunas al ejército nacional, contribuyó para la paulatina integración a la nacionalidad hondureña. Así lo demostraron muchos de ellos cuando participaron en la infortunada guerra con El Salvador en 1969, ya sea como soldados o como voluntarios ante el llamado de unidad nacional aclamado en medio del conflicto por el régimen militar de Oswaldo López Arellano (1963-1971) para defender el “territorio nacional”⁸⁶⁸.

⁸⁶⁶ Herranz, Atanasio, “Los negros caribes o garífunas de Honduras”... Op. cit., Pág. 132.

⁸⁶⁷ López García, Víctor Virgilio, *La Bahía del Puerto del Sol y la masacre de los garífunas de San Juan*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 1994, Págs. 54-62.

⁸⁶⁸ Crisanto Meléndez Auyujuru Savaranga, Armando, *Adeija sísira geremum aguburigu garínagu. El enojo de las sonajas...* Op. cit., Pág. 38.

En términos generales, se ha constatado hasta ahora que los garífunas, además de las interrelaciones étnicas con los mestizos e indígenas hondureños, también se han asentado en otros países vecinos centroamericanos como Belice, Guatemala y Nicaragua; esta situación, de acuerdo a Gargallo, ha permeado la identidad étnica del grupo, pues “ [...] *este pueblo, que habita tres países [sic] tiene **específicas identidades locales** [nacionales] y otra también evidente, **étnico-supraestatal**. Desde hace una década, además, ha desarrollado una tercera identidad, en apariencia no reñida con las anteriores: la de una mítica **africanidad** que hermana a todos los negros de América y de África*”⁸⁶⁹. Esta nueva identidad es también respuesta de la mala voluntad de los ladinos -o mestizos- que recurren a la violencia étnica contra los garífunas, a quienes llaman discriminatoriamente “morenos” o “negritos”.

Efectivamente, nosotros compartimos el análisis de Gargallo, en el sentido que en la actualidad, los garífunas han logrado recrear estos tres tipos de identidad étnica. Por un lado, es manifiesto que en Honduras, así como en Guatemala, han desarrollado una “identidad local” que se siente parte de las “nacionalidades” hondureñas y guatemaltecas, las que han recibido la influencia y el contacto cultural “hispanico” de los mestizos e indígenas de cada uno de esos países (como la lengua castellana, la religión católica y muchas costumbres y tradiciones), en cambio, en Belice, la influencia es más bien de la cultura inglesa (el idioma inglés, la religión protestante, especialmente de la iglesia anglicana). Por otra parte, también es manifiesto que comparten una “identidad supra-estatal”, a pesar que con el surgimiento de los Estados-nación centroamericanos después de la independencia de 1821 se crearon regiones administrativas que mutilaron los espacios naturales de los garífunas o que no coincidieron con los territorios reconocidos por ellos como su hábitat tradicional; aún así, lograron mantener algunos vínculos culturales entre las comunidades que quedaban establecidas en los demás Estados. Finalmente, como producto del auge de las organizaciones sociales garífunas y de la emigración a Estados Unidos y la consecuente influencia de la cultura “afronorteamericana”, ha aflorado una “identidad

⁸⁶⁹ Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garinagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 70. Las negritas son nuestras.

negra” que reivindica la africanidad y la herencia negra, esto a pesar del origen racial indígena y negro, es decir híbrido de los garífunas.

En resumen, contrario al “ocultamiento” e “invisibilidad” que han padecido los garífunas en la “historia oficial” nacional en Honduras, se ha podido demostrar que más bien han sido actores y protagonistas de momentos clave a lo largo de la historia del país, como la Independencia, la República Federal de Centroamérica, la “Guerra Nacional” contra William Walker, la Reforma Liberal, la larga dictadura carísta, así como en la “Huelga Nacional” de 1954 y las ulteriores luchas sociales de los años 60 y 70 y en la guerra contra El Salvador. Por otro lado, la concepción dinámica de la propia “nacionalidad” que caracteriza a los garífunas, les permitió adaptarse a la realidad social centroamericana desde su llegada a Honduras en 1797. De hecho, constituyen la etnia con mayor crecimiento demográfico en Centroamérica en los últimos dos siglos, pues como se recordará, los ingleses desembarcaron el 12 de abril de 1797 un número aproximado de 2,500 garífunas; hoy en día, existen más o menos unos 300,000 esparcidos en Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua, además de los miles que viven en Estados Unidos.

CAPÍTULO IV

**LA IMAGEN DE LOS NEGROS GARÍFUNAS: DE LAS
NARRATIVAS COLONIALES A LAS
“CONTRANARRATIVAS” DE LA “*INTELLIGENTSIA*
GARÍFUNA”.**

El presente capítulo tiene como propósito mostrar cuáles han sido las “imágenes” que se han manejado de los negros garífunas en la literatura hondureña y extranjera desde las postrimerías del periodo colonial hasta el presente. Esto es sumamente importante para la presentación de los resultados del Estudio de caso sobre la idea de nación hondureña de los garífunas de la comunidad de Cristales, Trujillo, Colón, puesto que dichas visiones han forjado una serie de “estereotipos” atribuidos a los garífunas a lo largo de los siglos, estereotipos que a la vez se constituyeron en una especie de “frontera cultural” entre los garífunas y los “Otros”, es decir, los mestizos que componen la mayoritaria porción de la población hondureña.

La literatura, pese a tratarse de ficción en la mayoría de sus géneros, es un substrato del cual pueden extraerse muchas “imágenes” que las sociedades construyen cuando se comparan con los “Otros” pueblos. De este modo, es evidente que una buena fracción de las creaciones literarias se inspiran en la “realidad”, por lo tanto, ayudan a proveer la elaboración de “estereotipos” o “tópicos” sobre los distintos grupos que se describen en la obra.

Así lo entienden por ejemplo Rall y Rall, para quienes “ [...] *Es innegable el poder de las imágenes, independientemente de sí se adecúan o no a la realidad, y, con un poco de atención, cualquiera puede notarlo. Este poder se observa claramente y adquiere importancia en el encuentro de los pueblos. Estereotipos, mentalidades, prejuicios, valores, ideas fijas, actitudes, todo eso lo podemos subsumir bajo el concepto general de la ´imagen`.* La investigación de tales imágenes mentales se ha constituido como rama de la literatura comparada”⁸⁷⁰.

Por su parte, Siebenmann y König mencionan que en efecto, el estudio de esas “imágenes mentales” que los pueblos forjan o inventan sobre los demás es un nuevo campo de estudio que atañe a la literatura comparada. Como ciencia, se denomina también “imagología”. Según ellos, llamamos a las “imágenes” en nuestras cabezas “imagotipos”⁸⁷¹.

⁸⁷⁰ Rall, Marlene y Rall, Dieter (Editores), *Letras comunicantes. Estudios de literatura comparada*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1996, Pág. 418.

⁸⁷¹ Siebenmann, G., y König, J.H., *Das Bild Lateinamerikas im Deutschen Sprachraum*, Tubinga, 1992, Pág. 2.

En el caso de Centroamérica, un pionero en este tipo de estudios es Werner Mackenbach⁸⁷², quien realizó un pequeño ensayo que intentaba rastrear cuáles eran las “imágenes” que reprodujeron los viajeros alemanes del siglo XIX acerca de los pobladores nicaragüenses de aquella época.

En nuestro caso, entenderemos que la “imagen” es la representación que hacemos de una cosa ya sea en nuestra mente, ya sea a través de palabras, literatura o por medio de la pintura, escultura o alguna otra forma de representación gráfica o plástica. La imagen, por consiguiente, no es la cosa, no es la realidad, sino una representación que individual o colectivamente producimos, en cierto modo fabricamos de la realidad⁸⁷³.

Un negro -ya que estamos hablando de negros americanos- puede sentirse identificado con “lo negro” y ésta identificación puede depender en mayor o menor grado de la imagen que tal individuo tenga de lo que es “ser negro”. Si un miembro de una comunidad posee una imagen negativa de lo que es ser negro o percibe en “los Otros” -en los no negros- una imagen negativa con sus consiguientes efectos, puede sentir debilitado su grado de identidad y hasta puede buscar eludir esa identidad por necesidad o conveniencia. Lo que se dice del individuo es también válido por tanto para la colectividad.

Volviendo al concepto de imagen, es claro que la representación de la realidad es producto de la cultura de aquellos que participan de dicha imagen. Y como tal elaboración cultural, la imagen es también muy subjetiva, aunque no menos operante. Los individuos y los pueblos actúan no sólo ni tanto por lo que es la realidad, sino por lo que creen que es la realidad, y a veces, por lo que quieren que sea para así encontrar justificación a su conducta.

⁸⁷² Véase: Mackenbach, Werner, “De notas que uno ha copiado de otro... Nicaragua a mediados del siglo XIX, vista por dos viajeros alemanes”, En: Kinloch Tijerino, Frances (Editora), *Seminario sobre cultura, política y sociedad en Centroamérica, siglos XVIII, XIX y XX*, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA) - Universidad Centroamericana (UCA), 1998, Págs. 151-163.

⁸⁷³ Véase: Jiménez, Alfredo, “El indio en la imagen y en el contexto de la república de españoles: Guatemala en el siglo XVI”, En: Alcina Franch, José, *Indianismo e Indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad, 1ª edición, 1990, Págs. 45-68.

Las imágenes colectivas -que son las que interesan a las ciencias sociales-, son muy relativas en cuanto que cada sociedad está condicionada en sus percepciones y experiencias de la realidad por su sistema de valores y creencias, por la lengua que se utiliza para verbalizar tales representaciones, por el medio natural en que se vive y por la multitud de otras circunstancias entre las que se incluyen las circunstancias históricas o de tiempo y lugar.

Por lo tanto, no pueden sorprendernos las diferencias que pueden existir entre las imágenes que de una misma realidad posean pueblos que son distintos entre sí porque tienen culturas diferentes, como es el caso de las imágenes que los pueblos de Europa y los mismos mestizos americanos han elaborado de los indígenas y negros americanos.

De esta manera, postulo por tanto que las imágenes expresadas e idealizadas de los cronistas, viajeros y estudiosos extranjeros, así como las que se formaron intelectuales e historiadores mestizos hondureños acerca de los garífunas, eran muchas veces prejuiciadas, pero aún así, fueron en algunos casos tenidas como “imágenes verdaderas” de la realidad histórica y social de la etnia garífuna.

Partiendo de estos breves supuestos teóricos, analizaremos a continuación cuáles han sido las “imágenes” que se han descrito de los negros garífunas en la literatura a lo largo de los últimos tres siglos. En el **apartado número 1**, abordaremos cómo fueron vistos los garífunas en los relatos e informes de los cronistas del periodo colonial hasta llegar a los viajeros de la primera mitad siglo XX, así como la visión que sobre los garífunas se forjaron los intelectuales hondureños. En el **apartado número 2** expondremos algunos antecedentes históricos de la formación del movimiento étnico indígena y negro en Latinoamérica y Honduras. Finalmente, en contraposición a las “miradas” de los europeos y mestizos, en el **apartado número 3** del capítulo examinaremos las “contranarrativas” o “contradiscursos” recientes que están produciendo la “*intelligentsia* garífuna” sobre su propia historia y cultura, que analizaremos a través del “análisis de discurso”.

En general, el análisis del contenido de los textos arrojó la conclusión de que los viajeros y cronistas que van del periodo colonial hasta el siglo XX contemplaron a los garífunas con “imágenes” de cierta benignidad, pues en la mayoría de los casos se les atribuyen estereotipos generosos y hasta aduladores en algunos casos, como por ejemplo que eran “atléticos”, “hermosos”, “arrogantes”, “alegres”, “vivaces”, “aguerridos”, “diligentes”, aunque también se les acusa de “hipersexuales”, “supersticiosos” y “hechiceros”; no obstante, la literatura nacional y extranjera de los siglos XIX y XX, es en la mayoría de los casos más peyorativa, pues se les imputa la imagen de ser “haraganes”, “brujos”, “lujuriosos”, “paganos”, “libertinos”, “fiesteros”, “bailarines” y “borrachos”, entre otros. Es cierto que también se les endosó algunos calificativos positivos, como ser “religiosos” y “alegres”, pero la mayoría de las imágenes tendieron a ser despectivas en comparación a las visiones de la primera fase. Por último, la *intelligentsia* garífuna es evidente que está interpretando su propia historia dentro de líneas más bien reivindicativas y hasta cierto punto apologéticas, empero, también es cierto que existen estudios de intelectuales garífunas serios y académicos que intentan mostrar las contribuciones culturales e históricas de los garífunas a la nación hondureña.

Finalmente, consideramos que estos “imagotipos” que se asignaron desde antaño a los garífunas -la mayoría de ellos prejuiciados- coadyuvaron a afirmar diferentes estereotipos sobre los garífunas, los cuales, fueron aceptados como “reales” por los mestizos e incluso, muchas veces por los mismos garífunas. Esto de alguna manera condicionó e incidió en la visión que los garífunas se fueron haciendo a lo largo del tiempo sobre la nación hondureña.

1) LA MIRADA DE LOS EUROPEOS Y MESTIZOS.

A) Los informes de los viajeros y cronistas del periodo colonial.

La literatura acerca de viajes tiene sus propias peculiaridades, vista desde cualquier ángulo. Inclusive tiene su propio valor en su aspecto de creación literaria. Actualmente, empero, no es esto lo que más interesa, sino el ángulo antropológico e histórico. En ese sentido, desde Herodoto en adelante, se ha visto en el testimonio dejado por los viajeros las posibilidades de reunir datos acerca de los hábitos de vida, costumbres exóticas, creencias, tecnología, organización política, economía etcétera. Sin embargo, hay en este tipo de registros una honda carga afectiva puesta en juego por el autor: su propia cultura, en el sentido antropológico del término, normalmente lo colocan en la situación de ser un individuo con sus propias y peculiares ideas y prejuicios respecto de la región y los habitantes que trata de describir. El “etnocentrismo” se hace manifiesto en este tipo de creación científica o literaria y es por ello que los datos reunidos deben ser cuidadosamente enjuiciados, porque no siempre indican toda la verdad. Generalmente es una verdad a medias, en la cual se mezclan los propios prejuicios con observaciones atinadas y testimonios importantes para una determinada región o época, porque evidentemente cada época y cada cultura evolucionan en relación con los prejuicios que se tienen y a las costumbres que se poseen y ello es válido para la literatura de viajes o para cualquier otra manifestación conexas. En este aspecto, es interesante poder describir a continuación las opiniones vertidas por algunos viajeros que recorrieron Centroamérica durante los siglos XVIII, XIX y XX para conocer sus impresiones sobre los garífunas hondureños y de esa forma poder relacionarlas con el presente.

Viajeros no españoles o hispanoamericanos en la Centroamérica colonial no fueron muchos debido a la prohibición de la corona española a la entrada de extranjeros a sus territorios en América. En el siglo XVI, algunos piratas ingleses apresados en la

región y obligados a guardar prisión, fueron los principales⁸⁷⁴. En cambio, en el siglo XVII, aparece el primer gran libro de un viajero inglés que describe ampliamente a Centroamérica y México; se trata de **Thomas Gage**, quien escribió “*A New Survey of the West Indies*”⁸⁷⁵. Su obra está llena de datos valiosos y malintencionadas mentiras, porque su fin era el de promover una invasión inglesa en Centroamérica. Como todo recién converso, al abandonar el catolicismo se había vuelto un furibundo protestante y trataba de demostrar lo fácil que sería a la corona inglesa conquistar algunas regiones del istmo centroamericano.

Gage visitó Honduras, pero no dejó impresiones sobre los negros que habitaban el Reino de Guatemala, empero, sí expresó algunos comentarios sobre los negros que habitaban en la ciudad de México, especialmente sobre las negras y mulatas. Sobre ellas apuntó el apetito sexual y la lascivia que despertaban en los blancos, indicando que: “ [...] *El atavío... de negras y mulatas es tan ligero y su modo de andar tan encantador, que muchos españoles, aún de la mejor clase, desdeñan a sus mujeres por ellas...*”⁸⁷⁶.

Esa “atracción” por las mujeres negras antes y después del periodo colonial es una imagen que aparece constantemente en la literatura que abordó la presencia negra en América. El mismo Gage señalaba que los negros libertos y aún los esclavos se esmeraban por imitar el lujo y la opulencia de las clases acaudaladas de la ciudad de México durante la colonia: “ [...] *Tanto hombres como mujeres son exagerados en su forma de vestir y usan más seda que estameta. Ostentan vanidosamente gran cantidad de piedras preciosas y perlas... incluso, una joven negra y rolliza iría a la moda con su collar y sus brazaletes de perlas y sus pendientes de valiosas joyas... y sus carruajes tan atractivos...*”⁸⁷⁷.

⁸⁷⁴ Una descripción interesante sobre la situación de la costa caribeña centroamericana en el siglo XVII es por ejemplo: Esquemeling, Juan, *Piratas de América y luz á la defensa de las costas de Indias Occidentales...* [J. Esquemeling]; por el zelo y cuydado de don Antonio Freyre; Traducido de la lengua flamenca en española por el Dror. De Buena Maison, Impreso en Colonia Agrippina, Casa de Lorenzo Struickman, 1681. (B-AECI).

⁸⁷⁵ Existen numerosas ediciones en español de esta obra, por ejemplo: Gage, Thomas, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, Madrid, Historia 16, Edición, introducción y notas de Dionisia Tejera, 1ª edición, 1987.

⁸⁷⁶ *Ibíd.*, Pág. 166.

⁸⁷⁷ *Ibíd.*, Pág. 166. Las negritas son nuestras.

A finales del siglo XVII o principios del XVIII, parece que llegó a la Capitanía General de Guatemala un viajero alemán llamado **Alfred Schlesinger**, quien dejó una obra titulada “*Viaje por la Capitanía General de Guatemala*”⁸⁷⁸ en la que describe sus aventuras por la región, no obstante, el historiador guatemalteco Luis Luján Muñoz afirma que el mentado viaje es una fantasía inspirada probablemente en la obra de Gage o de algún otro cronista, por la información tan fragmentaria, extraña y ajena a la realidad.

Con la entrada del siglo XVIII, se dio el advenimiento de la dinastía de los Borbones en España, justo a partir del año 1700. Con ella, poco después llegó lo que se ha dado en llamar “Despotismo Ilustrado” y como reflejo de éste el interés científico se manifestó a través de diversas expediciones organizadas en Europa para venir a estudiar varios aspectos a América. Sin embargo, a territorio centroamericano llegaron relativamente muy pocas de estas expediciones. Empero, es interesante mencionar que hacia 1785 se descubrieron las ruinas mayas de Palenque, en la actual república de México y se organizaron varias excursiones para estudiarlas. Ello marcó el inicio de la investigación arqueológica prehispánica en América⁸⁷⁹. Debido a ese interés científico o de diletante por la arqueología y la etnología, es que posteriormente, ya en el siglo XIX, llegaron la mayoría de los viajeros a Centroamérica, aunque también abundaron los viajeros de tipo comercial o político. Uno de los trabajos más recientes sobre la llegada de viajeros extranjeros a la Centroamérica de principios del siglo XIX es el pequeño ensayo de Jordana Dym, titulado “*La reconciliación de la historia y la modernidad: George Thompson, Henry Dunn y Frederick Crowe, tres viajeros británicos en Centroamérica, 1825-1845*”, publicado en el año 2000⁸⁸⁰.

⁸⁷⁸ Schlesinger, Alfredo, (Editor y traductor), *Viaje por la Capitanía General de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Unión Tipográfica, 1930.

⁸⁷⁹ Sobre las exploraciones que encomendó el régimen de Carlos III en las ruinas de Palenque, entonces pertenecientes a la jurisdicción de Chiapas, Capitanía General de Guatemala y realizadas por Ramón Gómez de Aguiar, José Antonio Calderón, Antonio Bernasconi, Antonio del Río y Juan Bautista Muñoz, véase: Cabello Carro, Paz, *Política investigadora de la época de Carlos III en el área maya*, Madrid, Ediciones de La Torre, Colección Nuestro Mundo, No. 21, 1992.

⁸⁸⁰ Dym, Jordana, “La reconciliación de la historia y la modernidad: George Thompson, Henry Dunn y Frederick Crowe, tres viajeros británicos en Centroamérica, 1825-1845”, En: *Revista Mesoamérica*, Año 21, No. 40, Diciembre del 2000, Págs. 143-179.

Según Jordana Dym, durante el siglo XVIII, los estudiosos europeos que visitaron América y otras partes del mundo, crearon lo que se denominó el “*voyage d`étude*” (viaje de estudio), que generalmente era una empresa privada, emprendida para ampliar el concepto occidental de conocimiento y para satisfacer una curiosidad que simbolizó el espíritu enciclopédico de ese siglo. Sin embargo, en el siglo XIX, el relato de viajes adquirió otro carácter; abandonó el propósito de búsqueda de conocimiento que tenía en el siglo anterior para participar en el proceso de imperialismo comercial.

Otros autores coinciden con Dym, como por ejemplo, Mary Louise Pratt, quien señala que la literatura inglesa sobre Latinoamérica fue representativa de una vanguardia capitalista, que adoptó el discurso de una “misión civilizadora” y que describía a la región como “una sociedad dormida”, lista para la industrialización y el desarrollo del modelo ilustrado europeo. De esa forma, los viajeros-autores se basaron en científicos como Alexander von Humboldt y otros más, quienes representaron a Hispanoamérica como tierras naturales, una fantasía del Edén, cuyo orden social era una copia -y una copia degenerada- de la civilización europea⁸⁸¹.

Como ya se comentó antes, uno de los primeros europeos que dejó constancias sobre sus contactos con los negros garífunas fue el clérigo francés **Jean Baptiste Labat**⁸⁸², quien visitó a los mismos durante su estadía en San Vicente entre fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Labat se convirtió en uno de los hombres clave en el proyecto expansionista francés en la zona de las Antillas Menores durante esa época y al poco tiempos se granjeó simpatías tanto de los colonos franceses como de los mismos indígenas caribes y de los negros garífunas.

Una de las actitudes que más sorprendió a Labat de los en aquel entonces llamados “caribes negros” fue el respeto que prodigaban a los ancianos, tradición todavía muy arraigada hoy en día en las comunidades garífunas. Al respecto, anotó lo siguiente:

⁸⁸¹ Cfr. Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing an Transculturation*, Nueva York, Routledge, 1992, Págs. 150 y ss.

⁸⁸² Al respecto puede consultarse: Labat, R.P., *Viaje a las Islas de la América*, La Habana, Colección Nuestros Países, Serie Rumbos, 1ª edición, 1979. (Traducción y selección de Francisco Oraá).

Todos los negros tienen un gran respeto por los ancianos. Nunca los llaman por sus nombres sin añadir el de su padre. Aunque no sean parientes, no dejan de obedecerlos y aliviarlos en todas las cosas. No dejan nunca de poner a la cocinera de la casa en el número de sus madres, y de cualquier edad que sean las llaman siempre mamá.

Asimismo, Labat reitera el popular calificativo de “vanidosos” asignado a los garífunas, imagen que desde entonces fue muy recurrente en la historiografía sobre el tema:

He dicho que ellos se sienten infinitamente obligados por el bien que se les hace, pero es menester que se les haya hecho de buena gana, pues, como son muy vanidosos, si no ha sido hecho así, apenas muestran reconocimiento y manifiestan su descontento por la manera en que reciben lo que se les da⁸⁸³.

Más adelante, Labat sostiene sobre este mismo asunto que “[...] *A todos los negros les gusta parecer y estar bien vestidos, sobre todo cuando van a la iglesia, a las bodas de sus amigos o a hacer una visita*”⁸⁸⁴.

Este aspecto es de sumo interés por dos razones; en primer lugar, muchos de los cronistas y viajeros que visitaron a los garífunas cuando ya ellos estaban asentados en Centroamérica, también coincidieron con la afirmación de Labat en el sentido que los garífunas eran muy dados al lujo y a la vanidad en el vestir, lo cual resultó para algunos europeos hasta arrogante y soberbio en un pueblo al que evidentemente miraban con ojos etnocéntricos; en segundo lugar, el mismo Labat da cuenta que su presencia entre los garífunas, además de pretender estrechar vínculos comerciales y políticos, también se limitaba a realizar una misión evangelizadora hacia los garífunas. De esta forma, contrario a lo que algunos autores han mantenido con relación a que los garífunas se cristianizaron en Honduras, lo cierto es que ellos ya habían tenido sus primeros contactos con el catolicismo incluso antes de la llegada

⁸⁸³ Ibíd., Pág. 173.

⁸⁸⁴ Ibíd., Pág. 176.

del mismo Labat a San Vicente, pues él mismo reconoce que los misioneros Raymond Breton y Philippe de Beaumont habían catequizado a los caribes rojos y a los negros.

Por supuesto, con relación a la religión, pese a reconocer que los garífunas se esforzaban en practicar el cristianismo, Labat también acudió al viejo tópico de que los negros eran “supersticiosos” y “hechiceros”, imagen que se repitió continuamente por parte de otros cronistas y viajeros a lo largo de los siglos XIX y XX. Así, opinaba que en la isla estaba extendida la creencia de que cuando los garífunas organizaban clandestinamente sus rituales “paganos”, por medio de sortilegios “ [...] ellos [hacían] venir al diablo con sus invocaciones y que lo obligaban a responder sus preguntas”⁸⁸⁵.

Por otro lado, Labat menciona del mismo modo la inveterada imagen de la afición de los garífunas hacia el baile y la música. Con relación a este punto, advierte que “ [...] *La danza es su pasión favorita, no creo que haya pueblo en el mundo más apegado a ella*”⁸⁸⁶. Esta situación, les conducía a llevar una vida “licenciosa” -según Labat-, lo cual despertaba su inclinación a la sexualidad desenfrenada: “ [...] *Gustan del juego, la danza, el vino, el aguardiente, y su complexión cálida los hace aficionados a las mujeres. Esta última razón obliga a casarlos temprano, con objeto de impedirles caer en grandes desordenes*”⁸⁸⁷.

Labat también se hizo eco de la famosa “belicosidad” y “orgullo libertario” que desde aquel tiempo mostraron los garífunas por el hecho de ser un pueblo libre, a diferencia de los demás negros esclavizados de la región. Así, afirmaba que “ [...] *no hay pueblo más celoso de su libertad y más vivo e impacientemente sensible a los menores ataques que se le quisiera hacer. Así, se burlan de nosotros cuando ven que respetamos y obedecemos a nuestros superiores... Siempre han sido gente*

⁸⁸⁵ Ibíd., Pág. 204.

⁸⁸⁶ Ibíd., Pág. 174.

⁸⁸⁷ Ibíd., Pág. 174.

*belicosa a su manera, gentes altivas que prefieren la muerte a la servidumbre de los europeos*⁸⁸⁸.

Sin embargo, en otro párrafo, Labat aporta todavía datos más concluyentes sobre la proverbial altivez de los garífunas cuando refiere que ellos “ [...] *no pueden soportar ser mandados, y cualquier falta que cometen, hay que guardarse mucho de reprenderlos o de solamente mirarlos... su orgullo en este punto es inconcebible, y de ahí viene el proverbio de mirar a través de un caribe es pegarle y que pegarle es matarlo o exponerlo a que nos mate*”⁸⁸⁹.

Por su parte, el clérigo francés reconoce otra de las imágenes aún conservadas por los garífunas, como es la práctica de la “ayuda mutua” entre los miembros del grupo. En efecto, el autor añade a este respecto que: “ *Se aman mucho entre sí y se socorren voluntariamente en sus necesidades. Sucede a menudo que si uno comete una falta, viene un grupo a demandar gracia para él o a ofrecerse para recibir una parte del castigo que ha merecido*”⁸⁹⁰.

Otro de los primeros exploradores europeos que hizo algunas descripciones sobre Centroamérica fue el mismísimo barón **Alexander von Humboldt**, quien recorrió buena parte de los dominios españoles en América y en su obra “*Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*”⁸⁹¹ relata algunos aspectos de la naturaleza y la extensión de la Capitanía General de Guatemala, pero fuera de esos datos, dejó pocos registros sobre los pueblos que habitaban el istmo.

Humboldt vertió algunos comentarios sobre los negros, específicamente en su “*Cuadro estadístico de la isla de Cuba*”. En dicho trabajo, estimaba que a inicios del siglo XIX, existía una población negra en las Islas del Caribe que ascendía a

⁸⁸⁸ Ibíd., Pág. 196 y 198.

⁸⁸⁹ Ibíd., Pág. 75.

⁸⁹⁰ Ibíd., Pág. 174.

⁸⁹¹ Véase: Von Humboldt, Alexander, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, México DF, Editorial Porrúa, 1966. (B-AECI).

2,360,000, es decir el 83% del total, lo que le llevó a pronosticar para el futuro el advenimiento de un imperio negro en el Caribe⁸⁹².

Muy tempranamente, a finales del siglo XVIII, Humboldt explica algunos detalles de la población garífuna arribada a las costas caribeñas de Honduras en 1797. En efecto, en la obra *“Viaje a las regiones Equinocciales del Nuevo Continente, hecho en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804”*⁸⁹³, Humboldt expone lo siguiente: “ [...] Estos [negros]... restos de un pueblo poderoso fueron deportados, en 1795 [sic], a la isla de Rattam [sic], en el golfo de Honduras, porque el Gobernador inglés los acusaba de combinaciones con los franceses. Un administrador hábil, el señor Lescallier, había propuesto a la corte de Versalles llevar caribes rojos y negros de San Vicente para Guyana, para emplearlos como hombres libres en el cultivo de las tierras. Dudo, sin embargo, que para ésta época su número hubiera sido de 6,000: la isla de San Vicente no tenía, en 1787, más de 14,000 habitantes de todos los colores, según afirma Lescallier en su obra sobre la Guyana Francesa”⁸⁹⁴. De esta forma, Humboldt se convirtió quizás en uno de los primeros autores europeos en reportar y explicar la llegada de los garífunas a las costas caribeñas centroamericanas, pues su viaje lo realizó apenas dos años después (1799) de la expulsión de los garífunas de San Vicente.

Humboldt, además, es el primero de una larga lista de cronistas y viajeros extranjeros que describe a los garífunas con calificativos de alguna manera elogiosos. Por ejemplo, afirma lo siguiente: “ *Estos Caribes son hombres de una estatura casi atlética, y nos parecieron mucho más esbeltos que los indios que hasta entonces habíamos visto... su mirada sombría a la vez que viva, dan a su fisonomía una expresión de dureza extraordinaria. Obsérvase por lo general que los Caribes*

⁸⁹² Cfr., Von Humboldt, Alexander, *Cuadro estadístico de la Isla de Cuba: 1825-1829*, La Habana, Bayo Libros, 1965, Traducción e introducción de Armando Bayo. (B-AECI).

⁸⁹³ Von Humboldt, Alexander, *Viaje a las regiones Equinocciales del Nuevo Continente: 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804*, Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, 5 Tomos, 1956. (Traducción de José Nucete Sardi). B-AECI.

⁸⁹⁴ *Ibíd.*, Tomo V, Pág. 24.

*son tan cuidadosos de su exterior y de su tocado. Dan mucha importancia a ciertas formas del cuerpo...*⁸⁹⁵.

Después de los reportes de Humboldt sobre la Centroamérica de finales del siglo XVIII, pocos fueron los viajeros que recorrieron la región. Esto se debe a la inestabilidad política que se vivió no solamente en el istmo, sino en la mayoría de los dominios españoles en América acaecida en las dos primeras décadas del siglo XIX como producto de la antesala insurgente de los movimientos independentistas americanos.

Fue precisamente a raíz de la independencia de Centroamérica, el 15 de septiembre de 1821, cuando se acentuó la llegada de extranjeros a la región, algunos de los cuales consignaron en sus apuntes datos copiosos sobre aquel periodo de la historia centroamericana. Mientras en el periodo colonial son escasas las crónicas de viajeros, Jordana Dym indica que tan solo entre 1827 y 1860, cuarenta viajeros, todos hombres, de Gran Bretaña (14), los Estados Unidos (10), Alemania (7), Francia (8) y Holanda (1) publicaron relatos de viajes contando sus esfuerzos por establecer relaciones políticas y comerciales con la nueva república, o con uno de sus Estados, para abrir canales interoceánicos, convertir católicos a protestantes, encontrar ruinas de la civilización maya o fomentar revoluciones en los Estados⁸⁹⁶.

La primera publicación que se hizo en Inglaterra y que atrajo poderosamente la atención del círculo de intelectuales europeos fue sacada a la luz por **Henry Berthood**, en Londres en el año de 1822, bajo el extenso título de *“Descriptions of the Ruins of an Ancient City, Discovered Near Palenque in the Kingdom of Guatemala, in Spanish America; Traslated from the Original Manuscript Report of Captain Antonio del Rio; Followed by Teatro Critico Americano, or A Critical Investigation and Research into the History of the Americans”*.

⁸⁹⁵ Ibíd., Tomo III, Pág. 261.

⁸⁹⁶ Dym, Jordana, “La reconciliación de la historia”... Op. cit., Págs. 143-144.

Pocos años después, en 1829, fue publicado el escrito de **George A. Thompson** “*Narrative of a Official Visit to Guatemala and México*”⁸⁹⁷. Ese mismo año apareció el libro de **Henry Dunn**, “*The Provinces of Central America or Guatemala*”, que fue traducida al español con el título de “*Cómo era Guatemala hace 133 años*”⁸⁹⁸. Desgraciadamente, ninguno de estos autores dejó registros o impresiones sobre los garífunas, puesto que sus descripciones se enmarcan en el periodo colonial o los primeros años de la vida independiente y como recordaremos, los garífunas llegaron a Honduras en las postrimerías del régimen colonial, en el año de 1797.

B) Los viajeros del siglo XIX.

Quizás, uno de los primeros extranjeros que relató comentarios sobre los garífunas hondureños fue el holandés **Jacobo Haefkens** (1789-1858), quien fue nombrado Cónsul General de Holanda en la República Federal de Centroamérica (1824-1839) el 2 de marzo de 1826, con sede en la ciudad de Guatemala. Salió de su país el 1 de junio de ese año y arribó a las costas centroamericanas a mediados de septiembre, justamente por la ciudad de Trujillo, en la costa del caribe hondureño.

Haefkens dejó las impresiones de su estadía en Guatemala y Centroamérica en una obra que se publicó en Holanda en 1827⁸⁹⁹ titulada “*Reize Naar Guatemala*”, de la cual se realizaron varias traducciones al español en el siglo XX. La obra fue poco conocida en Centroamérica durante el siglo XIX, quizás por haberse publicado en Europa, pese a la gran cantidad de información política, estadística, histórica y antropológica que proporciona el autor.

Lo curioso de comentar las impresiones de Haefkens y otros cronistas y viajeros acerca de los garífunas es que a diferencia de las opiniones que vertían sobre los

⁸⁹⁷ Thompson, George A., *Narrative of a Official Visit to Guatemala and México*, Londres, John Murray, 1829. Existe una traducción española titulada: *Narración de una Visita oficial a Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Tipografía Nacional, 1931. (Traducción de Ricardo Fernández Guardia).

⁸⁹⁸ Dunn, Henry, *Cómo era Guatemala hace 133 años*, Ciudad de Guatemala, Tipografía Nacional, 1960. (Traducción de Ricardo G. De León).

⁸⁹⁹ Haefkens, Jacob, *Reize naar Guatemala*, Gravenhage, 1827. Los datos que describiremos de ahora en adelante los hemos tomado de la edición en español: Haefkens, Jacobo, *Viaje a Guatemala y Centroamérica*, Ciudad de Guatemala, 1969, Editorial Universitaria, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Volumen I, Traducción de Theodora J. M. van Lottum. (B-AECI).

indígenas, -que eran casi sin excepción peyorativas y racistas- las que emitieron sobre los garífunas casi siempre dan cuenta de que éstos últimos eran “atléticos”, “bellos”, “listos”, “inteligentes”, “emprendedores”, “valientes”, “peligrosos”, “aventureros”, “independientes”, “religiosos” y por supuesto, “alegres” e “hipersexuales”; aunque en algunas ocasiones, los relatos los describen como “haraganes”, “borrachos”, “licenciosos”, “supersticiosos” y “hechiceros”, pero de ninguna manera comparados a los epítetos despectivos con que trataron a los indígenas. En general, muchos de estos estereotipos han perdurado hasta la actualidad, especialmente entre los mestizos hondureños, pero también entre los mismos garífunas.

Por ejemplo, Haefkens cuenta en 1826 que: “[...] *La población de Trujillo y regiones adyacentes suman unas 4,000 personas. **Se integra en su mayoría de negros, llamados muy desatinadamente caribes.** Muchos de ellos van de vez en cuando a Belice a trabajar, impulsados por los altos salarios que allí se pagan. Ellos son quienes efectúan las talas en las explotaciones forestales de Trujillo. Estos negros son en su mayoría y excepto algunos refugiados de Santo Domingo, procedentes de San Vicente, de donde, a resultas de una insurrección, fueron transportados por los ingleses a la isla de Roatán. Allí fueron asaltados en 1797 por los españoles y tras haber capitulado se establecieron en Trujillo. **Son de buen físico y valientes, y más de una vez han sido peligrosos para el gobierno republicano***⁹⁰⁰.

Como se ve, Haefkens les atribuye a los garífunas virtudes corporales positivas y además les percibe “hombría” al llamarles “valientes”, aunque también les califica de “peligrosos” para el gobierno federal.

En contraste, las impresiones que dejó Haefkens sobre los blancos e indígenas de la Centroamérica de aquel entonces son bastante ofensivas. Sobre los primeros indica:

La pereza de los españoles es proverbial, pero nunca me llamó tanto la atención en su propia tierra, como aquí. De hecho, en Europa se ve el

⁹⁰⁰ Ibíd., Pág. 287. Las negritas son nuestras.

caso que por lo menos, ellos cultivan aquí y allá la tierra, a menos que quieran exponerse al peligro de perecer de hambre, pero aquí dependen al respecto totalmente de las otras dos clases de población. Por otra parte, si el español europeo es sobrio, más aún lo es el de América. **El fumar puro es su vida y el juego, especialmente de naipes, constituye su recreo.** Entre estos dos objetivos, pues, transcurre la mayor parte de su tiempo. Las mujeres lo pasan de manera poco mejor. Poco ocupadas en las faenas domésticas, ya que la cocina es sencilla y la limpieza exigua, con frecuencia se columpian sentadas en sus hamacas, suspendidas de largas cuerdas casi a ras del suelo y que de vez en cuando recibe el impulso de una patada. En esta postura también colman su dicha con una cigarita [sic]⁹⁰¹.

Por su parte, los comentarios sobre los indígenas son de los más despectivos que se encuentran en la obra de Haefkens. Por ejemplo, uno de ellos afirma de este grupo lo siguiente:

...Los **hombres de esta raza humana son por lo regular feos y las mujeres aún más.** Su color, como se sabe, es el llamado cobrizo. Su pelo es áspero y grueso y su estatura mediana. Su número va en disminución, lo que se achaca a su miserable modo de vivir y sobre todo, al abuso del alcohol. En estado de ebriedad las madres maltratan de tal modo a sus hijos, que muchas veces la muerte es el resultado. Por lo demás su carácter es muy amable, pero son testarudos y muy apegados a sus propias costumbres. **El progresivo abestiamiento de los indígenas y la gran heterogeneidad de toda la población es razón suficiente para temer que este país no solo nunca alcance el grado de prosperidad al que la naturaleza parece haberle destinado, sino que todavía retroceda hasta que no se establezca suficiente número de extranjeros para alcanzar una mayoría, sino física, cuando menos moral, sobre los demás habitantes**⁹⁰².

⁹⁰¹ Ibíd., Pág. 32. La cigarita o mejor dicho cigarrita, era un pequeño puro de tabaco poco fino, enrollado en un pedazo de una de las hojas interiores que envuelven la mazorca de maíz. (Nota del prologuista). Las negritas son nuestras.

⁹⁰² Ibíd., Pág. 294. Las negritas son nuestras.

Como se ve, las apreciaciones de Haefkens sobre los blancos e indígenas centroamericanos son evidentemente injuriosas y despreciativas. Es claro que el Cónsul holandés demuestra los típicos prejuicios muy en boga por aquel tiempo en Europa, sin embargo, este prejuicio étnico y cultural es llevado a grado superlativo por Haefkens, sobre todo porque a través de su obra se ve claramente que es anti-español y anti-liberal, lo que denota su hiperbólico etnocentrismo. No cabe duda que quizá en muchas de las cosas que escribió Haefkens tuvo razón, pero en otras sus juicios son exagerados y llenos de etnocentrismo y soberbia, no obstante, la obra es interesante para poder entender algunos aspectos de la época de la República Federal de Centroamérica, así como descubrir algunas costumbres, tradiciones y prácticas de la vida cotidiana de la sociedad centroamericana de aquel periodo.

Por ese tiempo, también llegó a Centroamérica un aventurero inglés llamado **Robert Fitzory**, quien dejó un relato sobre su estadía en la región⁹⁰³. Fitzory fue uno de los navegantes ingleses más famosos del siglo XIX, pues años después se convirtió en capitán del bergantín “*Beagle*” de Su Majestad inglesa, el mismo que llevó a cabo el famoso viaje que entre 1831 y 1836 realizó el estudioso y naturalista inglés Charles Darwin por Sudamérica y otras partes del mundo y que dejó como resultado el famoso libro “*El origen de las especies y la selección natural*”.

Fitzory realizó su aventura por Centroamérica en el año de 1829, y escribió algunos comentarios sobre su contacto con los garífunas. Su impresión acerca de los pueblos que habitaban la región de La Mosquitia, en el caribe hondureño y nicaragüense es la siguiente:

[...] Los mosquitos no tienen ningún establecimiento, excepto inmediatamente a la costa. El interior está ocupado por un número de tribus que, en general, ó universalmente, reconocen las autoridades españolas, y más o menos, la mayor parte hablan español. Entre Bluefields [Puerto de Nicaragua] y el río San Juan [en la frontera con Costa Rica] están los ramas,

⁹⁰³ Véase: Fitzory, Robert, *Consideraciones sobre el gran istmo de Centro-América*, Journal of the Geographical Society of London, Vol. XXIII, 1853. (BNM).

que se dice es un pueblo humilde é inofensivo, que tiene comunicación con las otras tribus. Sobre el río Escondido o Bluefields, están situados los cookras y wolwas, de quienes se tiene hasta ahora poco conocimiento, y no se sabe más sino que tienen una constante hostilidad contra los mosquitos, proveniente desde cuando éstos, en unión de algunos vecinos de Jamaica, invadían su territorio para capturar prisioneros y venderlos. Entre los ramas y wolwas y el Río San Juan está una tribu ó fragmento de tribu, llamada los melchores. Byam, un viajero inglés, asegura que son caribes [caníbales], que fueron llevados de las islas por los piratas ingleses. Añade que tienen gran temor á los ingleses, y que no se comunican con ningún blanco mientras no están ciertos que no hay un inglés. Sobre el río Grande y el Prinzapulka, y al norte de los wolwas y cookras, están los toacas [sic] y payas. **Sobre éstos y en dirección á las lagunas Caratasca y Brus, en el río Patuca, están los caribes de las islas de Sotavento.** Se extienden hasta Trujillo, formando parte de los habitantes del puerto. **Son temidos por los mosquitos, y han avanzado tanto en civilización como ninguna otra de las tribus de la costa.** Hay algunas otras, incluyendo las antiguamente llamadas hicaques, pantasma, tahuas, gaulas, iziles, motucas, etc., que están diseminados en todo el territorio y que intervienen entre la costa y las regiones montañosas del centro del Continente...⁹⁰⁴.

Como se aprecia, Fitzory destaca el adelanto de los garífunas sobre todos los pueblos que habitaban el Caribe centroamericano a principios del siglo XIX. Este dato es interesante porque naturalmente, los viajeros veían a los indígenas con el prisma de la cultura occidental, de la cual los garífunas, como se ha visto antes, habían asumido muchos elementos culturales desde su estadía en San Vicente, de tal manera que era lógico que los viajeros extranjeros admiraran estos valores del pueblo garífuna, pues asumían que se hacían más “civilizados”.

Otro de los primeros viajeros extranjeros que hizo comentarios sobre los garífunas fue el estadounidense **John L. Stephens**, quien en 1839 llegó a Centroamérica, una

⁹⁰⁴ Ibíd., Págs. 399-400. Las negritas son nuestras.

época convulsa en la región, pues para entonces se estaba desmembrando la República Federal de Centroamérica y Francisco Morazán y Rafael Carrera libraban una guerra encarnizada. Stephens arribó al istmo para cumplir una misión que le había confiado el presidente de los Estados Unidos, Van Buren, que aprovechó - junto con el dibujante inglés Frederick Catherwood, quien pertenecía a la Royal Academy de Londres- para satisfacer su pasión por la arqueología, visitando y narrando las bellezas de las ruinas mayas de Honduras, Guatemala y México en su famoso libro *“Incidentes de Viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán”*⁹⁰⁵. De hecho, Stephens es considerado como el padre de la arqueología maya moderna, pues fue uno de los primeros exploradores que comentaron con racionalidad los misterios de las antiguas ciudades mayas, explicando, a diferencia de la mayoría de los estudiosos europeos de entonces, que estas ciudades habían sido construidas por los antepasados de los indígenas y no por egipcios, fenicios u otras civilizaciones del Medio Oriente.

Stephens visitó los cinco países que conformaban la República Federal de Centroamérica, y en su estadía en Honduras, naturalmente que topó con los garífunas, sobre los cuales vertió interesantes testimonios. El primer poblado garífuna al que llegó fue Punta Gorda, en la isla de Roatán, Islas de la Bahía, exactamente el primer sitio al que llegaron los garífunas a Centroamérica. Su impresión del lugar fue la siguiente: *“A las once del día avistamos Punta Gorda, una colonia de indios caribes [sic], como a cincuenta millas hacia abajo de la costa, y el primer lugar en el cual yo había ordenado al capitán que se detuviese. A medida que nos aproximábamos vimos un claro abierto a la orilla del agua, con una hilera de casas bajas, que me recordaron un claro de nuestros bosques en la patria. No era más que un punto en la extensa línea de costa; de ambos lados árboles primitivos. Atrás se elevaba una extraordinaria montaña, aparentemente partida en dos semejando el lomo de un camello de dos gibas. Como el bote viró hacia el lugar, donde jamás un bote de vapor había antes estado, **todo el pueblo se puso de***

⁹⁰⁵ De esta obra se imprimieron abundantes ediciones durante los siglos XIX y XX, tanto en inglés como en español, sin embargo, las notas que citaremos en adelante las extrajimos de: Stephen, J. L., *Incidentes de viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 3ª edición, 1982, Colección Viajeros. (Traducción de Benjamín Mazariego Santizo).

conmoción: las mujeres y los niños corrían por la ribera, y cuatro hombres bajaron al agua y salieron a encontrarnos en sus canoas⁹⁰⁶.

Ya antes, durante su escala en Belice, notó que los garífunas allí residentes diferenciaban de los negros esclavos en *status* y grado de ostentación. Él afirma que “ [...] **Su condición ha sido mejor que la de los esclavos de plantación; aún antes del movimiento de la abolición de la esclavitud en los dominios británicos, ellos ya eran de hecho libres; y, el treinta de agosto de 1839, un año antes del tiempo señalado para el efecto, por medio de una reunión general y conformidad de los propietarios, aún el yugo nominal del cautiverio fue removido**”⁹⁰⁷. Asimismo, manifiesta que los garífunas comprendían una buena parte de la población de la capital de Belice, pues algunos habían arribado desde Honduras, y ellos paseaban por las calles con el característico porte y garbo que han tenido desde antaño: “ [...] **Por entonces, yo ya había pasado por dos veces todo el largo de la calle principal, y la ciudad parecía en completa posesión de estos negros. El puente, la plaza del mercado, las calles y las tiendas estaban atestadas de ellos, y yo podía imaginarme que me encontraba en la capital de una república de negros. Eran de una raza bien parecida, altos, derechos, y atléticos, con la piel negra, lisa y lustrosa como terciopelo, y bien vestidos, los hombres con camisas y pantalones blancos, de tela de algodón, con sombreros de paja, y las mujeres con batas blancas de manga corta y anchos ribetes rojos y adornadas con grandes aretes rojos y collares...**”⁹⁰⁸.

De nuevo se puede percibir que este viajero observó, al igual que sus antecesores, que los garífunas eran “bien parecidos”, “atléticos”, “altos” y “derechos”, es decir, “elegantes” y las mujeres “bien vestidas”.

Sin embargo, el testimonio que dejó Stephens sobre los blancos es evidentemente diplomático, en vista que la aristocracia guatemalteca le prodigó toda clase de atenciones, en razón de lo cual se expresó en un tono moderado, sin caer en la

⁹⁰⁶ *Ibíd.*, Pág. 27. Las negritas son nuestras.

⁹⁰⁷ *Ibíd.*, Pág. 16. Las negritas son nuestras.

⁹⁰⁸ *Ibíd.*, Pág. 13. Las negritas son nuestras.

adulación. En síntesis, la visión del viajero estadounidense sobre los blancos de Centroamérica se puede ver a continuación: “ [...] *En Guatemala, la aristocracia es de las casas, pues ciertas familias viven en las casas construidas por sus padres desde la fundación de la ciudad, siendo ellas en verdad antiguas mansiones aristocráticas. Estas familias, con motivo de ciertos monopolios de importación, adquirieron bajo el dominio español, inmensas riquezas y distinción como príncipes del comercio. Al mismo tiempo fueron exceptuadas de todos los servicios y de toda obligación con el gobierno. En tiempo de la revolución, una de estas familias era noble, con el título de marquesado, y su jefe hizo pedazos la insignia de su dignidad y se agregó al partido revolucionario. Inmediatos en posición a los oficiales de la corona, pensaron que, emancipados del yugo de España, tendrían ellos el gobierno en sus propias manos; y así sucedió, pero fue solamente por breve tiempo. Los principios de la igualdad empezaban a comprenderse y a ellos se los hizo a un lado. Durante diez años permanecieron en la obscuridad... **No es mi deseo expresarme con dureza de estas gentes, pues eran las únicas personas que constituían la sociedad**, mi comunicación era casi exclusivamente con ellas; mi bella compatriota era una de tantas; y yo me encuentro obligado a estas personas por sus muchas bondades, y, además, porque son personalmente amables, pero me refiero a ellos como hombres públicos. No simpatizaba yo con su política*”⁹⁰⁹.

Por su parte, al referirse a los indígenas, generalmente los menciona como “borrachos”, “fanáticos”, “pendencieros”, “ignorantes”, “tercos”, “haraganes” y otros adjetivos insultantes. Para el caso, en los trabajos de exploración en las ruinas de Copán, en Honduras, contrató a una cuadrilla de indígenas para que desmontaran la maleza que circundaba a las esculturas. El trabajo de los indígenas lo describe de la siguiente forma: “ [...] *Después de muchas consultas, seleccionamos unos de los ídolos y resolvimos derribar los árboles a su alrededor, y así dejarlos al descubierto de los rayos del sol. Aquí estaba otra dificultad. No había hacha; y el único instrumento que poseían los indios era el machete o tajadera, que varía de forma en las distintas secciones del país, manejado con una mano, era útil para despejar el bosque de arbustos y de ramas, pero casi inofensivo para los grandes árboles; y los*

⁹⁰⁹ Ibíd., Págs. 282-283. Las negritas son nuestras.

*indios, como en los días que los españoles los descubrieron se aplicaban al trabajo sin ardor, ejecutándolo con poca actividad, y, como los niños, se apartaban de él muy fácilmente. Uno macheteaba un árbol, y, cuando se cansaba, lo que acontecía muy pronto, sentábase a descansar, y lo relevaba otro. Mientras uno trabajaba, siempre estaban varios mirándolo. Yo traía a la memoria el sonido del hacha del leñador en los bosques de la patria y ansiaba algunos muchachos de las grandes laderas de la Sierra Verde. Pero nos habíamos revestido de paciencia, y observábamos a los indios mientras cortaban con sus machetes, y aún nos asombrábamos de que acertasen tan bien*⁹¹⁰.

Paralelamente a la presencia de Stephens en Honduras, también arribó un inglés, llamado **Thomas Young**, ya citado anteriormente, quien estuvo en contacto estrecho tanto con los garífunas como con los miskitos entre 1839 y 1841. De hecho, Young fue uno de los primeros exploradores que recogió notas históricas y etnológicas interesantes sobre estos pueblos de la costa atlántica de Honduras y hoy en día es considerado por los estudiosos de los garífunas como un clásico en el tema. Como se recordará, él escribió una crónica acerca de su periplo por el país, intitulada “*Narrative of a Residence on the Mosquito Shore During the Years 1839, 1840, 1841*”⁹¹¹. En este libro, Young afirma que los garífunas son:

[...] **pacíficos, amigables, ingeniosos e industriosos**. Se hacen notar por sus particulares vestidos: llevan banda rosada, como cinturón, sombrero de palma con alas volteadas, camisa blanca, largos tirantes, frac, y con un paraguas o caña en la mano, **marchan con un aire de gran satisfacción o de amor propio**. Las mujeres se adornan con ramales de cuentas de varios colores. Cuando llevan a vender los productos de sus sementeras [milpas o cultivos], van vestidas de calicó con corsés y gallardos talles, y un pañuelo envuelto a la cabeza, cuyas puntas caen al hombro... **No puede considerarse la raza caribe como muy hermosa, pero todos son fuertes**

⁹¹⁰ Ibíd., Pág. 104. Las negritas son nuestras.

⁹¹¹ Young, Thomas, *Narrative of a Residence on the Mosquito Shore During the Years 1839, 1840, 1841*, Londres, Smith Elder & Co., 1847. (BNM).

y atléticos. La diferencia en el color es bastante notable, unos son negros como el carbón, y otros amarillos como el azafrán. **Son escrupulosamente aseados** y tienen mucha facilidad para aprender idiomas...⁹¹².

Como se nota, Young coincide en que los garífunas son “vanidosos en el vestir”, “fuertes” y “atléticos”, así como sumamente “aseados”, aunque él no los considera específicamente hermosos, lo que demuestra que su estética es indiscutiblemente etnocentrista. La descripción que hace sobre el hábito tan cotidiano de vestir y pasear de manera gallarda y coqueta es hoy en día justamente uno de los detalles que más admiración y perplejidad causan en los visitantes, sean nacionales o extranjeros, pues ellos han sabido reproducir a lo largo del tiempo esos patrones, de tal forma que esa “coquetería” que reiteradamente mencionan los viajeros es una conducta casi natural en los garífunas actuales.

Asimismo, dicha descripción sobre la vestimenta garífuna del siglo XIX, en buena parte es conservada por las personas de mayor edad, principalmente en el caso de las mujeres, fundamentalmente en las aldeas o pueblos de los departamentos de Atlántida, Colón y Gracias a Dios, que es donde se ubican los poblados más tradicionales y menos expuestos a la modernidad.

Curiosamente, Young también habla despectivamente de los indígenas, de los cuales se refiere, -específicamente de los miskitos- en los siguientes términos:

Su inclinación al licor es excesiva, y sufren por esto grandes calamidades, porque una vez que han comenzado a tomar, continúan hasta quedar en completo estado de embriaguez, expuestos a las fuertes lluvias que con frecuencia caen. Los desordenes a que se entregan les extenúa su constitución y esta es la causa gradual de su decadencia... **Los hombres son naturalmente apáticos e indolentes** cuando no están excitados por el

⁹¹² Ibíd., Pág. 248. Las negritas son nuestras.

licor... y, careciendo de toda idea de moralidad, innecesario es decir que la castidad no es para ellos virtud...⁹¹³.

Todavía más, cuando Young compara a los miskitos con los garífunas, sostiene enfáticamente que:

Los mosquitos [sic] han degenerado mucho, a mi juicio, por la embriaguez y por la falta de un jefe que los estimule; y tal es su degenerante condición, que dentro de pocas generaciones, casi habrán desaparecido. **La raza blanca es la que avanza, así como los caribes**, que con su rápida extensión, ocuparán evidentemente las posesiones de los indios, **y llevarán la civilización** a unas costas que por tanto tiempo han sido la cuna de la superstición y de la ignorancia⁹¹⁴.

Afortunadamente, la fatal profecía de Young acerca de la extinción de los miskitos no ocurrió, y hoy en día conviven armónicamente no solo con garífunas, sino también con tawahkas, pech y mestizos, empero, la cita anterior demuestra tácitamente el elevado grado de fascinación que sentía hacia los garífunas.

En 1849, llegó a la costa caribeña del país otro inglés, el **Capitán Mitchel**, a las Islas de la Bahía, donde se encuentra el poblado ya aludido de Punta Gorda en la isla de Roatán. Ahí se encontró con los garífunas, de quienes dijo lo siguiente: “ *La población de la isla es al presente de 1,600 á 1,700. En 1843 era solamente de 80... en Punta Gorda, la masa de la población es una hermosa raza. Todos son fuertes, activos, atléticos, temperados, quietos y regulares en sus hábitos, sin ninguna clase de excesos. Los sexos son igualmente divididos, y los viejos que han vivido mucho tiempo procuran casarse... Su ocupación consiste en cultivar la tierra, pescar, coger tortugas, etc. La necesidad en todo el país y en las primeras edades de la civilización, ha sido fecunda en invenciones, y, por consiguiente, no es extraño encontrar á este pueblo familiarizado con aquellas groseras artes mecánicas que necesita... Saben hacer botes para pescar, y otras cosas de uso común. Sus*

⁹¹³ Ibíd., Pág. 242. Las negritas son nuestras.

⁹¹⁴ Ibíd., Pág. 244. Las negritas son nuestras.

casas son bien hechas. Su comercio es de plátanos, cocos, ananás, y éste cada día aumenta. Con tales artículos ellos negocian en New Orleans, Belice y Honduras⁹¹⁵.

Ya a mediados del siglo XIX, otro de los viajeros más famosos que visitó Honduras y que consignó impresiones relativas a los garífunas fue el estadounidense **Ephaim Geo Squier**, quien arribó a la nación con el propósito de negociar una contrata con el gobierno para construir el tan ansiado ferrocarril interoceánico a través de Honduras.

A finales de los años 40 del siglo XIX, Honduras fue gobernada por Juan Lindo, quien entregó la primera magistratura a José Trinidad Cabañas, el cual había sido un seguidor de Francisco Morazán. La gestión del general Cabañas debe entenderse fundamentalmente en el contexto de la rivalidad anglo-norteamericana en Centroamérica. Ambos países, Estados Unidos e Inglaterra, habían iniciado una disputa desde la independencia de Centroamérica con el ánimo de controlar hegemonícamente a la región. En esa perspectiva, los Estados Unidos se inclinaron con la causa liberal e Inglaterra por los conservadores. En un intento de armonizar ese antagonismo, ambas potencias suscribieron en 1850 el tratado “CLAYTON-BULWER”, por medio del cual, ninguna de las dos naciones adquiriría o construiría el canal interoceánico visualizado desde el Gobierno liberal de Morazán, sino que este proyecto debería contar con la venia y protección de ambos países.

A pesar de ello, los Estados Unidos no cesaron en su afán expansionista en Centroamérica y tomaron al gobierno de Cabañas para satisfacer esos propósitos. De esa forma, la presencia norteamericana se hizo patente en el contexto de la región.

Así, el Cónsul de EUA en Honduras, Ephaim Squier suscribió un contrato con el Gobierno de Cabañas para construir un ferrocarril interoceánico que conectara el Océano Atlántico con el Pacífico partiendo desde Puerto Cortés

⁹¹⁵ Mitchel, R.C., *Relación estadística y descripción de la isla de Roatán, por el Comandante R.C. Mitchel*, Londres, United Service Magazine, 1850. (BNM). Las negritas son nuestras.

hasta el Golfo de Fonseca. De esa manera, en 1854 se celebró la contrata entre el Gobierno de Honduras y empresarios de Estados Unidos para iniciar dicho proyecto⁹¹⁶.

Squier aprovechó ese proyecto para redactar un libro⁹¹⁷ en el que dio a conocer las bondades y ventajas del país, con el objetivo de que algunos capitalistas estadounidenses financiaran la construcción del ferrocarril. Esto era indudablemente estratégico para el gobierno de los Estados Unidos, así como para los empresarios de esa nación, pues debemos recordar que en 1848, se habían descubierto las minas de oro de California y desde ese momento, inició la expansión hacia el Oeste norteamericano. En vista que todavía no se contaba con una ruta adecuada para transportar personas, mercancías y maquinaria a través del país para explotar las riquezas de esa región, la mayoría del tráfico comercial y de personas lo realizaban por la ruta del Río San Juan, en Nicaragua, no obstante, una ruta alternativa más cercana a los Estados Unidos, podía ahorrar días y dinero a los norteamericanos. El proyecto, naturalmente fascinó al principio a las autoridades y empresarios, pero como se sabe, a la postre el ferrocarril fue un proyecto fallido y apenas se construyeron unos cuantos kilómetros, desde Puerto Cortés hasta Pimienta, y además, dejó una deuda que Honduras tardó cien años en amortizar⁹¹⁸.

La obra de Squier es sumamente interesante en cuanto a datos sobre la historia del país, los recursos naturales del mismo, los grupos étnicos que la habitaban y estadísticas sobre comercio interior y exterior. Lo que nos importa en este caso son sus impresiones sobre los garífunas que vio en la Honduras de 1853. Squier los describe del siguiente modo:

Son más altos y corpulentos que los caribes puros, y más vivos y vehementes... **Son activos, industriosos, y en todos aspectos contrastan con los zambos [miskitos] de la costa Mosquita. Son mucho**

⁹¹⁶ Argueta, Mario y Quiñónez, Edgardo, *Historia de Honduras...* Op. cit., Pág. 94.

⁹¹⁷ Nos referimos a: Squier, E.G., *Honduras: descripción histórica, geográfica y estadística de esta república de la América Central*, Edición corregida y anotada por J.M.C., Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1908. (B-AECI).

⁹¹⁸ Véase entre otros trabajos sobre el ferrocarril interoceánico en Honduras a: León Gómez, Alfredo, *El escándalo del ferrocarril. Ensayo histórico*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 2ª edición, 2000.

más civilizados en sus hábitos y viven en casas bien construidas, aseadas y confortables⁹¹⁹.

Como se puede estimar, Squier también presenta una visión benévola hacia los garífunas, al igual que la mayoría de los extranjeros que hemos citado anteriormente, lo cual nos puede hacer comprobar que en efecto, este grupo manifestaba una construcción cultural muy particular, en la que fueron amalgamando la herencia cultural que trajeron desde San Vicente y que en Honduras la fueron modificando en la medida en que fueron teniendo contacto con otros pueblos del país, así como con los extranjeros que se afincaban en la costa atlántica hondureña, que los distinguió étnicamente del resto de la población indígena y mestiza desde las primeras décadas del siglo XIX. Era claro que los garífunas se aferraban a su propia cultura, pero a la vez, tomaban aquellos elementos culturales europeos o americanos que les convenían, es decir, “garifunizaban” las cosas que pensaban positivas, lo cual ha sido una constante cultural en este pueblo.

Squier coincide con Young en el hecho de que los garífunas, desde aquel tiempo, ansiaban destacar una imagen exterior impecable. En efecto, en una parte menciona que: “ [...] *Ví un caribe que regresó de Belice con un par de magníficas botas, un sombrero blanco, una levita negra, una buena camisa de color, un par de hermosos tirantez y un paraguas*”⁹²⁰.

Esta actitud todavía se puede notar en los inmigrantes garífunas que retornan de Estados Unidos a pasear o a vivir a las comunidades hondureñas, muchos de los cuales traen consigo coches, enseres para el hogar, pero principalmente, joyas y ropa de las marcas más caras aún en el mercado estadounidense, esto con el propósito de causar la admiración y envidia de los demás, o con el afán de demostrar el éxito en el extranjero.

⁹¹⁹ Squier, E.G., *Honduras, Descripción...* Op. cit. Pág. 247. Las negritas son nuestras.

⁹²⁰ *Ibíd.*, Pág. 251. Las negritas son nuestras.

Asimismo, Squier naturalmente apreció que los garífunas eran un grupo que se podía aprovechar favorablemente como mano de obra en el proyecto de construcción del ferrocarril interoceánico. Sobre este punto anota lo siguiente:

Inteligentes, fieles, aclimatados, expertos en el manejo del hacha, y con algún conocimiento en la construcción de caminos y puentes, pueden ser [los garífunas] de la mayor importancia para el desarrollo del país, y muy á propósito para el trabajo del camino de hierro proyectado entre los dos mares. Se calcula que hay tres mil hombres, más o menos, y precisamente instruidos en la clase de trabajo que requiere la empresa referida, y cuyos jornales se obtendrían á precios cómodos⁹²¹.

Por otra parte, también a mediados del siglo XIX llegó otro famoso viajero estadounidense a Honduras, justamente en 1854, nos referimos a **William Wells**, quien arribó al país con el fin de obtener concesiones mineras de parte del gobierno del General José Trinidad Cabañas en la extensa y rica región del departamento de Olancho, en el Oriente del país. Posiblemente, Wells también venía a Honduras con alguna misión “confidencial” de parte de su gobierno con el objetivo de realizar un reconocimiento de las riquezas de Centroamérica.

Wells legó de esa travesía por Honduras un famoso libro titulado “*Exploraciones y aventuras en Honduras*”⁹²², obra fundamental para entender las primeras intromisiones de la política norteamericana en la región centroamericana, así como para redescubrir las costumbres, tradiciones y la vida cotidiana de la sociedad hondureña de mediados del siglo XIX.

Por lo visto, Wells no visitó las comunidades garífunas, pues él entró por la región sur de Honduras, en el puerto de Amapala y atravesó las montañas para llegar a Tegucigalpa y desde ahí partió hacia el departamento de Olancho. Pese a lo

⁹²¹ *Ibíd.*, Pág. 249. Las negritas son nuestras.

⁹²² Wells, William V., *Exploraciones y aventuras en Honduras*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 2ª edición en español, 1978. (Edición especial para el Banco Central de Honduras). La edición primigenia fue publicada en inglés en 1857 por la editorial Harper and Brothers en Nueva York y la segunda edición fue publicada en Tegucigalpa, en 1960 por el Banco Central de Honduras (BCH).

anterior, sí hizo algunos comentarios sobre los garífunas y sobre los otros grupos de negros que habitaban la nación por aquel entonces.

En comparación al resto de viajeros de la época, Wells es sumamente duro en sus apreciaciones hacia los hondureños, pues a pesar que a veces cuenta algunas virtudes de los centroamericanos, en la mayoría de los casos es hiriente y ponzoñoso. La generalidad de los comentarios hacia los negros los hace para criticar el mestizaje que desde entonces se miraba palpable en el país y el cual lo tocamos en otra parte de esta tesis. Uno de los pocos juicios que emite acerca de los garífunas es el siguiente: “ [...] *Los caribes se hallan localizados desde el Cabo de Gracias a Dios hasta Guatemala. A estos se les emplea principalmente como sirvientes, cortadores de caoba, porteadores [cargadores] o arrieros. Se les describe como dóciles, y de carácter afable, y los pocos que tienen suficiente inteligencia para interesarse en los problemas políticos del país expresan generalmente su preferencia por el partido liberal*”⁹²³.

Más adelante, apunta sobre los indígenas lo siguiente: “ [...] *Físicamente, los indios son superiores a los blancos. En su mayoría son robustos y atléticos, de buena estatura y capaces de grandes esfuerzos. Como trabajadores están mejor adaptados al clima que ninguna otra gente, excepto los negros. Los correos-peatones cubren increíbles distancias en un día; las marchas registradas por las tropas de Morazán lo comprueban plenamente, y no tienen paralelo. Estos indios se alimentan, por largos periodos, de raíces, legumbres y frutos silvestres, y resisten las enfermedades a pesar de su pobre vestimenta...*”⁹²⁴. Finalmente, Wells concluye con una frase que demuestra cuan arraigada tenía la doctrina del “Destino Manifiesto”⁹²⁵. “ [...] ***Tal población, sabiamente gobernada y con el ímpetu de la empresa***

⁹²³ Ibíd., Pág. 499. Las negritas son nuestras.

⁹²⁴ Ibíd., Pág. 500.

⁹²⁵ El término “**Destino Manifiesto**”, acuñado por el periodista estadounidense John O` Sullivan en 1845, hace alusión a la antigua convicción Protestante de creer que la Divina Providencia había otorgado a los pobladores de los Estados Unidos la misión de dominar ese territorio. Sobre la base de esa concepción, los gobiernos norteamericanos justificaron su política expansionista que fue tomada como regla desde mediados del siglo XIX. Desde ese tiempo, por medio de guerras, cesiones y compras de territorios, los Estados Unidos conformaron sus actuales límites nacionales. Lugar especial en este proceso lo ocupa el despojo que sufrió México de los territorios de Texas, Nuevo México y California. Con el tiempo, los norteamericanos pensaron que su nación también estaba “destinada” a habitar y gobernar un imperio transnacional en Latinoamérica, para llevar -según creían- los beneficios de la “libertad” y la “democracia”.

*extranjera que estimule su esfuerzo, es capaz de levantar a Honduras a un grado envidiable de prosperidad, pero no sin injertarla al tronco teutón mediante un liberal incentivo hacia su inmigración, evitando de esta manera la fatal extinción de la raza blanca y abriendo brecha al progreso y a la civilización. Dirigidos por los curas, imbuidos de superstición y enervados por gobernantes llenos de prejuicios e incapaces, el pueblo nada puede esperar del futuro, cuando su pasado ha sido solamente una historia de destrucción y de tendencias bárbaras”*⁹²⁶.

Pocos años después de la visita de Squier y Wells a Honduras, llegó un francés llamado **Gustave Belot**, el cual tenía la misión de obtener para Francia el proyecto de construcción y financiación del ferrocarril interoceánico de Honduras. Belot recogió las impresiones de su visita al país en un libro desconocido en Centroamérica: *“Les grandes voies du progrès: Honduras”*⁹²⁷ en el que hace algunos comentarios sobre los garífunas. Él indica que:

Sur la côte de l’Atlantique on rencontre la tribu des caraïbes. Ce sont des indigènes des Iles sous le vent, qui ont été naguère déportés par les Anglais dans les îles de la baie de Honduras, et qui plus tard, sont venus s’établir sur le continent. **Ils sont fidèles, probes, courageux au travail**⁹²⁸.

Como se aprecia, Belot afirma que los garífunas son “fieles”, “corajudos” y “trabajadores”, adjetivos compartidos por casi todos los autores que hemos citado antes. Asimismo, Belot, al igual que Squier, veía que los garífunas eran potencialmente una mano de obra adecuada para las tareas de construcción del ferrocarril. En efecto, asegura que ellos, al vivir sobre la costa del Caribe: “ [...] *endurcis au climat, et, par cela même, destinés à rendre d’importants services pour la construction des routes et du chemin de fer du Honduras...*”⁹²⁹.

⁹²⁶ Ibíd., Pág. 500. Las negritas son nuestras.

⁹²⁷ Belot, Gustave, *Les grandes voies du progrès: Honduras*, París, Ches Dentu Editeur, 1865. (B-AECI).

⁹²⁸ Ibíd., Págs. 70-71. Las negritas son nuestras.

⁹²⁹ Ibíd., Pág. 71. Las negritas son nuestras.

En 1857, otro francés, **Arthur Morelet**, publicó en París un libro⁹³⁰ en el que relata sus aventuras por Centroamérica. Parece que la travesía la empezó por 1846, y la fue extendiendo a lo largo de los años 50 de ese siglo, aparentemente en negocios comerciales en Belice, Guatemala y Honduras. Su impresión sobre los garífunas fue la siguiente:

Les Caraïbes ces derniers reprèntants de la race insulaire, expulsès de l'île Saint-Vincent, en 1798 [sic], et dèportès en masse par le gouvernement anglais, furent accueillis sur le territoire espagnol, où on leur assigna des terres aux environs de Truxillo; de la ils se sont rèpandus le long du littoral et particulièrement dans l'est. **Laborieux, industrieux**, sobres et prèvoyants, **ils vivent en paix du produit de leurs cultures**, d'un petit trafic avec Belice et Truxillo, enfin de leir travail dans les explotations forestières⁹³¹.

Morelet, como apreciamos, también define a los garífunas como “laboriosos” e “industriosos”, y como un pueblo que habitaba en “paz” como producto de sus actividades comerciales entre Honduras y Belice, así como por su empleo en los cortes de madera.

Ya en las postrimerías del siglo XIX, uno de los últimos estudiosos famosos que registró apreciaciones sobre los garífunas fue el antropólogo suizo **Otto Stoll**, quien fue uno de los primeros académicos que realizó investigación de campo entre las poblaciones indígenas y negras de Centroamérica, particularmente en Guatemala y Honduras. Stoll llevó a cabo trabajo de campo durante el año de 1883 en comunidades garífunas guatemaltecas y hondureñas del Golfo de Honduras (Lívingston y Omoa especialmente) y es considerado el iniciador de la antropología científica en Guatemala.

⁹³⁰ Morelet, Arthur, *Voyage dans L'Amérique Centrale, L'île de Cuba et le Yucatan*, París, Gide et J. Baudry Libraires Editeurs, Tomo Décimo, 1857. (B-AECI).

⁹³¹ *Ibíd.*, Pág. 289. Las negritas son nuestras.

La obra de Stoll fue publicada en Guatemala⁹³² en 1938, y a partir de entonces constituyó un referente indispensable en el tema de las poblaciones étnicas del norte de Centroamérica.

Algunos de los apuntes relativos a los garífunas son muy interesantes: “ [...] *Gente es ésta alta, de cara más bien angosta, con el cabello crespo típico de los negros, la nariz ancha y corta, los labios gruesos y la piel de un lustre grasoso, de color similar al de un café muy tostado. Es gente vivaz, grandes parlanchines que acompañan con harto alboroto todos los actos, y contrastan por ello completamente con los indios...* Según se ve, se visten bien, ya que ganan el dinero con relativa facilidad y les encanta tener a sus mujeres vestidas con colores chillantes... **denotan alegría**, lo cual también es completamente ajeno al modo de ser de los indios”⁹³³.

Stoll resalta un aspecto singular y es el hecho de diferenciar el carácter particularmente “extrovertido” y “festivo” de los garífunas con respecto a los indígenas y por extensión, a los mestizos o ladinos. En este sentido, como se ve, Stoll coincide con casi todos los estudiosos extranjeros de los garífunas del siglo XIX.

C) Los viajeros y estudiosos del siglo XX.

Ya a principios del siglo XX, un diplomático norteamericano en Honduras, **Alfred K. Moe**, nombrado cónsul de Estados Unidos en Tegucigalpa en 1903, en un reporte publicado en Washington en 1904⁹³⁴ acerca de la situación económica, política y social del país, describe a los garífunas en los siguientes términos:

The Carib is short stature and well built. **He is active, industrious, and provident...They are scrupulously clean** and have a great aptitude for

⁹³² Véase: Stoll, Otto, *Etnografía de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Sánchez & Guise, 1ª edición, Traducción de Antonio Goubaud Carrera, 1938. (B-AECI).

⁹³³ *Ibíd.*, Pág. 37. Las negritas son nuestras.

⁹³⁴ International Bureau of the American Republics, *Honduras: Geographical Sketch, Natural Resources, Laws, Economic Conditions, Actual Development, Prospects of Future*, Washington, Growth, 1904 (Editado por Alfred K. Moe, Cónsul de Estados Unidos en Tegucigalpa). (B-AECI).

acquinling languages, most of them being able to talk in Carib, Spanish, and English...⁹³⁵.

Como se aprecia, Moe destaca la inveterada visión de que los garífunas eran “industriosos”, pero además, les añade la virtud de ser “talentosos” en el dominio de varias lenguas, pues apunta que muchos hablaban -además de su lengua materna-, el español y el inglés.

Otro autor que declaró unos pocos comentarios sobre los garífunas fue **P. Vidal de La Blache**, cuya “*Geografía Universal*” tuvo mucha difusión en los círculos intelectuales de Latinoamérica por los años 20 y 30 del siglo pasado. Él menciona en una parte de su libro que “ [...] *En el litoral [Caribe] se introdujo otro elemento. En Roatán y en el Distrito de Trujillo se encuentran algunos millares de caribes más o menos mestizados de negros, y cristianizados a medias; los ingleses los deportaron de San Vicente en 1796 [sic]. **Inteligentes e industriosos, han prosperado en su nueva patria...***”⁹³⁶.

También en los años 20, otro estudioso europeo, **Eduard Conzemius**, dejó algunas impresiones concernientes a los garífunas. Conzemius había nacido en Luxemburgo y muy joven, llegó a Honduras para trabajar en la *Truxillo Railroad Company*, subsidiaria de la *United Fruit Company*, donde laboró entre 1915 y 1919. En esos años, realizó amplias exploraciones en la zona de La Mosquitia, limítrofe entre Honduras y Nicaragua, donde mantuvo contactos con los indígenas tolupanes, payas, tawahkas, miskitos y desde luego con los garífunas. De regreso en Alemania en 1922, publicó sus trabajos de investigación sobre los pueblos del litoral Atlántico de Honduras y Nicaragua.

⁹³⁵ Ibíd., Pág. 21. Las negritas son nuestras.

⁹³⁶ Vidal de La Blache, P. y Gallois, L., *Geografía Universal, (México, América Central)*, Barcelona, Montaner y Simón SA Editores, Tomo XVIII, 1930, Pág. 244. Las negritas son nuestras. (B-AECI).

La obra más voluminosa de Conzemius sobre los indígenas miskitos y sumos fue traducida en 1984⁹³⁷, aunque igualmente escribió un artículo sobre los garífunas publicado en inglés, pero desgraciadamente no existe traducción al castellano⁹³⁸.

En el estudio sobre los miskitos y los sumos, Conzemius anota algunas observaciones acerca de los garífunas. En resumen, expone lo siguiente: “ [...] Al norte del río Tinto y las lagunas, habitan los llamados *Black Carib* (*Caribes Negros*) o *Garifes*. Son los descendientes de los desafortunados aborígenes de Saint Vincent, una de las Islas de Sotavento, que fueron deportados por el gobierno británico, en 1796 [sic], a la Isla de Roatán, en la bahía de Honduras... Todavía hablan el lenguaje ancestral de las Indias Occidentales y han retenido muchas de las costumbres indígenas originales... **Ama el lujo y la extravagancia** y toda especie de banalidades y oropeles le fascinan...”⁹³⁹.

Otro investigador que anotó algunas ligeras observaciones sobre los garífunas fue Monseñor **Federico Lunardi**, de origen italiano, quien en los años 30 fue nombrado Nuncio Apostólico del Vaticano en Tegucigalpa. Su denodado interés por los temas arqueológicos y etnológicos, lo llevó realizar prolongadas excursiones por casi todo el país en busca de archivos antiguos y sitios arqueológicos. Esas exploraciones las sistematizó en una amplia bibliografía sobre la historia prehispánica y colonial del país, mucha de la cual ha sido debatida por algunos académicos actuales, como Darío Euraque, sobre todo la tesis referente a que la mayoría de los hondureños descienden del mestizaje entre los mayas y los españoles. En todo caso, en nuestro tema nos interesa conocer las apreciaciones que vertió sobre los garífunas. En una parte de su obra titulada “*Honduras Maya*”, señala sobre ellos lo siguiente: “ *Los Morenos o Caribes son, se puede decir, civilizados; tienen cuerpo atlético bien formado y generalmente son altos de estatura. Son estudiosos, saben leer y escribir y pueden hablar varios idiomas, razón por la cual su lenguaje aparece como un mosaico de palabras de varias lenguas, porque vinieron de islas que estaban sujetas*

⁹³⁷ Conzemius, Eduard, *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumos de Honduras y Nicaragua*, San José de Costa Rica, Libro Libre, 1ª edición, 1984, Traducción de Jaime Incer.

⁹³⁸ Conzemius, Eduard, “Etnographical Notes on the Black Carib (Garif)”, En: *American Anthropologist*, Vol. XXX, 1928, Págs. 183-205.

⁹³⁹ Conzemius, Eduard, *Estudio etnográfico...* Op. cit., Págs. 32-33. Las negritas son nuestras.

*a ingleses y franceses... su escasa influencia está limitada a la Costa Atlántica, en donde viven compactos y unidos entre sí*⁹⁴⁰.

De nuevo, vemos que se reiteran en este autor calificativos positivos hacia los garífunas, como el hecho de ser “civilizados”, “atléticos”, “bien formados”, “estudiosos”, etcétera, lo cual, como se ha visto, dista enormemente de los juicios que pronunciaron muchos viajeros y académicos sobre los indígenas centroamericanos.

Finalmente, a mediados del siglo XX, un científico alemán, **Karl M. Helbig**, por auspicios de la “Sociedad de Exploración Alemana”, realizó en 1953 una expedición por el Caribe hondureño con el objetivo de estudiar las riquezas naturales de esa zona. Como resultado de esa gira, publicó un libro que infortunadamente ha sido un tanto desconocido en el país⁹⁴¹.

Algunas de sus expresiones sobre los garífunas fueron las siguientes: “ [...] *Los morenos viven en la Costa del Caribe desde Belice hasta el Río Negro... **siendo muy inteligentes, laboriosos y de lo más aseados**, aunque numéricamente no juegan papel alguno en las regiones montañosas...*”⁹⁴².

Es interesante observar que aún a mediados del siglo XX, pese a las ideologías racistas y deterministas que afloraban en Estados Unidos y Europa acerca de las sociedades no occidentales, los testimonios que se seguían manejando acerca de los garífunas son de alguna manera “elogiosos” y no pocas veces laudatorios. Esto es importante porque la historiografía de este tipo referente a los indígenas fue sumamente dura y desdeñosa, lo cual de alguna manera caló hondo en la conciencia de los indígenas, de tal forma que fue asumida en parte por ellos⁹⁴³. De

⁹⁴⁰ Lunardi, Federico, *Honduras Maya: Etnología y Arqueología de Honduras*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, Biblioteca de la Sociedad de Antropología y Arqueología de Honduras y del Centro de Estudios Mayas, 1948, Pág. 14. (B-AECI).

⁹⁴¹ Helbig, Karl M., *Áreas y paisajes del Nordeste de Honduras*, Tegucigalpa, Publicaciones del Banco Central de Honduras (BCH), 1953, Traducción de Guillermo Cano. (B-AECI).

⁹⁴² *Ibíd.*, Pág. 246.

⁹⁴³ Para una revisión detallada sobre el tratamiento despectivo que se ha prodigado a los indígenas en las políticas estatales, así como en la literatura centroamericana a lo largo de los siglos XIX y XX, puede consultarse

hecho, desde el siglo XIX, en Honduras, como en otras partes de Centroamérica, el término “indio” fue convirtiéndose -desgraciadamente- en sinónimo de “tonto”, “ignorante”, “estúpido”, “feo”, “mal educado”, “haragán” y otros significados peyorativos, lo que indujo a muchos indígenas a desarrollar un sentimiento de inferioridad, sin embargo, en el caso de los garífunas, esto no pasó tan patentemente, en razón de lo cual fueron manifestando una actitud más relajada, liberal, independiente, desenvuelta y para algunos extraños, hasta altanera y arrogante.

Lo anterior no significa que los garífunas se hayan adjudicado estereotipos que los convirtieron en seres estimados por el resto de la sociedad hondureña. Al contrario, la sociedad mestiza mayoritaria, a diferencia de las crónicas de los viajeros, preconizó algunos patrones positivos y negativos en su imaginario acerca de los garífunas, retratándolos como “alegres”, “listos”, pero también “supersticiosos”, “hechiceros”, “brujos”, “parranderos (fiesteros o juerguistas)”, “sensuales”, “borrachos”, lo que también ayudó a crear imágenes estereotipadas de los garífunas.

Algunas de esas imágenes se pueden encontrar por ejemplo en la literatura hondureña y extranjera del siglo XX, en sus diferentes géneros como la poesía, el cuento, la novela y el ensayo histórico. Por razones de espacio, abordaremos a continuación solamente las imágenes descritas en el género del ensayo.

D) La imagen de los garífunas en el género del ensayo en Honduras.

Con respecto al **ensayo**, las opiniones de los autores hondureños mestizos o de algunos extranjeros relativas a los garífunas también estuvieron cargadas de prejuicios. Una de las primeras alusiones de un autor hondureño durante el siglo XIX fue realizada por **Melchor Melquisedec Zúñiga Echenique**, quien en 1875 fue

entre otras fuentes: Crowe, Lancelot, *El indio en la narrativa contemporánea de México y Guatemala*, México DF, Instituto Indigenista y Secretaría de Educación Pública, S/F; García Giráldez, Teresa, “Nación política, nación étnica en el pensamiento político centroamericano del siglo XIX”, En: *VI Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: “América en el Umbral del Siglo XXI”*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM)- Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), 29-30 de septiembre de 1997; así como la famosa y discutida tesis redactada en 1929 de Miguel Ángel Asturias, *El problema social del indio*, París, Centre de Recherches de L’Institut d, E’tudes Hispaniques, 1ª edición, 1991.

comisionado por el gobierno de Honduras para llevar a cabo una visita a la zona de La Mosquitia. Este autor sostenía que: “ [...] *Los caribes son un tanto civilizados... son inteligentes, algunos saben leer y escribir, y hablan varios idiomas; visten con mucho aseo y bien, según las modas inglesas, con los cuales viven en frecuentes relaciones...*”⁹⁴⁴.

Sin embargo, con relación a su disposición al trabajo, argüía que eran “ [...] *indolentes y perezosos...*”⁹⁴⁵, aduciendo que los hombres dejaban el peso del trabajo a las mujeres.

En 1882, otra Comisión Especial⁹⁴⁶, creada por la Gobernación de Trujillo tras la fundación del departamento de Colón en 1881, formada por el cubano Manuel Fleury, jefe director; Juan José Martínez, agrónomo y mineralogista; Pascual Ordóñez, ayudante; José Verheyleweghen, ayudante y Juan Procopio Mazier, intérprete, se expresaba en duros términos hacia los garífunas, pues informaba que:

La generalidad [de los garífunas] vive en la vagancia, a pretexto de que están dedicados a la explotación del hule y la zarza... son muy afectos al licor, desobedientes a la autoridad y propensos al desorden; su estado civil es la poligamia, no llevan registro de ninguna clase...sus ideas religiosas son indefinibles e incomprensibles...⁹⁴⁷.

Se puede apreciar que se reiteran visiones negativas y prejuiciadas, como que los garífunas eran dados a la “vagancia” y al “alcoholismo”, dos de los clichés más negativos que el resto de la sociedad ha acuñado a los garífunas.

⁹⁴⁴ Dicho informe aparece reproducido en: Vallejo, Antonio Ramón, *Historia documentada de los límites entre la República de Honduras y las de Nicaragua, El Salvador y Guatemala*, New York, 1938, Págs. 209 y ss. (B-AECI).

⁹⁴⁵ *Ibíd.*, Pág. 200.

⁹⁴⁶ El informe de esta comisión científica, que exploró la zona por disposición de Francisco Cáceres, entonces Gobernador de Colón, aparece íntegro en: Martínez López, Eduardo, *Geografía de Honduras*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1ª edición, 1905, Págs. 52-83.

⁹⁴⁷ *Ibíd.*, Pág. 74.

Por otro lado, ha sido en el ensayo histórico en donde los garífunas han sido más olvidados, pues en casi toda la historiografía hondureña desde el siglo XIX hasta el presente, han estado marginados en los análisis históricos del país, y cuando algunos autores los han incluido en sus trabajos, ha sido nada más para comentar su arribo a Honduras, pero muy pocos han reconocido la aportación de los garífunas a la cultura y la historia hondureña. De este modo, se verá que al igual que en el proyecto de “nación homogénea” fomentado por el Estado-nación para integrar a indígenas y negros a la cultura nacional (es decir, la mestiza), también en la historiografía los negros han sido conscientemente “invisibilizados” en las narrativas históricas del país, pese a que ya se vio que han sido protagonistas importantes de episodios trascendentales de la historia del país.

Como se vio antes, fue la Reforma Liberal, iniciada por el régimen de Marco Aurelio Soto (1876-1883) y vigente durante el último cuarto del siglo XIX (1876-1900), la que sentó las bases para el surgimiento de una historiografía nacional en el país. Fue durante este período cuando se produjo en Honduras el mayor adelanto educativo y cultural en el siglo XIX. Uno de los mayores logros conquistados por la Reforma Liberal de Soto consistió en la abolición del tradicional sistema educativo escolástico que había monopolizado la Iglesia Católica, reemplazándolo por el sistema educativo positivista, el cual tenía énfasis en la formación de cuadros técnicos y científicos. Igualmente, para impulsar la investigación histórica de Honduras y fomentar el conocimiento del pasado, se fundó la Biblioteca y el Archivo Nacional de Honduras.

En el aspecto educativo, quizá el logro más importante del Gobierno de Soto fue la reapertura de la Universidad Central, así como la instauración de la educación primaria gratuita. Muchos de estos logros educativos y culturales se debieron en gran parte al apoyo que otorgaron varios intelectuales hondureños y extranjeros al proyecto reformista. Entre esos intelectuales, vale la pena mencionar a **Antonio Ramón Vallejo**, quien en 1882, cumpliendo con un encargo gubernamental, publicó

“*La Historia Social y Política de Honduras*”⁹⁴⁸, siendo la primera obra en su género y con la cual el país pudo disponer por primera vez de una “Historia Nacional”.

La obra de Vallejo, pese a que el relato histórico arranca a partir de la independencia centroamericana de 1821, señala algunos episodios históricos en los que se vieron envueltos los garífunas, como por ejemplo, la famosa invasión del pirata Aury a la ciudad de Trujillo en 1820, en la que los garífunas tuvieron una destacada actuación en la defensa de la ciudad ante la invasión extranjera.

Otro de los primeros libros de historia hondureña que circuló en el país a finales del siglo XIX, es el escrito por el chileno **Robustiano Vera**⁹⁴⁹, quien redactó su obra por encargo del presidente hondureño Policarpo Bonilla (1894-1899).

En su trabajo, Vera dedica solamente tres páginas a la situación de los pueblos indígenas de Honduras a la llegada de los conquistadores españoles, y en ese mismo apartado, dedica un párrafo a los garífunas, sobre los que anota lo siguiente:

En la costa del Norte, desde Puerto Caballos hácia el Este viven los descendientes de los caribes, espulsados [sic] por los ingleses de la Isla de San Vicente i trasladados a las islas entónces desiertas de Rostan o Roatan. Atraídos por los gobernadores españoles de Honduras pasaron al continente, donde se han multiplicado estraordinariamente [sic]. Conservan su lengua i también muchas de sus costumbres i supersticiones; pero constituyen una población mui intelijente [sic], laboriosa i entre ellos se recluta la mayor parte de los trabajadores destinados a la corta de madera. Manejan con gran destreza el hacha i el azadón i están llamados a prestar grandes servicios en la construcción de ferrocarriles, caminos i puentes⁹⁵⁰.

⁹⁴⁸ Vallejo, Antonio Ramón, *Compendio de la historia social y política de Honduras*, Tegucigalpa, Tipografía del Gobierno, Tomo I, 1ª edición, 1882. (BNM).

⁹⁴⁹ Vera, Robustiano, *Apuntes para la Historia de Honduras*, Santiago de Chile, Imprenta del Correo Delicias, 1ª edición, 1899. (B-AECI).

⁹⁵⁰ *Ibíd.*, Pág. 39. Se respeta la grafía original.

Es notorio que el párrafo citado fue tomado por Vera casi literalmente del relato de Squier, y en adelante, muchos historiadores y ensayistas hondureños, pronunciaron aspectos de la cultura garífuna sin visitar o conocer las comunidades y se limitaron a copiar los criterios de los viajeros del siglo XIX.

Ya en el siglo XX, circularon otros libros de Historia de Honduras o de Historia de Centroamérica, como por ejemplo, la "*Historia de Centroamérica*" de Eduardo Martínez López, publicada en 1907; el "*Bosquejo histórico de Honduras*", de Rómulo Durón, impreso en 1927; el "*Compendio de Historia de Honduras*", de Félix Salgado, editado en 1928; la "*Historia de Centroamérica*" de Ernesto Alvarado García, publicada en 1949 y la "*Breve Historia de Honduras*" de Rubén Barahona, impresa en 1956, no obstante, ninguno -con excepción de la obra de Rómulo Durón-, hace referencias pertinentes a los garífunas⁹⁵¹.

Por ejemplo, **Eduardo Martínez López**, en su "*Historia de Centroamérica*", solamente aborda en el capítulo segundo algunas explicaciones sobre los pueblos indígenas que habitaban Centroamérica a la llegada de los españoles como los nahuas, los quichés, los cakchiqueles, los pipiles, los chorotegas y los lencas, a la vez, describe varias de las costumbres de los indígenas, pero hay un vacío en cuanto a la presencia negra en el istmo⁹⁵².

Félix Salgado también solo aporta en el "*Compendio de historia de Honduras*" algunas pocas páginas a la historia de los indígenas, cinco en total, en las cuales no se asoma ninguna admiración hacia ellos, de quienes dice que "[...] *Los indígenas de Honduras no eran tan civilizados como los Quichés de Guatemala... Casi todos se hallaban en estado bárbaro...*"⁹⁵³. Sobre los garífunas, expresa únicamente que

⁹⁵¹ Cfr. Martínez López, Eduardo, *Historia de Centroamérica. 1502-1821*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1ª edición, 1907; Durón, Rómulo, *Bosquejo histórico de Honduras. 1502-1821*, San Pedro Sula, Imprenta del Comercio, 1ª edición, Biblioteca de la Sociedad de Geografía e Historia, 1927; Salgado, Félix, *Compendio de Historia de Honduras*, Comayagüela, Imprenta El Sol, 1928; Alvarado García, Ernesto, *Historia de Centroamérica y nociones de instrucción cívica y geografía de Centroamérica*, Tegucigalpa, Ediciones de la Librería España y América, 1949 y Barahona, Rubén, *Breve Historia de Honduras*, México DF, Editorial Azteca, 5ª edición, 1956.

⁹⁵² Martínez López, Eduardo, *Historia de Centroamérica...* Op. cit., Págs. 13-17.

⁹⁵³ Salgado, Félix, *Compendio de la historia...* Op. cit., Pág. 10.

habitaban la costa Atlántica y que dentro de las lenguas aborígenes del país, “ [...] *el moreno se habla en Atlántida, Yoro y Colón...*”⁹⁵⁴.

Con relación al libro “*Historia de Centroamérica*” de **Ernesto Alvarado García**, sí hay unas cuantas referencias a los garífunas, pero nada más para indicar su ubicación espacial en el territorio hondureño, su origen étnico y su idioma. En todo caso, hay que reconocer que esta obra era más bien de carácter didáctico, para uso escolar en los institutos secundarios de Centroamérica, por tanto, hay que entender que el libro no sea tan exhaustivo como los demás trabajos de este mismo autor⁹⁵⁵.

Una versión aproximada de esta historia que “oculta” la contribución de los indígenas y los negros en la historia nacional, se puede avistar también en el libro de **Rubén Barahona**, quien repite las nociones ya apuntadas por Félix Salgado y no otorga ningún mérito a la herencia histórica prehispánica de los indígenas hondureños, de quienes expresa que: “ [...] *El país estaba habitado por tribus en estado de barbarie... Los hombres carecían casi por completo de indumentaria, y las mujeres apenas se cubrían con una manta tosca de cuadros a colores, pintados con añil o jiquilite... Apenas usaban hachas de piedra y de bronce para talar los bosques...*”⁹⁵⁶.

Podríamos colegir de todas estas referencias que gran parte de las ideas, imágenes y prejuicios que hoy en día se tienen en Honduras hacia los indígenas y los negros creoles o los mismos garífunas, se derivaron de estas versiones de la historia hondureña, ya que gran parte de estas obras fueron utilizadas como libros de texto en la educación formal durante las décadas sucesivas.

Por otro lado, un esbozo llamativo de las festividades garífunas lo dejó en una entretenida crónica de viajes el escritor **Francisco Cruz Cáceres**⁹⁵⁷, quien a finales de la primera década del siglo XX recorrió parte del litoral Atlántico. Un conjunto de impresiones acerca de la vida cotidiana en aquella zona lo plasmó en las páginas de

⁹⁵⁴ *Ibíd.*, Pág. 12.

⁹⁵⁵ Alvarado García, Ernesto, *Historia de Centroamérica...* Op. cit., Págs. 217, 363 y 369.

⁹⁵⁶ Barahona, Rubén, *Breve historia de Honduras...* Op. cit., Págs. 18-21.

⁹⁵⁷ Cruz Cáceres, Francisco, *Episodios tragicómicos de nuestra vida turbulenta. Bellezas y peligros de la selva y la tierra de las bananas*, Tegucigalpa, Talleres Tipográficos Nacionales, 1955, Págs. 67-75.

la obra relatando el clima de bonanza económica que vivieron los plantadores, así como escenas de la vida diaria en un ambiente en el que el cultivo de bananos era el eje alrededor del cual giraban la totalidad de los centros poblacionales.

Una de sus visitas por el litoral la realizó al pueblo de Nueva Armenia, el mismo en que se ambienta la novela "*Barro*" de Paca Navas de Miralda. Un día, después de pasar una tarde en una cantina del pueblo departiendo con unos amigos, se disponía a volver a su hospedaje cuando escuchó que en una calle próxima se celebraba una fiesta. Con sus amigos, se dirigieron al sitio de donde provenía la música y los gritos, descubriendo que se trataba de una fiesta garífuna. La descripción que hace de la misma es como sigue:

[...] al solo salir de la cantina, vimos un grupo a la sombra de unos cocoteros. Nos acercamos lentamente a lo que de lejos parecía una riña tumultuaria, pero pronto comprobamos que eran hombres de color formando un gran círculo, coreando en su dialecto a una pareja que en el centro cantaba y bailaba al compás de un timbal, con un movido ritmo de caderas y piernas semejante a una máquina en movimiento. Varios negritos pequeños mantenían en alto y abierta cada uno, una botella de ron de Jamaica y al dar algunas vueltas, los danzantes se engullían un buen trago a pico de botella para seguir la danza; luego entraban otros al centro del círculo para hacer lo mismo, mientras los que formaban cantaban, palmoteando a compás, girando sobre sí mismos. En sus bolsillos traseros llevaban una pacha o un frasco de ginebra, el que empinaban paladeando con deleite, hasta que aquella danza iba tomando un ritmo más acelerado a medida que los vapores del alcohol iban haciendo su efecto, llegando un instante en que el grupo semejava la maquinaria de una factoría en movimiento y a todo escape. Perdían el compás y los cantos ya no eran otra cosa que alaridos, buscando cada uno un sitio donde dormir, bajo los cocoteros, sobre los lanchones o a la sombra de las casas. Así celebraban los embarcadores y

estibadores, que tan buenos jornales ganaban, la fiesta del banano a la terminación de cada embarque...⁹⁵⁸.

Nuevamente, se destaca en esta obra, como en muchas de las precedentes que hemos citado, la afición de los garífunas a la danza, la música y al licor, lo cual fue visto -a ojos de los mestizos- como tal vez las costumbres más características de los garífunas.

En síntesis, es notorio que en la literatura hondureña, los garífunas han sido caracterizados con estereotipos muy tradicionales. En los ensayos, son constantes las ideas del negro como “festivo”, “alegre”, “sensual”, “hechicero”, “supersticioso”, “borracho” y “haragán”. Todas estas visiones sobre los garífunas en la literatura hondureña han ayudado a alimentar estereotipos que en algunos casos han sido aceptados como reales, tanto por los garífunas como por los mestizos.

2) EL DESARROLLO DEL MOVIMIENTO ÉTNICO HONDUREÑO, LAS ORGANIZACIONES SOCIALES NEGRAS GARÍFUNAS Y EL SURGIMIENTO DE LAS “NUEVAS IDENTIDADES ÉTNICAS”.

Este apartado pretende describir el origen y evolución del movimiento étnico hondureño, en particular, el proceso concerniente al de las organizaciones sociales de los negros garífunas, esto con el propósito de poder apreciar más adelante las demandas que han entablado con relación al reconocimiento de sus plenos derechos dentro del Estado hondureño. Para ello, es preciso presentar algunos antecedentes históricos sobre la conformación del movimiento étnico latinoamericano, tanto el referente al de los indígenas, como al de los pueblos negros de la región.

De esta forma, explicaremos en principio algunos datos sobre el origen y desarrollo del movimiento indígena, y luego pasaremos a detallar la evolución de movimiento indígena y negro hondureño. Finalmente, expondremos una reseña sobre la

⁹⁵⁸ Ibíd., Pág. 74.

irrupción de las organizaciones sociales negras hondureñas y algunos de los principios que fundamentan las luchas que han emprendido frente al Estado-nación. Este aspecto es crucial no sólo para entender la plataforma desde la cual han emprendido sus luchas étnicas, sino también, para descubrir los fundamentos que han dado forma a las “contranarrativas” de la *“intelligentsia”* garífuna con la finalidad de debatir los aportes académicos provenientes de los intelectuales europeos y estadounidenses.

A) Antecedentes históricos del movimiento étnico latinoamericano. Del “Indigenismo” al “Indianismo”.

Desde 1940, año en que varios países latinoamericanos ratificaron la Convención de Pátzcuaro⁹⁵⁹, que dio vida al Instituto Indigenista Interamericano (III), los países suscriptores de la Convención se dieron a la tarea de aplicar las consecuentes políticas indigenistas, las cuales pretendían introducir una serie de transformaciones en torno al denominado desde entonces “problema del indio”. En efecto, por muchos años, campeó la idea en los medios indigenistas de la región que la raíz del “atraso” de los pueblos indígenas se encontraba en las características de su “cultura”, que alimentaba una cultura pre-moderna, tradicional, y “particularista” que se resistía al cambio y se oponía a la modernización. Esta “cultura” -proponían los indigenistas-, debía ser “modernizada” no solamente en aras de los intereses nacionales -tal como estos eran definidos por los grupos dominantes- sino también en beneficio de los propios indígenas. Incorporar, integrar, asimilar eran los lemas de la acción indigenista del Estado, así como de otras instituciones como las escuelas y las constantes misiones cristianas que se fomentaron con el fin de “civilizar” a los indígenas. Asimismo, toda una corriente de la disciplina antropológica fue reclutada para coadyuvar en esta tarea, a tal grado que la antropología aplicada fue promovida especialmente en los centros académicos de la región para formar a los técnicos e intelectuales que se consideraban necesarios para facilitar el proceso de incorporación de los indios a la nacionalidad.

⁹⁵⁹ Los países que ratificaron el Convenio fueron: Costa Rica, Cuba, Panamá, Paraguay, Perú, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, México, Nicaragua y Honduras. Cfr. “Convención que estatuye el Instituto Indigenista Interamericano”, En: *Revista América Indígena*, México DF, Volumen II, Número 1, Enero de 1941, Págs. 9-19.

Honduras, como se recordará, creó su propio Instituto Indigenista Nacional (IIN) en 1941, durante el gobierno de Tiburcio Carías, pero su funcionamiento fue intermitente por la carencia de recursos económicos. Empero, fue hasta 1974, durante el régimen militar reformista de Oswaldo López que se organizó el IIN, cuya presidencia recayó en el escritor Horacio Moya Posas. Desde entonces, el indigenismo fue interpretado en el país como un proyecto mediante el cual, finalmente los indígenas podrían “integrarse” en el Estado-nación hondureño, a través de la imposición de los valores de las culturas blancas y mestizas dominantes, es decir, se buscaba “uniformar” la cultura del indígena -y muy marginalmente la del negro-, con el ropaje de la “civilización”, lo que concordaba con el ansiado proyecto de “la nación homogénea”.

Ahora bien, aunque es cierto que las políticas indigenistas aplicadas por diferentes países latinoamericanos patrocinaron algunas medidas de protección, asistencia social e inversiones públicas para las comunidades indígenas, el indigenismo oficial empezó a ser cuestionado duramente a partir de la década de los años 70, pues como afirmaban algunos críticos como Bonfill Batalla, el indigenismo implícitamente lo que procuraba era “ [...] *lograr la desaparición del indio*”⁹⁶⁰. Igualmente, Ángel Palerm apuntaba que “ [...] *la política oficial frente al indio ha sido siempre integracionista y cuando digo siempre quiero decir desde la Conquista. Bajo diferentes banderas ideológicas con diversidad de actitudes y propósitos, se ha tratado siempre de integrar al indio. Integrar ha significado sucesivamente o al mismo tiempo cristianizar, castellanizar, occidentalizar*”⁹⁶¹.

En efecto, el auge de las luchas sociales acontecido entre los años 60 y 70, producto del espíritu de varios acontecimientos relacionados como la descolonización del mundo africano y asiático, la generalización de los movimientos revolucionarios armados en Latinoamérica y los movimientos de protesta de 1968, influenciaron a

⁹⁶⁰ Bonfill Batalla, Guillermo, “Del indigenismo de la Revolución a la Antropología crítica”, En: Wartman, Arturo, Et. al., (Compilador), *De eso que llaman Antropología mexicana*, México DF, Nuestro Tiempo, 1970, Pág. 43.

⁹⁶¹ Citado en: Alcina Franch, José (Compilador), *Indianismo e indigenismo*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Ciencias Sociales N° 628, 1ª edición, 1990, Pág. 12. Las negritas son nuestras.

una pléyade de jóvenes antropólogos mexicanos como el ya citado Bonfill Batalla, Enrique Valencia, Mercedes Olivera y Margarita Nolasco, quienes en colaboración con Arturo Warman, publican una obra en 1970 que planteó por vez primera una crítica despiadada en contra de la ideología indigenista⁹⁶².

Al año siguiente de la publicación de dicho libro, en 1971, se realizó la “Primera Reunión de Bárbados”, en la que intervinieron antropólogos e indigenistas y en cuya “Declaración Final” se hizo referencia explícita a la responsabilidad de los antropólogos y misioneros religiosos en todo lo referente al “etnocidio” que sufrían los indígenas y se habló por primera vez del derecho de los pueblos indígenas a gozar de autogobierno y autogestión de su propio desarrollo⁹⁶³.

Naturalmente, estos cambios operados entre los años 60 y 70 produjeron una verdadera revolución en cuanto al problema de abordar el tema del indígena en el proceso de sus relaciones con los Estados-nación latinoamericanos. La actitud de los jóvenes antropólogos mexicanos, inspirados con los ánimos provenientes del movimiento estudiantil de 1968, así como de las ideas aportadas por Jaulin, provocó una ruptura con el anterior modelo indigenista, centrado en la aspiración de “incorporar” a los indígenas al imaginario de la nación.

De esta forma, muchos antropólogos en otros países latinoamericanos se fueron empapando de las ideas irradiadas desde México y comenzaron a intercambiar experiencias con líderes comunales indígenas, lo que activó en los años 70 una serie de reuniones, congresos y seminarios en los que por vez primera se encontraban frente a frente líderes indígenas y antropólogos y otros estudiosos de las ciencias sociales con la finalidad de promover iniciativas tendentes a poner en práctica nuevas perspectivas políticas e ideológicas que coadyuvaran a mejorar la situación de pobreza y marginalidad de los pueblos indígenas.

⁹⁶² Véase: Wartman, Arturo (Compilador), *De eso que llaman Antropología mexicana*, México DF, Nuestro Tiempo, 1970.

⁹⁶³ Alcina Franch, José (Compilador), *Indianismo e indigenismo...* Op. cit., Pág. 13. El término “**etnocidio**” fue popularizado desde 1970 por el antropólogo francés Robert Jaulin, para designar todo acto o acción conducente a la degradación o exterminio de culturas indígenas en cualquier parte del mundo. Cfr. Jaulin, Robert, *La des-civilización (Política y práctica del etnocidio)*, México DF, Editorial Nueva Imagen, 1979.

Así por ejemplo, en 1975 se celebró en Port Alberni (Canadá) el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), al que asistieron representantes indígenas de muchos países de Latinoamérica, y de igual forma, entre el 24 y 28 de enero de 1977 se efectuó en Panamá el “I Congreso Internacional Indígena de Centroamérica”, al que asistieron representantes de todos los países de la región, incluyendo México y cuya consecuencia más importante fue la creación de “Congreso Regional de Pueblos Indígenas de América Central” (CORPI)⁹⁶⁴.

De cualquier manera, el cambio radical vino tras la realización de la “II Reunión de Barbados”, en julio de 1977, que fue suscrita por 18 activistas indígenas y por 17 antropólogos, y cuyos debates giraron en torno a luchar por el derecho a la autodeterminación de los indígenas, pero fundamentalmente, con relación a la necesidad de definir una ideología consistente y clara, que enfatizara la propia cultura de los indígenas como elemento aglutinador de las nuevas luchas sociales. Así fue que se configuró una nueva ideología, el “**indianismo**”, impulsada por estos intelectuales y por los movimientos indígenas que ya empezaban a irrumpir en el panorama social latinoamericano de ese tiempo⁹⁶⁵.

Esta primera aproximación solamente propugnaba la urgencia de precisar una ideología que hiciera frente a la política indigenista oficial. Fue a partir de 1980, con la creación en febrero de ese año del Consejo Indio de América del Sur (CISA) en el “I Congreso de Movimientos Indios de América del Sur”, reunido en Ollantaytambo (Cuzco, Perú) cuando se propuso una definición del término “**Indianismo**”, expuesto en el Manifiesto del Congreso, al que asumieron de ideología opuesta al indigenismo oficial añadiendo que:

Reafirmamos el *indianismo* como la categoría central de nuestra ideología, porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación, la autonomía y la autogestión socioeconómica-política de nuestros pueblos y porque es la

⁹⁶⁴ Ibíd., Pág. 13.

⁹⁶⁵ Véase: Barre, Marie Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México DF, Siglo XXI Editores, 1ª edición, 1983, Págs. 156-158.

única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política⁹⁶⁶.

Marie Barre, por su parte, partiendo de los principios anteriores, propone que el indianismo es una ideología que “ [...] *se fundamenta en la visión cósmica de la vida y del mundo que para el indio significa equilibrio y armonía entre los distintos elementos de la naturaleza, de la cual él mismo es parte integrante. El indianismo es también la búsqueda y la identificación con el pasado histórico, pues pasado y presente forman un todo inseparable basado en la concepción colectivista del mundo*”⁹⁶⁷.

Como se ve, el indianismo se convirtió en un proyecto ideológico opuesto a la corriente indigenista oficial difundida desde los años 40, de tal manera que su explosión en los años 70 significó un detonante que vino a poner en entredicho no solo a las políticas indigenistas, sino al proyecto mismo de la “nación homogénea” propagada desde el siglo XIX, y cuya aspiración consistía en integrar al indio al “mundo civilizado”, y muy eventualmente -o más bien, casi nunca- al negro.

Al mismo tiempo, el indianismo tuvo una irradiación muy impetuosa en vista que coincidía en muchos aspectos con otros movimientos sociales de la región que para entonces se enfrentaban al Estado, así como a muchos movimientos críticos de la propia civilización occidental afincados en Europa y Estados Unidos como los ecologistas, los anarquistas y los grupos radicales que en general se oponían al sistema capitalista. Por esa razón, como se verá a continuación, gran parte del financiamiento de estas organizaciones étnicas proviene de ONGs europeas que comparten los ideales y reivindicaciones de las etnias indígenas y negras.

En general, la década del 70 marcó el ocaso y debilitamiento del proyecto “indigenista”; en su lugar, las nacientes organizaciones étnicas, y en ocasiones el mismo Estado, empezaron a impulsar en Latinoamérica una nueva corriente conocida como “indianismo”, cuyos objetivos se enmarcan en la defensa de los

⁹⁶⁶ Citado en: Alcina Franch, José (Compilador), *Indianismo e indigenismo...* Op. cit., Pág. 15.

⁹⁶⁷ Barre, Marie Chantal, *Ideologías indigenistas...* Op. cit., Pág. 185.

principios de independencia cultural, la lucha por la tierra, la autonomía política y el reconocimiento a conservar sus manifestaciones culturales frente a un indigenismo principalmente aculturador, alienante y colonialista.

Con estos detonantes, los años 70 sentaron las bases para el surgimiento de un movimiento indígena que se expandió por casi todos los países latinoamericanos en donde se concentraban numerosos contingentes de población indígena, como México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Brasil, Nicaragua, Panamá y Honduras entre los más importantes. Estos movimientos indígenas contemporáneos, fenómeno social y político de los últimos veinticinco años, cuando mucho, cuestionan al Estado nacional su pretensión hegemónica y han propuesto discursos alternativos en el marco de sus luchas sociales y políticas.

Aunque ya durante la primera mitad del siglo XX se organizaron en varios países algunas dependencias gubernamentales asociadas a la problemática indígena, la mayoría de ellas estaban inspiradas en la ideología indigenista pregonada por la Revolución mexicana. Efectivamente, una de las principales consignas de la lucha revolucionaria estuvo centrada en la lucha por la tierra, lo cual desató una agitación agraria que influyó a otros países. En México, quedó reglamentada con la Constitución de 1917, y luego llevada a praxis cuando el entonces Ministro de Educación, José Vasconcelos, ordenó las llamadas “Misiones Culturales” en las comunidades indígenas, que pretendían llevar educación a los poblados indígenas.⁹⁶⁸ El Perú, por su parte, creó en septiembre de 1921 la Sección de Asuntos Indígenas, dependencia del Ministerio de Fomento y Obras Públicas, sin embargo, ésta tuvo un impacto muy débil por la escasez de recursos; un poco más tarde, en 1937, por el decreto Ley N° 8547, se creó la Dirección de Asuntos Indígenas como un organismo que se proponía “ [...] *asegurar el bienestar económico y cultural de la población aborígen*”⁹⁶⁹.

⁹⁶⁸ Favre, Henri, *El Indigenismo...* Op. cit., Pág. 96.

⁹⁶⁹ Véase: Bedoya Sáez, Gerardo, “Historia de la labor gubernamental a favor de los indígenas peruanos”, En: *Revista América Indígena*, México DF, Volumen II, Número 1, Enero de 1941, Pág. 24.

Bolivia también, experimentó una agitación política indígena muy relevante, especialmente por las movilizaciones auspiciadas por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) desde 1952, lo que alentó la implementación de una reforma agraria y la formación de algunas organizaciones indígenas que más tarde fueron reprimidas en los años 60⁹⁷⁰. De igual forma, en Ecuador, para 1941, funcionaba ya una “Ley Especial de Comunas”, que estimuló la organización en varias comunidades indígenas, específicamente las de la sierra; más tarde, se creó un “Servicio Ambulante de Extensión Cultural” a fines de los años 40, que luego fue oficializado en el Ministerio de Educación en 1950⁹⁷¹.

Si bien estas experiencias estaban centradas en perspectivas indigenistas, ciertamente contribuyeron a la formación de cuadros técnicos y líderes comunales indígenas, a la vez que legaron la experiencia política organizativa en las comunidades indígenas, lo que influyó posteriormente a muchos líderes a crear sus propias organizaciones “indianistas”.

El surgimiento y desarrollo de las organizaciones indígenas ha llamado la atención de los estudiosos de los fenómenos sociales. Hoy en día existen centenares de tales organizaciones, cuando hace apenas tres o cuatro décadas eran casi inexistentes. Forman parte de ese gran resurgimiento de la “sociedad civil”, al cual hemos denominado como “nuevas identidades étnicas”, que se manifiesta como reacción al largo periodo de regímenes autoritarios y excluyentes. Pero también se manifiestan como alternativa a una visión que priorizaba la idea de la “nación homogénea”, en detrimento de la naturaleza pluriétnica de la región.

Una de las primeras organizaciones mencionada con frecuencia como prototipo de otras, es la “**Federación Shuar**”, establecida en los años 60 en Ecuador con el objeto de proteger los intereses de las diversas comunidades shuar en las tierras bajas amazónicas del Oriente ecuatoriano. Los shuar decidieron formar su federación para defender su territorio de invasiones por parte de colonizadores

⁹⁷⁰ Favre, Henri, *El Indigenismo...* Op. cit., Pág. 100.

⁹⁷¹ Véase: García Ortiz, Humberto, “Consideraciones acerca de una legislación indígena en el Ecuador”, En: *Revista América Indígena*, México DF, Volumen II, Número 1, Enero de 1941, Págs. 25-27.

externos y diversos intereses comerciales, y en el proceso descubrieron que la lucha por los derechos a la tierra no podía desvincularse de su sobrevivencia como un pueblo étnicamente distintivo con sus propias tradiciones e identidad cultural. También descubrieron, como lo han hecho tantos pueblos oprimidos a lo largo de la historia, que sólo uniendo esfuerzos podrían lograr su propósito. Aunque estuvo motivada por consideraciones económicas y sociales (la preservación del territorio ancestral, el acceso a los recursos productivos), la lucha de los shuar no puede ser descrita simplemente como una “lucha de clases”, en contraste con los conflictos agrarios entre campesinos y terratenientes que ocurrieron más o menos al mismo tiempo en el altiplano andino. En la medida en que los shuar y otros pueblos indígenas de las tierras bajas no se insertaban claramente en una estructura agraria de clases sociales, su organización adquirió mayormente un carácter más comunal y étnico que los movimientos más clasistas de los campesinos indígenas en otras partes de América Latina⁹⁷².

Organizaciones similares a las de los shuar surgieron durante los años 70 en varios otros países, y consolidaron sus actividades durante los 80. Pronto lograron romper el cerco de las “actividades comunales” a las que con frecuencia los limitaban los proyectos estatales de desarrollo. Si bien los programas de “desarrollo de la comunidad”, algunos financiados por agencias multilaterales y organizaciones no gubernamentales, lograron generar la creciente participación de la población local, pronto resultó obvio para las élites indígenas emergentes que la actividad en el ámbito local era muy limitada desde el punto de vista político. Al poco tiempo, lograron construir una “identidad indígena transcomunitaria”, incorporando un número creciente de comunidades locales y enfatizando la “identidad étnica” como vínculo unificador y agente movilizador. Así surgieron algunas organizaciones étnicas en el escenario político, cuyos líderes hablarían en nombre del grupo étnico como tal en vez de hablar solamente a nombre de tal o cual comunidad rural particular.

⁹⁷² Stavenhagen, Rodolfo, “La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas. Los pueblos indígenas y los Estados nacionales”... Op. cit., Pág. 21.

Posteriormente, a este nivel de organización siguieron las asociaciones regionales, que incluyen a varios grupos étnicos, tales como la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), la Asociación Indígena de la Selva Peruana (AIDSEP), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia, la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), y muchas más. Todas ellas organizaron sus congresos, publicaron sus manifiestos y declaraciones, dirigieron peticiones a los gobiernos estatales y nacionales así como a la comunidad internacional, y con frecuencia organizaron acciones militantes tales como marchas de protesta, manifestaciones, plantones, ocupaciones de tierras, resistencia activa, o bien iniciaron procesos legales, cabildearon a las legislaturas y a los funcionarios públicos, para alcanzar sus diversos objetivos⁹⁷³.

Una forma de organización más reciente son las **Confederaciones Indígenas** de ámbito nacional. Una vez más, fue Ecuador el país que estuvo a la vanguardia de este proceso, cuando se formó la “Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador” (CONAIE), que aglutinó a diferentes federaciones indígenas de toda la república y que a la postre se constituyó en una fuerza política que desafió al sistema político bipartidista tradicional, cuando organizó dos masivos levantamientos indígenas en el país en 1990 y en 1993, que prácticamente paralizaron la nación y obligaron al gobierno a negociar con los pueblos indígenas sobre cuestiones agrarias y otros problemas⁹⁷⁴.

En Brasil, aunque la composición de la población indígena es bastante reducida, el tema de la organización indígena también tomó una gran relevancia en vista que contempla a los habitantes indígenas de la cuenca del Amazonas, muchos de los cuales conservan intactas sus manifestaciones culturales desde hace siglos. Así, diferentes federaciones indígenas brasileñas se aglutinaron en torno a la “Unión Nacional de Indios del Brasil” (UNI), compuesta de numerosas tribus amazónicas, que ha sido muy activa en las discusiones políticas sobre la nueva constitución brasileña (1988)⁹⁷⁵.

⁹⁷³ Ibíd., Pág. 22.

⁹⁷⁴ Radcliffe, Sarah y Westwood, Sallie, *Rehaciendo la nación...* Op. cit., Pág. 136.

⁹⁷⁵ Favre, Henri, *El Indigenismo...* Op. cit., Pág. 133.

En el caso de Colombia, con la antesala de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, se formó la “Organización Nacional Indígena de Colombia” (ONIC), que confederó a 38 organizaciones indígenas regionales, departamentales y locales, y a la postre, se convirtió en un actor político destacado en la promulgación de la nueva Constitución y en la aprobación del decreto ley 70, que representó un salto cualitativo en las relaciones entre el Estado y los grupos étnicos, ya que estipulaba el reconocimiento del derecho a la tierra, la protección de la identidad cultural y el fomento del desarrollo económico de los indígenas y negros del país⁹⁷⁶.

El resurgimiento de las organizaciones indígenas también se hizo extensivo a otros países como México, en donde incluso explotó el conflicto armado de Chiapas en 1994, comandado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)⁹⁷⁷, así como en Guatemala, sobre todo en los momentos previos y posteriores a la firma del Acuerdo de Paz del 27 de diciembre de 1997 entre el gobierno y la guerrilla de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), Acuerdo en el que jugó un papel significativo el Consejo de Organizaciones del Pueblo Maya (COPM)⁹⁷⁸. En Bolivia, el “Movimiento indígena Tupac Katari” asumió una beligerancia enorme, que se materializó en el reconocimiento del movimiento indígena como actor político de primer orden en la tumultuosa década de los 90⁹⁷⁹. En años recientes, el dirigente indígena cocalero Evo Morales logró el apoyo de amplios sectores indígenas con quienes apenas hace unos meses derrocaron al presidente Sánchez de Losada.

Sin embargo, un salto cualitativo en el ascenso de las luchas indígenas en Latinoamérica se dio en Nicaragua en tiempos de la Revolución Sandinista, cuando la Asamblea Nacional de ese país proclamó el 2 de septiembre de 1987 el “Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica” con el fin de impulsar el autogobierno en las comunidades miskitas, ramas, garífunas y negras creoles que habitan la zona de La Mosquitia nicaragüense. Así, por primera vez en la historia

⁹⁷⁶ Laurente, Virginie, “Población indígena y participación política en Colombia”, En: *Revista Análisis Político*, N° 31, 1998, Págs. 63-81.

⁹⁷⁷ Melgar, Ricardo, “Muchos Chiapas en América Latina”... Op. cit., Pág. 1.

⁹⁷⁸ Casaús, Marta, “Reflexiones en torno a la legitimidad del Estado”... Op. cit., Págs. 10 y ss.

⁹⁷⁹ Favre, Henri, *El Indigenismo*... Op. cit., Pág. 133.

regional, un gobierno concedía un estatus autónomo a una región indígena-negra, acción que vino a corregir las primeras políticas sandinistas con relación a la “cuestión étnica” de la Costa Atlántica, que en un primer momento se basó en la coerción y desmovilización de las poblaciones indígenas para evitar que fueran cooptadas por los “contrarrevolucionarios” apoyados desde Honduras por la CIA y el gobierno estadounidense de Ronald Reagan⁹⁸⁰.

Por otro lado, otros factores incidieron para el repunte de las organizaciones indígenas, especialmente en los años 90. Para el caso, en 1992 se presentó la coyuntura histórica de las actividades conmemorativas en torno al oficialmente denominado como **“Encuentro de Dos Mundos”**, que en contraposición, las etnias indígenas y negras designaron como **“500 años de Resistencia Indígena y Popular”**. Ese acontecimiento se aprovechó para impulsar una plataforma de protestas, reuniones y “contra-celebraciones” que reivindicaban las gestas de los héroes indígenas como Tupac Amaru, Cuauhtémoc y otros más. Paralelamente, ese mismo año, la Academia Sueca otorgó el Premio Nobel de la Paz a la indígena maya-quiché guatemalteca Rigoberta Menchú, lo que proporcionó una divulgación mundial a la lucha indígena latinoamericana. Asimismo, en 1993, la ONU promulgó el “Año Internacional de los Pueblos Indígenas”, y a la vez, decretó la “Década Internacional de los Pueblos Indígenas” (1995-2004). Representantes indígenas de Latinoamérica han participado también activamente en las discusiones del “Grupo de Trabajo de la ONU sobre Poblaciones Indígenas”, en el cual se ha venido preparando una “Declaración Universal de Derechos Indígenas”, que deberá ser adoptada eventualmente por la Asamblea General, y también tomaron parte en los debates previos a la adopción del “Convenio 169 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales” de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989. También, los indígenas forman parte de los órganos directivos del “Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe”, creado en 1992 por la “Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado”. Igualmente participan en las consultas que realiza actualmente la “Comisión Interamericana de Derechos

⁹⁸⁰ Entre otros, véase: Cairo Carou, Heriberto, Et. al., “La organización del espacio en una sociedad en transición: Nicaragua (1979-1988)”, En: *Estudios Territoriales*, Separata N° 30, Mayo-Agosto de 1989, Págs. 179-201.

Humanos” (CIDH), adscrita a la Organización de Estados Americanos (OEA), con respecto a la implantación de un futuro instrumento jurídico interamericano sobre derechos indígenas.

Todas estas actividades internacionales han conseguido que los representantes indígenas de la región hayan tomado contacto con representantes de otras partes del mundo, además de que les ha permitido familiarizarse con el derecho internacional y los mecanismos y procedimientos de protección de los derechos humanos en el sistema internacional, una relación que a su vez promueve su causa y les ayuda a mejorar su capacidad de negociación política en sus propios países.

Con respecto al trasfondo ideológico de las luchas indígenas, durante los primeros años, es decir los años 70 y 80, los manifiestos de las organizaciones indígenas recordaban a la ciudadanía en general la subordinación histórica de los indios y su pobreza secular, y reclamaban a los gobiernos algún tipo de retribución y justicia históricas. Al mismo tiempo, un tema persistente en muchos de estos documentos fue “la idealización del pasado indígena prehispánico”, descrito a veces como una especie de “Edad de Oro”, un periodo sin explotación, discriminación o conflictos, a la vez que se describía a las culturas indígenas de entonces como “moralmente superiores” a la llamada civilización occidental.

En años posteriores, específicamente en la década del 90, las demandas planteadas por las organizaciones indígenas se han enfocado más a problemas específicos tales como la **tierra**, el crédito agrícola, la educación, la salud, la cooperación técnica, las inversiones en infraestructura etcétera, problemas de cuya solución se hace responsable a los gobiernos. Más recientemente, a las demandas socioeconómicas concretas se han agregado llamados a la **autonomía y la autodeterminación**. La identidad étnica se ha vuelto un punto nodal de muchas de estas organizaciones; la preocupación por el medio ambiente es un tema de primordial importancia, especialmente en las tierras bajas amazónicas, y cada vez con mayor frecuencia se oyen reclamos de cambios en las legislaciones nacionales y el cumplimiento de instrumentos jurídicos internacionales, tales como el Convenio

169 de la OIT y el proyecto de “Declaración sobre los Derechos Indígenas” de la ONU. Los líderes indígenas ahora plantean como consigna: *“De la protesta a la propuesta”*.

Otro aspecto destacado de la lucha indígena es que se está gestando toda una *“intelligentsia”* indígena que reconduce su propio proyecto político de oposición al Estado. En efecto, conforme más y más jóvenes indígenas pasan por el sistema educativo formal y logran obtener posiciones profesionales como agrónomos, maestros, médicos, abogados etcétera, ha surgido una “élite intelectual indígena” en varios países latinoamericanos, que se está transformando en la fibra vital de las nuevas organizaciones. Los intelectuales indígenas están involucrados activamente en desarrollar el **“nuevo discurso indígena”** que otorga a estas organizaciones su legitimidad y sus identidades distintivas. No solamente se ocupan de formular la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmología, y se involucran activamente en “inventar tradiciones” y construir nuevas “comunidades imaginadas”. En la medida en que la nueva *“intelligentsia”* indígena y negra participa en redes nacionales e internacionales y logra difundir su mensaje hacia otros sectores de la población, y en la medida en que es capaz de movilizar recursos y obtener cierta cantidad de “bienes colectivos” (recursos materiales y políticos, reconocimiento público y legal, etcétera), los intelectuales étnicos se han transformado en vínculos indispensables en el proceso de organización y movilización y están proporcionando el matiz de “nuevas identidades étnicas” a estas organizaciones⁹⁸¹.

Por otra parte, con respecto al problema de si los pueblos indígenas deben ser considerados como una categoría de “clase social” subordinada y explotada (campesinado de subsistencia, trabajadores agrícolas), o bien como “etnias” oprimidas culturalmente y diferenciadas (nacionalidades), al parecer, la mayoría de las organizaciones indígenas en años recientes han optado por la segunda de estas posiciones. Sin negar o ignorar la cuestión “clasista”, han enfatizado la “identidad étnica” y los aspectos “étnico-nacionales” de sus luchas, lo que también les ha

⁹⁸¹ Stavenhagen, Rodolfo, “La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas”... Op. cit., Pág. 23.

producido cierta prominencia en los ámbitos nacional e internacional. Una de las razones que les ha llevado a adoptar esta posición es el enfoque bastante sesgado que han adoptado los partidos políticos tradicionales de izquierda en Latinoamérica con relación a la “cuestión indígena”. Durante muchos años, estos partidos promovieron una postura “clasista” clásica frente a los conflictos sociales, que enajenó a muchos aliados potenciales indígenas que no veían reflejadas sus propias inquietudes en el discurso marxista de muchos de estos partidos políticos. Se pueden ver ejemplos de estas tensiones en el conflicto entre los sandinistas y los miskitos en Nicaragua durante los años 80, y en la evolución de la ideología y la guerra revolucionaria en Guatemala durante treinta años, hasta la firma de la paz en 1997.

Otro aspecto novedoso y que de hecho ha conferido un éxito sin precedentes al movimiento indígena es la política de apertura a las alianzas políticas con aquellos movimientos sociales de las sociedades blancas o mestizas -o inclusive en algunas ocasiones con partidos políticos tradicionales-. Desde luego, los indígenas se han dado cuenta de la necesidad de establecer alianzas tácticas con otras organizaciones sociales, particularmente cuando se comparten los objetivos de la lucha social, como por ejemplo en la defensa de los derechos humanos bajo regímenes represivos o militares, o en la defensa de la tierra y los recursos naturales. El problema de las alianzas se ha planteado públicamente en algunos congresos internacionales a los que asisten las organizaciones indígenas. Los participantes subrayan el hecho que la movilización popular ampliamente inclusiva tendrá mayor impacto político que acciones aisladas llevadas a cabo por grupos más pequeños y fragmentados. No obstante, también es cierto que los líderes indígenas afirman que sus intereses específicos (la identidad étnica, el reconocimiento de los derechos históricos de los pueblos indígenas) se pierden fácilmente y resultan subordinados a las preocupaciones más generales de las organizaciones populares. Por lo común temen (con alguna justificación) que las organizaciones indígenas llegarán a ser meros comparsas en un juego dominado por las organizaciones mestizas establecidas, y que se arriesgan a ser manipulados por los políticos mestizos más experimentados. Los partidos políticos tradicionales suelen dar poca

importancia a la llamada “cuestión indígena”. La cuestión de las alianzas ha generado tensiones entre las organizaciones indígenas. En México, algunas organizaciones indígenas se dividieron en torno al tema de si debían o no colaborar con el gobierno surgido de las elecciones de 2000, así como anteriormente debatían su apoyo al EZLN. Semejantes discusiones políticas afectaron a las organizaciones indígenas en Ecuador, cuando un fallido golpe de militares e indígenas derrocó a un presidente electo en enero 2000. En todo caso, la tendencia -pese a los riesgos señalados- ha privilegiado las alianzas con aquellos movimientos o partidos que compartan los ideales y las luchas indígenas.

Finalmente, hay que apuntar que la aparición y desarrollo de este movimiento indígena no solamente está generando la emersión de “nuevas identidades étnicas”, sino que les está haciendo tomar conciencia de que el modelo del Estado-nación que se imaginó en Latinoamérica desde el siglo XIX, resultó ser un proyecto político excluyente, que negó e “invisibilizó” a los indígenas y negros en los imaginarios nacionales, provocando una serie de lastres como la pobreza, el racismo y la explotación a amplias capas de los pueblos étnicos de la región. En definitiva, los indígenas y negros no se reconocieron en el modelo prevaleciente del Estado nacional, tal como este fue construido por las élites mestizas y blancas de la clase dominante desde los procesos independentistas.

En contraposición, la postura de los movimientos indígenas frente a esta “negación” de su cultura y de sus derechos, consiste en asumir una “cultura de resistencia”, que “revaloriza” la historia y cosmovisión del mundo indígena, y desafía al Estado por el reconocimiento de sus derechos políticos, sociales, económicos y culturales, pero fundamentalmente -y esto es lo más esencial de cara a nuestro estudio-, cuestiona la idea dominante de la “nación homogénea”, proponiendo como alternativa el reconocimiento del multiculturalismo y de la “nación pluriétnica”. Quizás, estas son las demandas más relevantes que el nuevo movimiento indígena ha estado proponiendo en años recientes.

B) El movimiento negro en Latinoamérica.

Al igual que con los indígenas, el movimiento negro latinoamericano se nutrió de algunas experiencias históricas y culturales previas acontecidas en el tramo de la primera mitad del siglo XX, acaecidas tanto en el ámbito latinoamericano, como en las islas anglófonas del Caribe y en los Estados Unidos.

En efecto, durante las primeras décadas del siglo XX, el estadounidense **Williams Du Bois**⁹⁸² y el jamaicano **Marcus Garvey**⁹⁸³ se dedicaron a una fecunda difusión de las ideas por la emancipación total del negro de la tutela de los blancos, iniciando por tanto lo que Jesús “Chucho” García ha dado en llamar las “prácticas de la deconstrucción de la ausencia de la afroamericanidad”, es decir, el largo proceso por el cual los negros emprendieron sus luchas para el reconocimiento de sus derechos por parte de los Estados, así como su propio “autorreconocimiento” como descendientes de la diáspora africana⁹⁸⁴.

Du Bois planteaba que “[...] *los negros norteamericanos eran norteamericanos, por nacimiento, ciudadanía, ideales políticos, lengua y religión*”⁹⁸⁵. Del mismo modo, contrario a muchas posturas desarrolladas incluso por los mismos movimientos sociales negros estadounidenses opuestos a la segregación, más bien veía ciertas ventajas en esta situación, por eso, “[...] *era partidario de un camino que reconociera la segregación de los negros como un hecho en la vida norteamericana y que trataran de convertirlo en tema de un pensamiento cuidadoso y una planificación inteligente, por parte de los propios negros. En lugar de combatir la*

⁹⁸² **Williams Du Bois** fue un líder negro de comienzos del siglo XX en los Estados Unidos, el cual es considerado como uno de los precursores del movimiento “Afroamericano”, ya que teorizó abundantemente por el reconocimiento de los derechos de ciudadanía para la población negra norteamericana en igualdad de condiciones con respecto a los blancos.

⁹⁸³ **Marcus Garvey** (Santa Ana, Jamaica, 1887-Londres, Inglaterra, 1940), fue un líder negro que estudió en Inglaterra, donde contactó con el nacionalista egipcio Mohamed Alí, quien lo influyó para que se convirtiera al nacionalismo negro, en la Conferencia celebrada en Londres en 1900, convocada por el abogado trinitico Silvester Williams, en donde utilizaron por primera vez el término “Panafricanismo”. Una vez que regresó a América, se dedicó a propagar el ideario de los “panafricanistas” por muchos países con importantes concentraciones de población negra.

⁹⁸⁴ García, Jesús “Chucho”, “Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la afroamericanidad”... Op. cit., Pág. 3.

⁹⁸⁵ Draper, Theodore, *El nacionalismo negro en Estados Unidos*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, Pág. 56.

*segregación, creyó que podía ser utilizada ventajosamente, sea lo que fuere aquello que el futuro pudiera reservar*⁹⁸⁶.

A juicio de García, en estas nociones de Du Bois podrían reposar los planteamientos del movimiento contemporáneo afronorteamericano, que reivindicaba la acción afirmativa, el racismo positivo y la posibilidad de reafirmar la segregación como recurso para evitar la intrusión de los ideales y valores de la sociedad blanca dominante, y a la vez, ventana para poder asegurar una cierta autonomía territorial⁹⁸⁷.

Por su parte, Garvey es considerado como uno de los pioneros más importantes en la irrupción del movimiento negro latinoamericano contemporáneo, ya que dio a la palabra **“Panafricanismo”** un sentido místico-mesiánico. Ciertamente, en 1914, fundó en Jamaica la **“Asociación Universal para el Mejoramiento Negro”** (Universal Negro Improvement Association, UNIA por sus siglas en inglés). Luego, en 1920, en un gran mítin en el Liberty Hall de Nueva York, al que asistieron delegados de 25 países y en el que desfilaron cerca de 50,000 personas por el Distrito negro de Harlem, lanzó la “Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo”, en donde preconizó el retorno a África, convencido de que fuera de ella los negros no lograrían la igualdad, con la consigna *“África para los africanos en África y otras partes”*⁹⁸⁸.

Para trasladar a los afroamericanos hacia el continente negro, hacían falta barcos y dinero. De esa forma, Garvey fundó la compañía marítima “Estrella Negra”, y la “Empresa Negra de Fábricas”. Miles de negros invirtieron sus ahorros en acciones dentro de la empresa, pero los barcos contratados estaban anticuados y la compañía fracasó, perdiendo los inversionistas millones de dólares. Garvey fue condenado a prisión en el mandato del presidente Calvin Coolidge, pero luego le conmutó la pena y fue deportado, no obstante, pese al fracaso de esta primera

⁹⁸⁶ *Ibíd.*, Pág. 57.

⁹⁸⁷ García, Jesús “Chucho”, “Deconstrucción, transformación y construcción”... *Op. cit.*, Pág. 3.

⁹⁸⁸ Riesgo, Juan M., “El Rastafarismo en Jamaica. Una aportación de África al Caribe: entre la historia, la política y la religión”, En: Rodríguez, Emilio Jorge (Coordinador), *Religiones afroamericanas*, La Habana?, Centro de Estudios del Caribe/Casa de las Américas, Colecciones CPI, 1996, Págs. 119-127.

aventura, se le reconoce a Garvey dar a los negros, por primera vez en la historia un sentimiento de solidaridad negra internacional⁹⁸⁹.

Garvey originó también la existencia de un interesante vínculo entre África y América, la “**Religión Rastafariana**”, que la tomó en alusión al Ras (señor de la guerra feudal) Tafari (será temido) etíope que visitó Jamaica en 1923. Garvey, deslumbrado por la parafernalia del rey africano -respetado y adulado por las autoridades blancas de la isla-, asumió parte del legado simbólico y cultural de la milenaria cultura etíope para urdir una nueva religión que enlazara a los negros americanos con los africanos, así nació el “Rastafarismo”.

Según Angelina Pollak, una de las principales estudiosas de la religiosidad de los negros americanos, Garvey divulgó por Jamaica en los años 30 esta nueva filosofía y práctica religiosa del Rastafarismo, noción que enfatizó la superioridad del negro ante el blanco. Además, Garvey planteaba que Dios Padre, la Virgen María y Jesús eran negros, y por su parte, el Diablo era blanco, en contraposición a toda una tradición religiosa cristiana que desde la Edad Media identificó “lo negro” con Satanás y el infierno. Al mismo tiempo, propagó el regreso de todos los afroamericanos hacia África, y agregaba que los negros americanos eran la reencarnación de los antiguos israelitas, que fueron exiliados a las Antillas por sus pecados. Jamaica, era “Babilonia”, es decir, el infierno, y Haile Selassie, el emperador de Etiopía -que había organizado una eficaz defensa contra las pretensiones colonialistas de la Italia de Mussolini-, era el representante de Dios en la tierra. En general, como se ve, Garvey proponía un culto religioso-político, porque los adeptos estaban interesados no solamente en la satisfacción de las necesidades espirituales, sino también en la subversión, la violencia y la lucha por el poder frente a los blancos⁹⁹⁰.

El Rastafarismo tiene cuatro principios básicos: **a)** el reconocimiento de la divinidad de Jah (Dios) Rasta, el “espíritu que mora en todos”; **b)** la idea de “repatriación” para

⁹⁸⁹ Véase: Cortés, José Luis, *La Organización para la Unidad Negra*, Madrid, CIDAF, 1981.

⁹⁹⁰ Pollak Eltz, Angelina, *Religiones afroamericanas hoy*, Santa Fe de Bogotá, Editorial Planeta, Colección Ensayo, 1994, Págs. 148-149.

volver al paraíso perdido y recuperar en África la verdadera libertad; **c)** la superioridad de la raza negra, como pueblo elegido por Dios, en vista que son descendientes de Salomón y la reina de Saba, por lo que recogen la herencia histórica de los hijos de Israel y **d)** la conducta del “temor”, que es una postura rebelde, frente a la agresión blanca que se extiende también a la de algunos gobernantes negros⁹⁹¹.

De esa manera, el Rastafarismo se convirtió en la mayor aportación cultural de Jamaica al resto de pueblos negros americanos, movimiento que influyó notablemente a una pléyade de intelectuales y organizaciones negras de todo el continente, fundamentalmente por la idea de “africanidad”, que permitía encadenar la cultura de los negros americanos con África, su continente de origen.

La sorprendente difusión del rastafarismo se debió también al rotundo éxito que tuvo el cantante jamaicano **Bob Marley**, quien transmitió desde los años 60 la música *reggae* a todos los rincones del mundo, y desde entonces, los *rastafaris* constituyen un grupo religioso significativo en el mudo del Caribe, que fomenta la conciencia de la “negritud”, la identidad africana y los peinados en trenzas largas y sus pipas fumando *ganja* (marihuana) como parte de su práctica religiosa, en la que pretenden servir a Jah (Dios), cuyo representante en la tierra es el emperador Haile Selassie de Etiopía, sin dejar por ello de acudir también a la Biblia⁹⁹².

Lo interesante en nuestro caso es que estas posiciones de Garvey fueron difundidas por él mismo en distintos países del Caribe como Cuba, Panamá y varios Estados de Centroamérica, como Guatemala, Costa Rica y Honduras, adonde llegó para apoyar y “adoctrinar” a los inmigrantes negros jamaicanos que habían llegado al istmo centroamericano para trabajar en las compañías bananeras de la United Fruit Company. Ahí, el encendido discurso caló hondó no solo en los negros jamaicanos, sino en los pueblos negros asentados en la región desde muchos siglos atrás. Así

⁹⁹¹ Riesgo, Juan M., “El Rastafarismo en Jamaica”... Op. cit., Pág. 125.

⁹⁹² Véase: *Enciclopedia de Latinoamérica*, Cambridge, Universidad de Cambridge, Política, Sociología y Cultura, Ediciones Debate, Tomo III, 1985, Pág. 114 y; Maestre Alfonso, Juan, *Perfiles antropológicos de América Central y el Caribe*, Madrid, Editorial AKAL, Colección Las Américas, Serie Etnología III, N° 21, 1ª edición, 1991, Pág. 40.

fue que muchos dirigentes garífunas recogieron parte de la herencia y mensaje político de Garvey para formar a la postre las primeras organizaciones negras de la zona en los años 50⁹⁹³.

Además de la influencia de Du Bois y de Garvey en la creación de una conciencia política en los negros americanos, también hay que destacar el legado del movimiento conocido como la **“Negritud”**, que tuvo en el senegalés Léopold Sédar Senghor y el martiniqués Aimé Césaire a sus fundadores. En 1931, Sédar Senghor fundó -junto a Aimé Césaire- la revista *“L’Etudiant Noir”*, con la cual pretendían difundir en Occidente la cultura negra. A partir de entonces fue que tomaría forma el “Movimiento de la Negritud”, que fue dando paso a la idea de la negritud como “forma de cultura”, como la “cultura del ritmo”. Senghor propuso en la revista que los rasgos sustanciales de la negritud se condensaban en: la primacía de la emoción sobre la razón; discusión; sentido de grupo; espíritu religioso y la omnipotencia del ritmo, características que fueron muy recurrentes en la vertiente hispanoamericana⁹⁹⁴.

Aimé Césaire -por su lado- usó por primera vez el término “Negritud” en *“L’Etudiant Noir”*, señalando al respecto que *“[...] como los antillanos se avergonzaban de ser negros, buscaban toda clase de perífrasis para designar a un negro. Se hablaba de ‘hombres de piel curtida’ y otras estupideces por el estilo... y entonces adoptamos la palabra ‘négre’ como palabra desafío. Era este nombre de desafío. Era un poco de reacción de joven en cólera. Ya que se avergonzaban de la palabra ‘négre’, pues bien, nosotros emplearíamos ‘négre’. Debo decir que cuando fundamos ‘L’Etudiant Noir’, yo quería en realidad llamarlo ‘L’Etudiant Nègre’, pero hubo una gran resistencia en los medios antillanos... algunos consideraban que la palabra ‘négre’ resultaba demasiado ofensiva. Por ello me tomé la libertad de hablar de ‘Negritude’ [Negritud]... Había en nosotros... una violenta afirmación en la palabra ‘négre’ y en la palabra ‘Negritude’. Por lo tanto, la noción de ‘Negritude’ surge, en un contexto polémico, como instrumento de auto-afirmación en las luchas políticas y como*

⁹⁹³ García, Jesús “Chucho”, “Deconstrucción, transformación y construcción”... Op. cit., Pág. 3.

⁹⁹⁴ Ibíd., Págs. 88-89.

*formulación de los lineamientos de una poética que sería, en sus ambigüedades, de gran importancia en el desarrollo de la literatura y las artes en el siglo XX*⁹⁹⁵.

En otras palabras, Césaire concebía que “La Negritud” era el espacio de un combate por la descolonización y liberación de los pueblos negros y oprimidos, así como la reafirmación de una nueva dimensión estética y cultural en procura de una expresión que consolidara la singularidad histórica y vivencial de los pueblos negros esparcidos por el mundo.

El “Movimiento de la Negritud” en el Caribe incluyó por tanto a poetas que escribían en español, como **Nicolás Guillén** de Cuba, el más reconocido, o el puertorriqueño **L. Palés Matos**; en francés, como el citado **Aimé Césaire** o el haitiano **J. Roumain**; o en inglés, como el jamaicano **C. McKay**.

De esta forma, los poetas de la Negritud lograron forjar una corriente cuyos temas recurrentes fueron la descripción del mundo y las experiencias cotidianas de los negros americanos, haciendo énfasis en la explotación y la necesidad de “liberación”, así como en las costumbres culturales de los negros, es decir, su forma de vida, la música, la danza, su lenguaje y otras manifestaciones más. En resumen, las características de dicho Movimiento se suelen concentrar en las siguientes:

- Reproducción del dialecto y pronunciación de los personajes de origen africano en cuestión.
- Utilización de onomatopeyas con raíces africanas.
- La reiterada imagen de que el negro es “blanco por dentro”.
- La imagen de la mujer negra o mulata como paradigma de sensualidad, intensidad, pasión, conexión con las fuerzas telúricas de la naturaleza, animales, alimentos, paisajes, etcétera.
- Costumbrismo afroamericano y reivindicación política y/o social.

⁹⁹⁵ Véase: Díaz Saldaña, Augusto, “Origen de la noción de Negritud”, En, Obregón, Luis y Córdoba, Libardo (Compiladores), *El negro en Colombia. En busca de la visibilidad perdida*, Cali, Universidad del Valle, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE), En: <http://chasqui.univalle.edu.co/cidse/documentos/download/pdf/Doc9.pdf>, 1992, Pág. 8.

- Se destaca el carácter alegre de los negros y su gusto por la danza, contrapesado por la dureza y tristeza de sus vidas.

Pero lo que nos interesa destacar aquí es como, superando las barreras lingüísticas y además, o como reformulación de las características de la cultura negra americana, los poetas de la Negritud llegaron a propugnar la existencia de un “pan-antillanismo” (Palés Maltos)⁹⁹⁶ o incluso de un “pan-negrismo” (Césaire y el africano Senghor)⁹⁹⁷. Igualmente, el Movimiento de la Negritud rescató el tema de la cultura negra en América, especialmente a través de la poesía, pero acaso lo más interesante de esta corriente fue que Occidente finalmente lograra valorar el aporte y las creaciones culturales de los pueblos negros, tanto africanos como americanos.

El otro planteamiento, que marcó la visión de la construcción de nuevos espacios para la organización política de movimientos sociales negros en Latinoamérica fue el derivado de las posiciones ideológicas de la “**Nación del Islam**”, expuesto por el afroestadounidense **W.D. Fard**, quien sostenía que los negros afroamericanos debían volver a sus raíces africanas originales, es decir, tenían que convertirse al islamismo para poder obtener la “libertad” política y espiritual. Este planteamiento fue -y continúa siendo- una circunstancia social muy difícil para el gobierno estadounidense, ya que Fard y sus seguidores no solamente enfatizan la necesidad de “liberarse”, sino incluso de “separarse” de la unión americana. Efectivamente, así lo apuntó Fard en uno de sus escritos:

Aquellos que pertenecen a ella [La Nación del Islam] no eran norteamericanos y debían tener que ver lo menos posible con las instituciones de Norteamérica. Eran ciudadanos de la Ciudad Santa de la Meca, no ciudadanos norteamericanos. Su bandera era la musulmana, no la bandera de los Estados Unidos. A sus hijos les correspondía la Universidad

⁹⁹⁶ Mansour, M., *La poesía negrista*, México DF, Editorial Era, 1973, Pág. 139.

⁹⁹⁷ Ansón, Luis María, *La negritud*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1971, Pág. 84.

del Islam, no las escuelas norteamericanas. No estaban obligados a obedecer la Constitución o servir a las Fuerzas Armadas de Norteamérica⁹⁹⁸.

El movimiento de la Nación del Islam tuvo un impacto muy fuerte en la lucha de los negros en Estados Unidos, sobre todo por la influencia que ejerció posteriormente **Malcom X** y la famosa conversión del campeón mundial de boxeo de los pesos pesados, Casius Clay, rebautizado como Mohamed Alí. Empero, más que la Nación del Islam, en Latinoamérica ejerció más efecto el “**Movimiento de los derechos civiles de los negros**” de **Martin Luther King** y otros líderes más pacifistas que los islamistas. A ello debe sumarse el influjo que transmitieron los más radicales del “**Black Power**” y los grupos como las “Panteras Negras”, que desataron en los años 60 y 70 enfrentamientos violentos en contra de grupos racistas blancos apoyados por agrupaciones como el Ku Klux Klan.

En el caso de los garífunas, así como de otras comunidades negras del Caribe, estas influencias llegaron no solamente a través de la difusión de los medios de comunicación o de la literatura, sino que también, a través de las corrientes migratorias hacia los Estados Unidos que se desataron desde los años 60. El contacto de los inmigrantes garífunas con la sociedad estadounidense, no ha interrumpido las relaciones con los países de origen, ya que las personas que emigran forman redes de comunicación que a lo largo del tiempo se articulan con la de sus respectivos países, de manera que los inmigrantes han servido de puente entre las ideologías producidas por los afronorteamericanos y las luchas entabladas en sus comunidades de origen⁹⁹⁹.

Hay que admitir también que la corriente “indianista”, y la misma experiencia de la organización del movimiento indígena latinoamericano sirvieron de modelo a las organizaciones negras de la región. Una vez que estaban sentadas las bases y las coyunturas políticas para la conformación de los movimientos sociales, empezaron a aflorar desde los años 70 una serie de organizaciones y movimientos negros en varios países de Latinoamérica.

⁹⁹⁸ Draper, Theodore, *El nacionalismo negro...* Op. cit., Pág. 84.

⁹⁹⁹ Maestre Alfonso, Juan, *Perfiles antropológicos de América Central...* Op. cit., Pág. 46.

Una vez más, Brasil, con su enorme cantidad de población negra (la segunda más grande del mundo después de África) fue de los países pioneros en la formación de estas organizaciones. De hecho, desde tiempos relativamente remotos, en 1910 ya existía una pequeña prensa que divulgaba los hechos significativos de la comunidad negra. Los más famosos de ésta primera generación son “*O Bandeirante*” y “*O Manelik*”. Posteriormente, en 1928, esta prensa cambia su enfoque informativo a una actitud más firme de rechazo y denuncia al racismo de la sociedad brasileña de entonces. En la década de 1920, el periódico “*O Clarim d'Alvorada*”, fundado por Jaime Aguiar en enero de 1924 proponía reivindicar los derechos de la “Negritud”, además buscaba la integración del hombre negro en la comunidad nacional. Unida a este grupo había otras asociaciones de carácter recreativo y literario: “Club 15 de Noviembre”, “Club 13 de Mayo”, “Gremio Unión de la Juventud”, “Gremio Dramático y Recreativo Kosmos”, “Centro Cívico Palmares”, etcétera¹⁰⁰⁰.

Esas experiencias contribuyeron a la aparición de una serie de organizaciones en ciudades importantes como Río de Janeiro, Bahía y Sao Paulo, lo que permitió la unificación de las asociaciones en un solo “frente”, que inclusive fue concebido como “Partido político”. Así, en 1931 fue organizado el “**Frente Negro Brasileño**” (FNB), que creó sus propios estatutos, entre los que sobresalían los siguientes puntos:

Art. 3º El FRENTE NEGRO BRASILEÑO, tiene el objetivo de valoración moral, intelectual, artística, profesional y física; asistencia, protección y defensa social, jurídica, económica y del trabajo de la Gente Negra.

ÚNICO - Para la ejecución del art.3º, creará cooperativas económicas, escuelas técnicas, de ciencia, de artes y campos de deportes (...);

Art.4º - Con la calidad de fuerza organizada, el FRENTE NEGRO BRASILEÑO, también tendrá función de Partido Político¹⁰⁰¹.

¹⁰⁰⁰ Véase: Andrade Leitao, María do Rosario de Fátima, “Movimiento negro en Brasil”, En: *VI Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: América Latina en el Umbral del Siglo XXI*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM) – Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), 1997, Pág. 3.

¹⁰⁰¹ *Ibíd.*, Pág. 3.

Posteriormente, ante las presiones de algunos líderes políticos negros, la Constitución de 1946 prohibía la discriminación. Luego, en 1951 la denominada “Ley Alfonso Arinos” admitía que había racismo y se definieron algunas penas a los actos de discriminación, por motivo de raza y color de la piel, en lugares públicos. Por fin, en la Constitución de 1988, el Art. 5º estableció que la práctica del racismo constituye crimen sin fianza y sujeto a pena de reclusión.

Mientras crecía el movimiento negro de Sao Paulo en los años 30, se desarrolló el “I Congreso Afrobrasileño” que fue realizado en Recife, en 1934, por influencias del ya citado Gilberto Freire. En 1937, el “II Congreso Afrobrasileño” fue realizado en Salvador de Bahía, en el que varios problemas fueron temas de debate. Además, estos encuentros contaron con el apoyo de investigadores nacionales y extranjeros, que hicieron también una solicitud para que fueran reconocidos los cultos africanos y también organizaron la “*A Uniao de Seitas Afro-brasileira da Bahia*”, que se encargó de promover la defensa de los cultos de origen “afrobrasileño” como el “*candomblé*”, justificando que los Congresos afrobrasileños de 1934 y 1937 habían llegado a la conclusión que dichos cultos no iban en contra de la ley¹⁰⁰².

En la década del 70, los movimientos negros se fortalecieron y uno de los factores que lo impulsaron fue las noticias de los esfuerzos de independencia de las naciones africanas. En 1978, fue creado el “Movimiento Negro Unificado”, que protestó contra el racismo presente en los actos de exclusión de dos niños negros a los que se les prohibió asociarse al “*Club de Regatas Tietê*” y contra la muerte de dos obreros negros realizadas por la policía.

Hoy en día, el movimiento negro brasileño se concentra fundamentalmente en Salvador de Bahía, que es el espacio territorial en el que se concentra la mayor cantidad de descendientes africanos, por tanto, es la ciudad en la que el movimiento negro ha expresado su mayor poder en la conquista de una ciudadanía plena, pero también han activado en otras ciudades como Río de Janeiro, Pernambuco y Sao Paulo. Esto ha desencadenado la multiplicación de organizaciones negras a lo largo y

¹⁰⁰² Ramos, Arthur, *O negro na civilização brasileira*, Río de Janeiro, Lavraria da Casa do Estudante do Brasil, 1956, Pág. 193.

ancho del país, entre las que destacan la asociación “**Gelede**”, así como algunos activistas y líderes políticos que han sobresalido a escala nacional, como la senadora **Benita da Silva** y **Dulce Inés de Pereda**, que jugaron un papel descollante en el gobierno de Cardoso en lo referente a la creación de la “Comisión Interministerial contra el Racismo”¹⁰⁰³. Más recientemente, en el 2003, el gobierno progresista de Luiz Inacio “Lula” da Silva, nombró al famoso cantante de “*bossa nova*” Gilberto Gil como Ministro de Cultura.

El objetivo principal de las organizaciones negras es la defensa de la ciudadanía, al reconstruir la identidad y aumentar su “autoestima” al interior del grupo. En este caso, las tareas se concentran en suprimir toda una carga de referencias negativas, de la comparación con el patrón occidental de estética, de inteligencia, de capacidad, de sentimientos de los negros con respecto a los blancos.

Por último, hay que apuntar la creciente importancia que ha adquirido el grupo musical “**Olodum**”, que es la experiencia más reciente y de mayor éxito del movimiento negro en Salvador de Bahía. Creado el 25 de abril de 1979 como un “grupo de carnaval”, en el que define en sus estatutos su función social, sin vínculo con los partidos y a la vez un movimiento que reconquista el valor político de la negritud. Mantiene una actividad cultural que promueve el área musical, con actuaciones en el carnaval, grabaciones de discos y *shows* en Brasil y en el extranjero. Además, *Olodum* realiza una actividad educativa en la “Escuela Creativa de Enseñanza General Básica”, que amén del *curriculum* oficial, enseña la historia de los negros en Brasil y en horario extra hay otros cursos en los que siempre está presente el hito de conquistar la “ciudadanía” como individuos negros.

Por lo que se refiere al contenido de las músicas grabadas por el movimiento negro “*Olodum*” llama la atención que los textos enfatizan sobre los prejuicios y las contradicciones sociales. Por ejemplo en “*Samba Rap*”, grabada en 1995 celebrando los 15 años de existencia del grupo y los 300 años de la muerte de “Zumbi”, el líder cimarrón del quilombo de Palmarés, denuncian por ejemplo: **1)** que hay mucha gente

¹⁰⁰³ García, Jesús “Chucho”, “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales”... Op. cit., Pág. 54.

pobre en las calles brasileñas; **2)** que los jubilados ganan tan poco que su premio es una plaza en las residencias de la tercera edad; **3)** que el negro, cuando aparece en la televisión, cuando no es criado o sirviente sólo puede ser embustero; **4)** que los hijos de políticos estudian en Europa, mientras los eludidos se quedan celebrando la Copa del Mundial de Fútbol; **5)** que el verdadero ladrón en Brasil siempre va “bien vestido”. Además, animan a la resistencia en frases como la siguiente: *“Habla negro, abre la boca negro”*¹⁰⁰⁴.

Con relación a nuestro estudio, este mismo fenómeno se ha experimentado por parte de varios grupos musicales garífunas, los cuales, reivindican en sus letras la resistencia y la lucha de la etnia contra las injusticias y la negligencia del Estado para atender las demandas de las comunidades, como se verá adelante.

Asimismo, otros países latinoamericanos también desbordaron una serie de organizaciones negras que acometieron la defensa de los derechos de sus ciudadanos. En Colombia, dentro del marco del proceso Constituyente ya aludido antes, las nuevas organizaciones creadas en los años 80 y 90, emprendieron una serie de alianzas que se plasmaron en la formación de la “Coordinadora Nacional de Comunidades Negras” (CNCN) de Colombia, que jugó un activo papel en la promulgación de la **“Ley 70 de Comunidades Negras”**¹⁰⁰⁵, en cuyo contenido se revela no solo el reconocimiento de los derechos sociales y culturales, sino los de la legítima posesión de sus territorios ancestrales, punto nodal en las luchas de casi todos los pueblos negros latinoamericanos, como se aprecia en el artículo 19 de dicha Ley:

Las prácticas tradicionales que se ejerzan sobre las aguas, las playas o riberas, los frutos secundarios de los bosques o sobre la fauna y flora terrestre y acuática para fines alimenticios o la utilización de recursos naturales renovables para la construcción o reparación de viviendas, cercados, canoas y otros elementos domésticos para uso de los integrantes

¹⁰⁰⁴ Andrade Leitao, María, “Movimiento negro en Brasil”... Op. cit., Pág. 7.

¹⁰⁰⁵ Véase: Pardo, Mauricio, “Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano”, En: Pardo, Mauricio (Editor), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Santa Fe de Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICAH), 1ª edición, 2001, Págs. 229-258.

de la respectiva comunidad negra se consideran usos por ministerio de la ley y en consecuencia no requieren permiso¹⁰⁰⁶.

En Perú, desde los años 90 destacó el activismo del **“Movimiento Francisco Congo”**, que presionó para que el gobierno emitiera la Ley Antidiscriminatoria 26,772, que expresa en su artículo 1º que: *“ Las ofertas de empleo y acceso a medios de formación educativa no podrán contener requisitos que constituyan discriminación, anulación o alteración de igualdad de oportunidades o de trato”*¹⁰⁰⁷, constituyendo por tanto un referente importantísimo en el combate contra el racismo en el país.

En Uruguay, paradójicamente un país que siempre se vanaglorió de su “ascendencia blanca europea”, en la actualidad el movimiento negro es uno de los más dinámicos de la región latinoamericana, donde ha sobresalido el movimiento **“Mundo Afro”**, sobre todo en lo atinente a la articulación de redes con otros organismos o asociaciones negras de todo el continente¹⁰⁰⁸. Por su parte, en Ecuador, país donde las asociaciones indígenas han representado la vanguardia del movimiento en Latinoamérica, también los negros -especialmente los de la región de Esmeraldas y Guayaquil- han agilizado la formación y activismo de sus movimientos, aglutinados en torno al **“Movimiento Afroecuatoriano”**, quienes ya tienen preparado un anteproyecto de Ley de Defensa de los afroecuatorianos¹⁰⁰⁹.

Por otra parte, la proyección transnacional de estos movimientos ha dado lugar a la creación de organizaciones a nivel continental en las cuales se inscriben las organizaciones nacionales que quieran acceder a tales entidades. En la actualidad, existen tres grandes organizaciones regionales. La primera se denomina **“Red Continental de Organizaciones Afro”**, creada en 1994 y que tiene su sede en Montevideo, Uruguay y agrupa a movimientos de Latinoamérica y Estados Unidos. Esta organización surgió a raíz del “Primer Seminario Contra el Racismo y la Xenofobia”, realizado en ese país en 1994, a la cual están inscritas organizaciones

¹⁰⁰⁶ Citado en: García, Jesús “Chucho”, “Deconstrucción, transformación y construcción”... Op. cit., Pág. 5.

¹⁰⁰⁷ Revista Africamérica, Caracas, Junio de 1998, Pág. 40.

¹⁰⁰⁸ García, Jesús “Chucho”, “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales”... Op. cit., Pág. 54.

¹⁰⁰⁹ Radcliffe, Sarah y Westwood, Sallie, *Rehaciendo la nación*... Op. cit., Pág. 72.

negras hondureñas. La segunda se llama **“Afroamérica XXI”**, que surgió en Washington en el mes de noviembre de 1996 como parte de un Foro sobre “Alivio a la Pobreza en Minorías Étnicas en América Latina” y está constituida por organizaciones negras de Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Estados Unidos, **Honduras**, México, Nicaragua, Perú y Venezuela. La tercera se denomina **“Alianza Global Latinocaribeña”** (GALCI), que surgió en Nueva York en 1999 y está conformada por organizaciones de Estados Unidos (Caribbean Cultural Center), **Honduras** (Organización de Desarrollo Étnico Comunitario-ODECO), México (Organización Tercera Raíz), Perú (Asociación Negra de Derechos Humanos- ASONHED), Uruguay (Mundo Afro) y Venezuela (Fundación Afromérica)¹⁰¹⁰.

En general, los objetivos de estas organizaciones son similares, entre los que se destacan: establecer vínculos que respondan a las necesidades y aspiraciones de las comunidades negras; elaborar políticas para la acción política en circunstancias coyunturales, impulsar proyectos para la erradicación del racismo y la discriminación, desarrollar proyectos para el reconocimiento de los derechos a la tierra, a la recreación de la cultura y las formas y estilos de vida de los pueblos negros.

En fin, se ha podido constatar que los negros han resurgido como actores dinámicos en las nuevas luchas sociales en Latinoamérica. Sus luchas y acciones, así como las metas que se han trazado -en esencia, el reconocimiento de la pluriculturalidad- están modificando sus relaciones con el Estado-nación en la región. Mientras antaño se les negaba e invisibilizaba en las representaciones de la nación, hoy en día, las reformas legales y constitucionales formuladas por muchos gobiernos están permitiendo que los Estados les otorguen el lugar que les corresponde dentro de la nación, esto es, como sociedades que son parte integrante de las “naciones pluriétnicas”. En consecuencia, estas circunstancias están produciendo una serie de transformaciones al interior de la identidad étnica de los negros, como ser el “autorreconocimiento”, la idea de una “africanidad” compartida por todos los pueblos

¹⁰¹⁰ García, Jesús “Chucho”, “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales”... Op. cit., Págs. 51-52.

descendientes de africanos, la necesidad de apoyar las luchas sociales y por los territorios, la obligación de conservar y recrear sus manifestaciones culturales como la historia, la música y danza, el arte culinario, las formas tradicionales de producción (agricultura, pesca, etcétera), la vestimenta, la tradición oral y muchas más.

C) La irrupción del movimiento indígena hondureño. Del “indigenismo” al movimiento “indianista”

La fase del indigenismo moderno en Honduras data de la creación del Instituto Indigenista Interamericano (III) y la subsiguiente fundación del Instituto Indigenista Nacional y otras instituciones afines. El apoyo ofrecido a los indígenas por estas instituciones, en el acceso a servicios básicos, sobre todo, en la educación y la salud, y también, en la defensa de su tierra tradicional, o transformación de comunidades o pueblos indígenas, tenía como objetivo la integración a la sociedad nacional.

Esta etapa, que va de 1940 a la década del 70, fue un periodo en el cual el Estado desplegó una actitud paternalista y asistencialista a las etnias indígenas y negras, y ni siquiera se procuró animar la creación de organizaciones étnicas, ya que el gobierno se encargaba de velar por la asistencia social en salud y educación, vehículos indispensables para lograr el cometido de las políticas indigenistas, que consistía en incorporar a las etnias a la llamada “sociedad nacional” mestiza.

Al igual que en otros países, fue en los años 70 cuando comenzaron a aflorar las primeras organizaciones étnicas en el país, pero fundamentalmente, fue en los años 80 y 90 cuando estas organizaciones se multiplicaron hasta llegar a varias decenas en la actualidad. El auge organizativo de los pueblos indígenas y negros de Honduras ha sido un proceso paralelo al debilitamiento de los movimientos sociales tradicionales, como los obreros, campesinos y estudiantes, quienes en la década de los años 90 fueron perdiendo la beligerancia que habían tenido hasta la década del 80, cuando se desencadenaron las tensiones y las guerras civiles en Centroamérica.

En los 90, con la consolidación de los procesos de paz en la región y la incipiente democratización de los países del área, los movimientos tradicionales fueron perdiendo protagonismo ante la ausencia de la utopía de izquierdas.

De este modo, el espacio para la organización de los pueblos indígenas y afrodescendientes estaba libre de las sospechas que pesaban sobre los movimientos contestatarios tradicionales, especialmente porque las organizaciones de izquierda hondureña jamás incluyeron a las etnias en sus programas de lucha y porque la izquierda del país siempre fue más urbana que rural. Prueba de ello es que las regiones con mayor densidad de población indígena han sido siempre un territorio dominado exclusivamente por los partidos mayoritarios, el Partido Liberal y principalmente por el Partido Nacional o conservador.

La organización de las etnias indígenas y negras, bajo la forma de **federaciones**, se aceleró desde los años 70 y 80, cuando fueron creadas la mayoría de ellas¹⁰¹¹. El estilo federativo de organización, adoptado en la década de los 80, era similar al que predominaba en el movimiento obrero y campesino desde algunas décadas atrás, lo que no implica una relación formal o una influencia política directa de aquellos movimientos en el auge organizativo de los indígenas y negros, aunque sí podemos hablar de un deseo de los dirigentes por adoptar formas organizativas funcionales ya legitimadas en el país. El proceso organizativo fue impulsado en gran medida por profesionales indígenas y afrodescendientes, así como por parte de algunos mestizos, estos últimos presentes en las comunidades por medio de las ONGs y otras entidades sociales. Asimismo, algunas Iglesias como la Católica y la Morava, también contribuyeron al proceso organizativo de estos pueblos mediante la formación de líderes comunales como los “Celebradores de la Palabra” o catequistas.

El proceso de la organización federativa, en un principio, hizo que las etnias indígenas y negras asumieran una plataforma reivindicativa individual, en la que

¹⁰¹¹ Rivas, Ramón, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras...* Op. cit. Págs. 463 y ss.

cada una luchaba por los problemas de su propio pueblo, lo que impedía al conjunto elaborar una plataforma común de lucha.

En cuanto al proceso de organización e institucionalización del movimiento étnico hondureño, no es sorprendente que sean los garífunas y miskitos los pioneros de la organización étnica, tanto con la fundación de la Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH) en 1973¹⁰¹² y de la “Mosquitia Asla Takanka/Unidad de la Mosquitia” (MASTA) en 1976¹⁰¹³ respectivamente. Se atribuye la temprana toma de conciencia de garífunas y miskitos no sólo a su relativa numerosidad (250,000 y 40,000 personas) en comparación con las demás etnias, sino también a su relativo aislamiento y su alta cohesión étnica, así como a la persistencia en sus patrones de cultura y sobre todo a la conservación de sus lenguas maternas.

La siguiente iniciativa organizativa étnica surgió entre los tolupanes de Yoro, llamados tradicionalmente como “xicaques”. Desde 1974, los caciques empezaron a reunirse surgiendo la idea de crear una federación, y es así como en 1978 se integra una Directiva con el nombre “Federación Nacional de Tribus para la Liberación del Indígena Hondureño” (FENATRILIH); que más tarde, en 1985, se convierte en la “Federación de Tribus Xicaques de Yoro” (FETRIXY)¹⁰¹⁴.

Casi simultáneamente, se organizaron los pech, históricamente conocidos como “payas”, y se establece en 1985 la “Federación de Tribus Indígenas Pech de Honduras” (FETRIPH), para reivindicar el uso de sus tierras tanto en el departamento de Olancho como en el corazón de la Biosfera del Río Plátano en La Mosquitia que finalmente alcanzaron mediante la concesión de una zona étnica. Del mismo modo, los tawahkas, conocidos también por “sumos”, constituidos por un grupo de alrededor de 700 personas que habitan en siete asentamientos en las riberas del río Patuca, se organizaron en 1987 en la “Federación Indígena Tawahka de Honduras” (FITH), luego de haber sido afectados por la guerra en La Mosquitia hondureño-nicaraguense y frente a la destrucción ecológica observada en su

¹⁰¹² Valencia Chalá, Santiago, *El negro en Centroamérica...* Op. cit., Pág. 43.

¹⁰¹³ Gleichy, Utta von y Gálvez, Ernerto, *Pobreza étnica en Honduras...* Op. cit., Pág. 62.

¹⁰¹⁴ Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), *Apuntes sobre los pueblos autóctonos de Honduras...* Op. cit., Pág. 16.

vecindad. Incluso, recibieron el apoyo de la organización miskita “Mosquitia Pawisa” (MOPAWI) para conseguir la firma de un Convenio de Legalización de Tierras, aproximadamente unas 7,500 hectáreas en 1989 con el Instituto Nacional Agrario (INA). Para independizarse culturalmente de los miskitos, de quienes han recibido una fuerte influencia cultural, empezaron en 1993 acciones tendentes a una educación bilingüe para rescatar su idioma con la creación del “Comité de Educación Bilingüe Intercultural Tawahka” (CEBICUT)¹⁰¹⁵.

Cronológicamente, sigue en 1989 la fundación por parte de los indígenas lenca de la “Organización Nacional de los Indígenas Lenca de Honduras” (ONILH), el grupo indígena más numeroso del país, pero más diversificado en su proceso de aculturación a la sociedad ladina, debido a su contacto cultural desde la colonia con la sociedad mestiza, y sobre todo por la pérdida irreparable de la lengua vernácula a mediados del siglo XX. En la sociedad mestiza mayoritaria, algunos sectores, con fines políticos, ponen en duda su pertenencia étnica indígena, haciendo referencia a la antropóloga Anne Chapman que definió en 1985 a este grupo como “campesinos con tradición lenca” a causa de su fuerte cambio cultural¹⁰¹⁶. Finalmente, en el contexto de la preparación de la primera “Marcha indígena” a la capital hondureña en 1994, también se organizaron los maya-chortís de Honduras en el “Consejo Nacional de Indígenas Chortí de Honduras” (CONICH), aunque también cuentan con la tradicional organización denominada “Consejo Rural Indígena Chortí” en la “Comuna de San Andrés”, Ocotepeque, que ratifica títulos de tierras desde el periodo colonial con base en cédulas reales¹⁰¹⁷.

El movimiento indígena hondureño se dio a conocer por primera vez como un bloque ante la opinión nacional mediante la “**Declaración de los Grupos Étnicos Autóctonos de Honduras en Comayagua**” en el año 1987. El documento que se elaboró en el taller de Comayagua, sentó las bases para el diseño del anteproyecto

¹⁰¹⁵ Gleichy, Utta von y Gálvez, Ernesto, *Pobreza étnica en Honduras...* Op. cit., Pág. 62.

¹⁰¹⁶ Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), *Apuntes sobre los pueblos autóctonos de Honduras...* Op. cit., Pág. 23.

¹⁰¹⁷ Véase: Zúñiga del Cid, Salvador Edgardo, *Diagnóstico de la realidad educativa de los pueblos indígenas y afroantillanos de Honduras*, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), Colección Cátedra N° 7, 1ª edición, 1999, Pág. 19.

de ley para la protección de los grupos étnicos de Honduras, presentado al Congreso Nacional en dos instancias, primero en 1990, y en una versión adaptada en 1995. En siete capítulos, se trataban disposiciones generales, el régimen de tierra, la educación, atención a la salud, conservación, mantenimiento y rescate del patrimonio histórico, cultural y lingüístico de las etnias, organización interna y finalmente, se propuso la creación de un “Instituto Nacional Étnico” como una organización gubernamental descentralizada que se constituiría en el ente que tendría a su cargo la formulación y ejecución de las políticas del Estado en relación con las etnias, idea que no fructificó¹⁰¹⁸.

Adicionalmente, existen organizaciones no gubernamentales que han tratado de mantener el diálogo con el gobierno y negociar los intereses de sus afiliados, las federaciones étnicas.

Primero se creó en 1987 el “Consejo Asesor Hondureño para el Desarrollo de las Etnias Autóctonas” (CAHDEA), que asumió la tarea de orientar y asesorar a los grupos étnicos en torno a la lucha social, pero se produjeron ciertos conflictos de intereses causados por supuestos manejos irregulares de los fondos. Por consiguiente, el movimiento étnico en Honduras reconsideró sus objetivos y aprovechando la buena coyuntura pasó a la fase de aglutinar a todas las federaciones en una gran Confederación de alcance nacional con el fin de presentar ante el gobierno y ante la opinión pública nacional una sola plataforma de lucha; así, se creó en 1992 la “Coordinadora Nacional de Pueblos Autóctonos”, que desde 1993 se denomina “**Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras**” (**CONPAH**). De este modo CAHDEA ha vuelto a asumir su rol de organización no gubernamental de desarrollo para las etnias pero en estrecha cooperación con CONPAH¹⁰¹⁹.

Desde su fundación, la CONPAH ha sido la plataforma desde la cual indígenas y negros emprendieron sus luchas frente al Estado hondureño. La modalidad principal

¹⁰¹⁸ Véase: Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto (SECPLAN), *Primer Seminario Taller con los grupos étnicos de Honduras*, Comayagua, SECPLAN, 1987.

¹⁰¹⁹ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Mapeo institucional de las organizaciones afrodescendientes de Honduras*, La Ceiba, ODECO, 2002, Pág. 14.

que implementaron como estrategia de movilización son las famosas “Peregrinaciones” o “marchas de protesta” a la ciudad capital Tegucigalpa, a la que se desplazan desde sus comunidades de origen. Según los dirigentes de la CONPAH, la idea de realizar peregrinaciones no es antojadiza, ya que los activistas se percataron de la importancia que en el “pasado” habían tenido las “romerías” hacia la Basílica de Suyapa, la Patrona de Honduras, ubicada en la capital, a la que aún acuden anualmente para hacer romerías los lencas, maya-chortís y garífunas entre otros¹⁰²⁰. Este aspecto ya ha sido comentado por Benedict Anderson, al sugerir que dentro de las manifestaciones religiosas, el “viaje”, en este caso entendido como “peregrinación” a los “lugares santos”, ha sido un poderoso mecanismo de identificación y creador de “significados” entre las diferentes culturas del mundo¹⁰²¹.

De esta manera se fue formando el concepto de “peregrinación”, una modalidad de lucha iniciada por los indígenas y negros para presionar a las autoridades estatales en busca de solución a sus demandas.

El uso de la peregrinación, como estrategia de lucha, presuponía también el acercamiento y la búsqueda de una alianza con el sector no tradicional de la Iglesia Católica. Los indígenas y negros, eminentemente católicos, encontraron el apoyo en muchos celebradores de la palabra, así como en algunos sacerdotes como Víctor Cortés, Carlos Solano, Celso Sánchez y Martín Ventura, quienes acompañaron y prestaron toda colaboración a los peregrinos. En el caso de los garífunas, recibieron respaldo de los jesuitas, que tienen una “Misión” en Sangrelaya, un pueblo garífuna al Este de Trujillo, así como del Obispo de la ciudad, el franciscano Virgilio López.

La primera “Peregrinación” hacia la capital se realizó a mediados de 1994, y fue encabezada con un gran estandarte que contenía la siguiente frase: *“Lempira viene con nosotros del final de los olvidos”*. Durante la marcha, -que estuvo acantonada en Tegucigalpa por dos semanas-, unos 3,000 peregrinos acompañaron a los dirigentes

¹⁰²⁰ Véase: Barahona, Marvin y Rivas, Ramón, “¿Existe un movimiento indígena en Honduras?. Hacia una interpretación de la protesta indígena”, En: Barahona, Marvin y Rivas, Ramón (Compiladores), *Rompiendo el espejo: visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición, 1998, Pág. 115.

¹⁰²¹ Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas...* Op. cit., Pág. 186.

para presentar una serie de demandas al gobierno presidido por el recién fallecido Carlos Roberto Reina (1994-1998), que iban desde algunas exigencias de construcción de obras de infraestructura, hasta algunos puntos considerados estratégicos, como la titulación de tierras indígenas y la creación del municipio indígena de San Francisco de Opalaca, en Intibucá. De hecho, lograron la aprobación por parte del gobierno de unos 70 puntos de las demandas expuestas¹⁰²².

Después de las negociaciones, para cerrar el ciclo de actos simbólicos que se encuentran a lo largo de este movimiento, los indígenas y negros decidieron hacer una romería, en acción de gracias, desde el Congreso Nacional hasta la Basílica de Suyapa, en la periferia de la ciudad.

La estrategia principal del gobierno fue, sin embargo, el incumplimiento de gran parte de las demandas presentadas por el movimiento, por lo que de nuevo, el 1 de octubre de ese año de 1994, se desarrolló la segunda “Peregrinación” a la capital, para la que se adoptó el nombre de “Peregrinación por la Paz, el Desarrollo y la Desmilitarización de la Sociedad”, que contó con la participación de unas 20,000 personas. La tercera “Peregrinación” tuvo lugar el 4 de abril de 1995, pero esta vez, se hizo en solidaridad con el Obispo de Chiapas, Monseñor Samuel Ruíz y con los indígenas mayas chiapanecos que se habían sublevado en una guerrilla pocos meses atrás¹⁰²³.

Más recientemente, según Águeda Gómez, el movimiento étnico hondureño está encaminando sus luchas a acciones más radicales, como la defensa territorial, la lucha ecológica, especialmente en lo referente a la oposición para que se construya una central hidroeléctrica en la zona de La Mosquitia, así como la resistencia frente a la explotación petrolera en dicha región¹⁰²⁴.

¹⁰²² Barahona, Marvin y Rivas, Ramón, “¿Existe un movimiento indígena”... Op. cit., Pág. 120.

¹⁰²³ *Ibíd.*, Pág. 125.

¹⁰²⁴ Gómez Suárez, Águeda, *Indigenismo y movilización política en América Latina: los tawahkas*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2001, Págs. 165-166.

Finalmente, Barahona y Rivas, que son tal vez los principales estudiosos del tema de la evolución del movimiento indígena hondureño, reconocen que en efecto, existe un movimiento étnico en el país, empero, estiman que el movimiento se encuentra todavía en una etapa formativa, en proceso de construir su identidad propia y de crear los fundamentos ideológicos y políticos que sustenten su programa de acción, con objetivos y metas que reafirmen su existencia, aunque ya evidentemente es reconocido como tal por el gobierno y por la opinión pública nacional e internacional.

Asimismo, agregan que entre las causas que originaron el ascenso del movimiento étnico en el país se pueden apuntar las siguientes: **1)** la presión que ejercen sectores sociales mestizos sobre las tierras de los indígenas y negros; **2)** el deterioro de los “viejos actores sociales” en el movimiento popular hondureño a inicios de los años 90 (obreros, campesinos, maestros y estudiantes); **3)** la consolidación de una “*intelligentsia* étnica” a través de la formación de profesionales indígenas y negros y **4)** el apoyo y la identificación de organizaciones populares y ONGs a la causa étnica¹⁰²⁵.

En resumen, a estas conclusiones debemos añadir que el fortalecimiento del movimiento indígena hondureño aprovechó los acontecimientos en el ámbito internacional y nacional, como la debatida conmemoración del “V Centenario de la llegada de los europeos al continente” y el impresionante despliegue ceremonial por parte de España y de los mismos gobiernos latinoamericanos al acaecimiento. En esta coyuntura se levantaron los líderes étnicos, motivando la organización o reorganización de sus bases y empujaron hacia una toma de conciencia indianista y en algunos casos llamando a la resistencia. Si bien estas voces fueron acalladas por la prensa mayoritaria, la protesta siguió en marcha. Movimientos sociales, tales como las centrales obreras y campesinos apoyaron a los indígenas. La instauración en 1993 del “Año Internacional de las Poblaciones Indígenas” y la posterior década dedicada a los pueblos étnicos por parte de la ONU, dio paso a una coyuntura favorable, que culminó para las etnias de Honduras con la ratificación del Convenio 169 de la OIT por parte del Congreso Nacional en mayo de 1994.

¹⁰²⁵ Barahona Marvin y Rivas, Ramón, “¿Existe un movimiento indígena”... Op. cit., Págs. 82-84.

La afirmación de que la lucha indianista hondureña es movimiento social, se sustenta en la premisa de que puede movilizar a otros sectores sociales como obreros, docentes, campesinos y otros actores, además de los suyos propios, alrededor de sus demandas.

D) La plataforma de lucha de la etnicidad negra-garífuna: la organización del movimiento negro hondureño.

Contrario a lo que muchas personas piensan, en Honduras han existido organizaciones negras desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Ese fenómeno se debió a la exclusión social que siempre habían mantenido los negros en el sistema político hondureño, por tanto, estas organizaciones sociales tuvieron su accionar en algunas comunidades garífunas. Los antecedentes históricos de la lucha orientada a la reivindicación social se remontan a 1885, cuando se reorganizaron las comunidades garífunas de Cristales y Río Negro en Trujillo, Colón, las cuales emprendieron una labor para poder optar a títulos de propiedad ante el gobierno central. Pocos años después, en 1901, en el gobierno de Manuel Bonilla, el Poder Ejecutivo, por acuerdo de fecha 14 de agosto de 1901, concedió a los “ [...] *Morenos de los Barrios de Cristales y Río Negro, en la ciudad de Trujillo, cinco mil hectáreas al sudoeste del potrero de Cristales y dos mil hectáreas en las cercanías de la Laguna de Guaymoreto*”¹⁰²⁶.

Esta primera experiencia organizativa permitió que en 1912, las comunidades de Cristales y Río Negro constituyeran una organización denominada “**Patronato**”, la cual obtuvo personería jurídica del gobierno y luchó por la obtención de tierras en el Departamento de Colón. Posteriormente, surgió en 1958 la “**Sociedad Cultural Lincoln**” en La Ceiba, Atlántida, fundada por los jóvenes Juan Carlos Colón y Juan de Dios Laboriel, cuyo objetivo primordial fue luchar en contra de la discriminación racial en la ciudad.¹⁰²⁷

¹⁰²⁶ Citado en: Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Proyecto de diagnóstico sobre uso y tenencia de la tierra en comunidades garífunas de Honduras*, La Ceiba, ODECO, 2001, Pág. 3.

¹⁰²⁷ Centeno García, Santos, *Historia del movimiento negro hondureño...* Op. cit., Pág. 149.

Otra de las primeras iniciativas de organización social y política que se fraguaron en la etnia garífuna en la primera mitad del siglo XX fue la **“Primera Conferencia Internacional de los Negros Caribes”** de Belice en 1931, convocada por algunos dirigentes comunales de varios poblados beliceños como Stann Creek, Seine Bight, Barranco y Punta Gorda, a la que acudieron algunos delegados garífunas hondureños. Entre los promotores de la “Cumbre”, destacaron Alonzo Velásquez, Alcadio Marín, Peter Ávila, Simeón Sampson, Reginal Arana y Eugenio Cayetano¹⁰²⁸.

De hecho, fue en Belice donde se desató desde la década de los 30 todo un activismo tendente a luchar por el reconocimiento de los derechos civiles de los negros garífunas centroamericanos. Fue precisamente un garífuna hondureño, **Tomás Ramos**¹⁰²⁹, el que encabezó el proceso de concienciación étnica y política por aquellos años.

Ramos emigró de Honduras hacia Belice, y ahí fundó en 1925 una de las primeras organizaciones garífunas de la historia, denominada **“The Carib Development Society”**; sin embargo, uno de sus mayores logros fue el haber promovido la creación del “Día del establecimiento de los garífunas en Belice” (el llamado **“Garífuna Settlement Day Celebrations”**), que conmemora el arribo de los garífunas al país y que hoy en día es considerado “Fiesta Nacional” en ese país. Sus contactos con el jamaicano Marcus Garvey le convirtieron en un vehemente defensor de los derechos civiles de los negros garífunas, tanto de los beliceños como de los hondureños y guatemaltecos, ya que su intención era persuadir y convencer a la etnia de la necesidad de una organización política en aras de la lucha

¹⁰²⁸ Palacio, Clifford, *Fragments From a Garifuna Private Archive by Ben Palacio*, En: http://www.garinet.com/index_spanish.html, 2004, Pág. 1.

¹⁰²⁹ **Tomás Ramos** nació en Puerto Cortés, Honduras, el 17 de septiembre de 1887 y murió en Belice el 13 de noviembre de 1955. Era hijo de Cecilio Ramos y de Santurline Rhys. En Puerto Cortés, tuvo contactos con Marcus Garvey, y al trasladarse a Belice, promovió la defensa de los derechos civiles de los garífunas de ese país. Consúltese: Miranda, Igmeri, *A Tribute to Thomas Vincent Ramos, Father of Garifuna Settlement Day*, En: http://www.garinet.com/index_spanish.html, 2003, Pág. 1.

por obtener espacios políticos ante los Estados nacionales en que desarrollaban su convivencia supraestatal¹⁰³⁰.

Asimismo, muchos líderes garífunas participaron activamente en las organizaciones sindicales de Honduras, -acelerada tras la gran “Huelga Nacional” de 1954- como por ejemplo Roy Quill, Braulio Ramos, Moisés Moreira, Santos Centeno, Eusebio Ramos, Bartolomé Mejía, Hipólito Mejía y Domingo Álvarez en el Sindicato de Trabajadores de la Standard Fruit Company (SUTRASFCO); Marcial Bernárdez en el Sindicato de Trabajadores de la Tela Railroad Company (SITRATERCO); José Manaiza en el Sindicato de Trabajadores del Instituto Nacional de Formación Profesional (SITRAINPOP); Víctor Bernárdez en el Sindicato de Trabajadores de la Industria de Bebidas y Similares (STIBYS), Ángel Cacho en el Sindicato de Trabajadores de la Corporación Hondureña de Desarrollo Forestal (SITRACOHDEFOR) y más recientemente Céleo Álvarez Casildo, quien fue varias veces presidente nacional del Sindicato de Trabajadores de la Medicina, Hospitales y Similares (SITRAMEHYS) y además fiscal del Comité Ejecutivo de la Federación Sindical de Trabajadores Nacionales de Honduras (FESITRANH)¹⁰³¹.

Todas estas experiencias sirvieron para que los negros garífunas fueran adquiriendo la conducción de sus organizaciones políticas más o menos a partir de los años 70. De hecho, a inicios de esa década, surgió la primera organización moderna de esa etnia, nos referimos a la **Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH)**, que se convirtió en la primera organización étnica creada en el país.

La OFRANEH fue fundada en Puerto Cortés, departamento de Cortés en septiembre de 1973, por iniciativa del señor **Erasmus Zúñiga Zambulá** con la intención de luchar en contra de la discriminación racial reinante por aquella época en el litoral caribeño hondureño.

¹⁰³⁰ *Ibíd.*, Pág. 1.

¹⁰³¹ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Mapeo institucional de las organizaciones afrodescendientes de Honduras...* Op. cit., Pág. 17.

El investigador ecuatoriano Santiago Valencia, autor de una excelente monografía sobre la presencia negra en el istmo centroamericano, titulada *“El negro en Centroamérica”*, entrevistó a don Erasmo Zúñiga y con relación a la fundación de la OFRANEH le comentó que la iniciativa de crear una organización negra en el país nació por el evidente marginamiento y exclusión social y laboral que sufrían los negros garífunas por aquel entonces. Al respecto, Zúñiga apuntaba lo siguiente:

En Puerto Cortés estaban en la tercera etapa de la construcción del muelle. Me sorprendió que de cada cien obreros, sólo cuatro eran negros, y comencé a informarme y preguntar a la gente, qué se podía hacer, pero no había posibilidad de hacer oír nuestros reclamos. Entonces escribí un artículo en un diario y lo hice pronunciar por radio. Esencialmente, resaltaba el racismo que existía contra la población negra. Se dirigía a las fuerzas vivas para que por fin tomaran posición¹⁰³².

Y más adelante señala:

La respuesta no se hizo esperar, porque el llamado se hizo en un momento oportuno y la idea cayó en campo preparado. Algunos negros comenzaron a reunirse para ver qué hacer. Surgió así la idea de organizarse con un directorio central, que luego poco a poco podía ir ganando grupos en las comunidades garífunas de la costa norteña del país. El proyecto se realizó, y actualmente la Organización Fraternal Negra Hondureña está presente en casi todas las comunidades¹⁰³³.

Si bien la OFRANEH se fundó con la intención de asumir la lucha por la defensa de la etnia negra garífuna, la falta de recursos económicos en los primeros años debilitó ostensiblemente a la organización, por lo que sus propósitos se vieron paralizados al poco tiempo de haber nacido.

¹⁰³² Valencia Chalá, Santiago, *El negro en Centroamérica...* Op. cit., Pág. 43.

¹⁰³³ *Ibíd.*, Pág. 44.

Pocos años después, en junio de 1977, un grupo de jóvenes dirigentes garífunas, preocupados por el futuro de sus comunidades, reorganizaron la OFRANEH -pero ahora en la ciudad de La Ceiba- como organización cívica reivindicativa que les permitiría luchar por la defensa de su cultura y de su territorio, y en coordinación con otras instancias sociales, inició desde la década de los 80 una serie de acciones de tipo social, económico y productivo, educativo y organizativo con el propósito de elevar la imagen del garífuna y su calidad de vida como etnia¹⁰³⁴.

Según Marvin Barahona, en principio la OFRANEH se inició como una organización que se proponía actuar como vocero cultural del pueblo garífuna, más que como expresión política del mismo, no obstante, la inserción y participación de algunos estudiantes universitarios garífunas en la fundación de la OFRANEH contribuyó a darle una orientación más política a la organización¹⁰³⁵.

A pesar de lo anterior, es importante mencionar que el surgimiento de la OFRANEH en los años 70, momento en el cual los movimientos sociales como los obreros y campesinos llevaban la batuta en las luchas sociales en el país, se dio como resultado también de la labor que desde los años 50 venía desarrollando la Sociedad Cultural Lincoln en la ciudad de La Ceiba. En efecto, la Sociedad Lincoln forjó una serie de líderes comunitarios y gremiales que años más tarde colaboraron al resurgimiento de la OFRANEH¹⁰³⁶.

Por otro lado, uno de los primeros proyectos que apoyó la OFRANEH en su vida organizativa fue -aunque de manera indirecta- un proyecto de investigación de la antropóloga estadounidense Ellen Mc Cauley sobre los rituales garífunas del *dügü* y el *chugú* elaborado en la comunidad de Santa Fe, Colón en 1979 y que fue financiado por la organización “Asesores Para el Desarrollo” (ASEPADE)¹⁰³⁷. Esta investigación resultó ser sumamente interesante, ya que gran parte de la

¹⁰³⁴ Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), *Apuntes sobre los pueblos autóctonos de Honduras...* Op. cit., Pág. 33.

¹⁰³⁵ Barahona, Marvin y Rivas, Ramón, *Rompiendo el espejo: Visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras...* Op. cit., Pág. 97.

¹⁰³⁶ Centeno García, Santos, *Historia del movimiento negro...* Op. cit., Pág. 151.

¹⁰³⁷ Véase: Mc Cauley, Ellen, *No me hables de muerte... Si no de parranda*, Tegucigalpa, Asesores para el Desarrollo (ASEPADE), 1979.

cosmovisión garífuna deriva de la religiosidad en torno al culto a los ancestros del *dügü*.

Luego, 1979 también fue un año importante para la OFRANEH, pues obtuvo su reconocimiento legal por parte del gobierno de Honduras, lo cual aseguró la posibilidad de expandirse a las comunidades y además, contar con una estructura organizativa estable en adelante, así como la probabilidad de canalizar recursos de la cooperación internacional¹⁰³⁸.

En la década de los 80, quizás el plan más importante que impulsó la OFRANEH fue el “Proyecto de Desarrollo Cooperativo Garífuna” (PRODECOGAR), el cual recibió apoyo financiero de parte de la “Sociedad Internacional Desjardins” (SDI-D) de Canadá. Este es un proyecto que se desarrolló en algunas comunidades garífunas importantes como Sambo Creek, Armenia, Río Esteban, San Juan, Triunfo de la Cruz y Tornabé¹⁰³⁹.

En la década de los 90, la OFRANEH, dirigida por **Gregoria Flores**, igualmente continuó apoyando las luchas de los pueblos indígenas y negros, ya que se comprometió a defender los derechos no sólo de los garífunas, sino de los negros ingleses o creoles; estas luchas se intensificaron particularmente entre 1992 y 1999, y se centraron en esta década en la defensa de la tierra y el combate al racismo. Asimismo, una de sus principales tareas fue la de tratar de extender su presencia a todo lo largo y ancho de las 53 comunidades garífunas esparcidas por el litoral Caribe del país. De este modo, en la actualidad, la organización cuenta con filiales en la mayoría de los pueblos y aldeas y todo el trabajo lo realizan mancomunadamente con los patronatos de las comunidades. Sus relaciones con los poblados son muy buenas, pero muchas actividades se concentran más que todo en el apoyo a las iniciativas de los patronatos¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁸ Zúñiga del Cid, Salvador Edgardo, *Diagnóstico de la realidad educativa de los pueblos indígenas y afroantillanos de Honduras...* Op. cit., Pág. 24.

¹⁰³⁹ Este fue un proyecto que en primera instancia, surgió a iniciativa de la OFRANEH, en 1987. ASEPDE y luego la Cooperación Suiza al Desarrollo (COSUDE) contribuyeron para que la iniciativa se desarrollara. Algunas cooperativas aún funcionan y reciben asesoría y financiamiento del Canadá.

¹⁰⁴⁰ Rivas, Ramón, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras...* Op. cit. Pág. 303.

Finalmente, la OFRANEH esboza como objetivos de su organización los siguientes:

- Proveer ayuda a las comunidades garífunas.
- Proveer la defensa del territorio de las comunidades garífunas.
- Defensa de la cultura garífuna.

Tras la consolidación y reconocimiento por parte de la sociedad -tanto garífuna como mestiza- de la labor realizada por OFRANEH desde los años 70, otros dirigentes e intelectuales garífunas fueron gestionando la posibilidad de ampliar nuevos espacios organizativos para la fundación de otras organizaciones, sobre todo a inicios de los años 90, etapa que representaba el pleno auge de la movilización étnica en el país, y así se formó la **“Organización de Desarrollo Étnico Comunitario” (ODECO)**, que se fundó el 25 de enero de 1992 como una organización privada de desarrollo sin fines de lucro (ONG), con la visión de contribuir al desarrollo integral de la comunidad afrohondureña. La ODECO obtuvo su personería jurídica el 27 de mayo de 1994, mediante la resolución N° 072-94 de la Presidencia de la República, a través de la Secretaría de Gobernación y Justicia¹⁰⁴¹.

La ODECO actualmente está presente en 53 comunidades garífunas en los departamentos de Cortés, Atlántida, Colón, Gracias a Dios e Islas de la Bahía. Tiene su oficina central en la ciudad de La Ceiba, Atlántida y tiene cuatro oficinas sectoriales en Trujillo, Sangreleya, Punta Gorda y Plaplaya; una oficina en Santa Rosa de Agván y coordinadores *ad-honoren* en las demás comunidades.

En su **Plan Estratégico** para el periodo 2000-2004, la ODECO planteó claramente que su misión consistiría en luchar contra la “invisibilidad histórica” que ha sufrido la etnia en el país, así como coadyuvar al desarrollo integral y a la obtención de poderes locales y nacionales, por ello se definió como: “ [...] *una Organización no Gubernamental sin fines de lucro, integrada por mujeres y hombres afroamericanos*

¹⁰⁴¹ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *La comunidad garífuna y sus desafíos en el siglo XXI...* Op. cit., Pág. 71.

que trabajan por el empoderamiento y el desarrollo de las capacidades de la población afrohondureña. También, pretende contribuir al desarrollo integral de las comunidades en vista que han estado históricamente marginadas, invisibilizadas y excluidas del proceso de desarrollo del país”¹⁰⁴².

El Plan Estratégico de ODECO se elaboró con el concurso y participación de miembros directivos de la organización, por funcionarios, empleados, dirigentes de las comunidades garífunas y con el apoyo técnico de la “Ayuda Popular de Noruega” (APN), a través de la señora Gema Chacón, consultora de la APN. El Plan Estratégico se realizó en dos fases: la primera a través de dos seminarios talleres y la segunda fase fue del abordaje de la información para la elaboración del Plan Estratégico¹⁰⁴³.

Por otro lado, la ODECO estableció como objetivos estratégicos para este mismo periodo los siguientes:

- Desarrollar las capacidades locales.
- Fortalecer la incidencia y empoderamiento de la población afrohondureña.
- Procurar el desarrollo, fortalecimiento y eficiencia institucional.

ODECO también pretende el desarrollo de capacidades locales como las siguientes:

- Liderazgo comunitario consolidado.
- Atención en salud en las comunidades, incrementada y mejorada.
- Empoderamiento de las mujeres en las comunidades afrohondureñas.
- Promover la participación activa de niños y jóvenes en las comunidades.

La ODECO ha sido quizás la organización garífuna más beligerante en la lucha por los derechos civiles, económicos, sociales y culturales de ese pueblo en Honduras, lo cual ha llevado a sus líderes -en especial su actual presidente, **Céleo Álvarez**

¹⁰⁴² Ibíd., Pág. 72.

¹⁰⁴³ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Mapeo institucional...* Op. cit., Pág. 22.

Casildo- a alcanzar un reconocimiento importante en las comunidades garífunas, como también en el ámbito nacional e internacional, pues los reclamos y enfrentamientos que han tenido con el gobierno hondureño han sido vehementes.

De hecho, Álvarez Casildo nos confesó que ODECO nació como una alternativa para combatir frente al Estado por el reconocimiento de los plenos derechos de los negros en el país:

En Honduras, no solamente existen los garífunas y los creoles, gran parte de la sociedad mestiza también cuenta con sangre negra, pero a lo largo de la historia, los gobiernos han intentado invisibilizar la presencia afrodescendiente con el objetivo de perpetuar la explotación, pero ahora hemos levantado voces que resonarán continuamente por el reconocimiento de nuestros derechos; a través de ODECO, estamos luchando por el derecho a conservar nuestra cultura, por preservar nuestras tierras, por combatir el racismo, y sobre todo, porque se reconozca la naturaleza multicultural del país¹⁰⁴⁴.

Simultáneamente a ODECO, también nació el “**Centro de Desarrollo Comunitario**” (**CEDEC**) surgido en 1992, momento desde el cual ha sido dirigido por el intelectual garífuna **Salvador Suazo**, ya citado profusamente en este trabajo. Suazo, nacido en Cusuna, municipio de Iriona, departamento de Colón, Honduras, obtuvo una Licenciatura en Administración de Empresas en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH) y posteriormente un Postgrado con especialidad en Gerencia Financiera y Gerencia para el Desarrollo en el Instituto Centroamericano de Administración de Empresas (INCAE), en San José de Costa Rica.

Esa experiencia profesional le sirvió a Suazo y a su equipo de colaboradores en CEDEC para echar a andar una organización garífuna con una expansión importante en las comunidades en años recientes. Al principio, CEDEC apoyó la lucha por la legalización de las tierras en varias comunidades. Mediante una gestión hecha por la

¹⁰⁴⁴ Entrevista con Céleo Álvarez Casildo, Presidente de ODECO, La Ceiba, 16/Septiembre/2002.

organización ante el gobierno hondureño y el decidido apoyo de las bases comunales, entre los años 1992 y 1994, se obtuvieron 14 Títulos definitivos en propiedad en beneficio de 21 comunidades garífunas: Sangrelaya, Punta Piedra, Tornabé, Cusuna, Ciriboya, Santa Fe, San Antonio, Guadalupe, Triunfo de la Cruz, Santa Rosa de Aguán, Barranco Blanco, Iriona Viejo, Buena Vista, Plaplaya, Coyoles, Batalla y Pueblo Nuevo¹⁰⁴⁵.

A los pocos años, CEDEC fue también desarrollando proyectos de investigación sobre la historia y la cultura garífuna, los cuales afortunadamente han sido publicados en su mayoría por la organización. En gran parte, los estudios han sido coordinados por Salvador Suazo, quien ha sido apoyado en algunos casos por el equipo de colaboradores del CEDEC, así como por líderes de las comunidades, quienes principalmente han participado en el trabajo de campo o como informantes clave¹⁰⁴⁶.

Paralelamente, CEDEC ha coadyuvado a la preservación de la cultura garífuna con la producción de un documental en el año 2000 sobre la música y la danza garífuna, vídeo en el cual se pueden observar los principales bailes garífunas como la *punta*, el *yancunú* o *wuanaragua*, el baile de las tiras, el maipol, el *koropatía*, el *jungu-jungu*, el *piyamanadi* y otros. Igualmente, CEDEC ha recibido apoyo especialmente de la cooperación holandesa y otros países y ha logrado una penetración visible en varias comunidades garífunas.

Dos años más tarde, en 1994, le tocó el turno a las mujeres, pues se creó “**Enlace de Mujeres Negras de Honduras**” (EMUNH), momento en el cual, como hemos visto, estaba en plena efervescencia el movimiento indígena y negro de Honduras.

¹⁰⁴⁵ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Comunicado de Alerta a todas las comunidades garífunas de Honduras*, La Ceiba, ODECO, mayo del 2002.

¹⁰⁴⁶ Es interesante la labor de divulgación que ha hecho el CEDEC de los estudios e investigaciones que han realizado sobre la cultura garífuna, algunas de cuyas publicaciones han sido: Suazo, Salvador, *La sociedad garífuna: un vistazo sobre el estilo de vida garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), 1998; Suazo, Salvador, *Uraga: La tradición oral del pueblo garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), 1999; Suazo, Salvador, *Irufumali: La doctrina esotérica garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), 2000; Suazo, Salvador, *Haun damusianu: El almanaque garífuna 2000*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), 2000. También, con el apoyo de CEDEC, en el año 2002 se publicó la primera “Gramática Escolar Garífuna”, proyecto en el que también participa la Secretaría de Educación y el Banco Mundial.

La fundación de EMUNEH es sumamente significativa, dado que constituyó la primera organización en su género en el país, lo que llevó también a las mujeres a protagonizar la defensa de los intereses de las comunidades negras del país, especialmente las referidas al tema de la salud reproductiva¹⁰⁴⁷.

EMUNH -dirigida actualmente por **Bertha Arzú Lacayo**- nació como una respuesta ante la problemática de la alta incidencia de Enfermedades de Transmisión Sexual (ETS) en las comunidades garífunas, especialmente el VIH-SIDA, así como también, debido a que en la mayoría de las organizaciones negras, los puestos directivos más importantes estaban siendo ocupados por hombres. De ese modo y frente al auge del enfoque de género en la década de los 90, un grupo de mujeres garífunas, fundaron EMUNH como una alternativa de solución a los problemas sociales, sanitarios, económicos, culturales y de violencia doméstica en las comunidades garífunas.

Uno de los logros más importantes de EMUNH ha sido desarrollar talleres de formación para agentes de salud garífuna. Así, en el año 2000, en la ciudad de Tela, se entregaron certificados de formación a un grupo de mujeres garífunas como parteras, sobadoras y auxiliares de enfermería capacitadas por la organización.

Por otra parte, ha sido importante la labor de capacitación en muchas comunidades sobre salud reproductiva, campañas de prevención de enfermedades de transmisión sexual, etcétera. En el 2002, un proyecto destacado fue el de **“Salud Reproductiva en Jóvenes”** en la comunidad de Cristales, Trujillo, que ha sido coordinado por la Licenciada en Enfermería de origen garífuna Telma Gotay. Justamente, a finales de junio de ese año, EMUNH abrió su sede definitiva en la comunidad de Cristales, la cual se está encargando de atender la salud reproductiva de las mujeres de la localidad, practicar citologías, capacitar a jóvenes líderes etcétera¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁷ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Maqueo institucional...* Op. cit., Pág. 20.

¹⁰⁴⁸ Entrevista con la Lic. Telma Gotay, Coordinadora de Enlace de Mujeres Negras de Honduras (EMUNH) en Trujillo, Trujillo, 1/junio/2002.

Además de estas organizaciones -tal vez las más importantes del país-, existen otras más pequeñas, pero no menos importantes, como el “Centro Independiente para el Desarrollo de Honduras” (CIDH), fundada en 1991 y dirigida por el **Lic. Tulio Mariano González**, cuyos programas van dirigidos a la conservación del medio ambiente, la salud y la vivienda; el “Centro para el Desarrollo Comunal” (CEDECO), instituida en 1989 y presidida por el **Lic. Roy Guevara Arzú** y cuyas actividades se centran en la prevención del VIH-SIDA, desarrollo al turismo y en programas de microempresas para mujeres y la “Fundación Hondureña por la Defensa de la Cultura Garífuna” (FUHDECGAR), creada en 1990 y que encabeza **Armando Crisanto Meléndez**, y que basa sus proyectos en el rescate y promoción de manifestaciones culturales garífunas, especialmente las relacionadas a la danza, música y tradición oral garífuna¹⁰⁴⁹.

Desde luego, también hay que destacar el fundamental papel que juegan las organizaciones de base en las comunidades garífunas, como ser los ya tradicionales “**Patronatos**” comunales, así como los clubes sociales y culturales como los “**Clubes de Danzas**”, que constituyen instancias sobresalientes de participación ciudadana. Los Patronatos, como se apuntó antes, funcionan como entes de apoyo a la Municipalidad. De gran arraigo y pujanza en Trujillo es el Patronato del Barrio de Cristales, cuya fundación data de comienzos del siglo XX, mientras que los Clubes de danzas son normalmente agrupaciones de mujeres que se reúnen para socializar, bailar y cantar. En muchas ocasiones sus participantes realizan actividades productivas conjuntamente, como la siembra de la yuca, y visitan otras comunidades para intercambiar experiencias y socializar. Los hombres participan como músicos. Actualmente, muchos clubes son mixtos y promueven la conservación de la cultura y las tradiciones garífunas. La importancia de estos clubes también radica en el hecho que organizan fiestas y veladas en la comunidad con la finalidad de obtener utilidades económicas para promover pequeñas obras de infraestructura como ser la construcción de canchas, reparación de escuelas e iglesias y otras más. También, son importantes las asociaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas, como los “**Celebradores de la Palabra**” o las “**Legiones**

¹⁰⁴⁹ Véase: Caribbean Central American Research Council (CCARC), *Organizaciones indígenas y negras en Centroamérica: metodología e inventario...* Op. cit., Págs. 60-63.

de María” o del “Sagrado Corazón de Jesús”, ya que en muchas ocasiones sirven como intermediarios entre los líderes locales y los dirigentes de las organizaciones que trabajan en el ámbito nacional.

En el caso particular de la ciudad de Trujillo, las organizaciones de base más importantes son el “Comité de Emergencia Garífuna” (CEG), la “Fundación 12 de abril”, el CIDH y los “Patronatos” de las comunidades de Cristales y Río Negro. De hecho, a partir del año 2000, con el apoyo de las organizaciones de ámbito nacional como ODECO y OFRANEH, emprendieron una plataforma de lucha ante las autoridades locales de la Alcaldía Municipal con la finalidad de exigir el cumplimiento de varias medidas que garanticen los derechos de los garífunas. De esa forma, el 12 de abril de ese año -día que conmemora la llegada de los garífunas al país-, presentaron un “Planteamiento” a las autoridades municipales en el que demandaban entre otras cosas lo siguiente

- . Respeto a los derechos territoriales e históricos de la Comunidad de Cristales y Río Negro, garantizado por el Convenio 169 de la OIT y el artículo 346 de la Constitución.
- . El cumplimiento del artículo 107 de la Constitución que prohíbe vender tierra a los extranjeros a menos de 40 kilómetros de la costa.
- . Mayor vigilancia y la no extensión de permisos para la explotación de árboles maderables de la cuenca de los ríos Grande, Cristales y Negro.
- . La distribución equitativa del agua potable en Trujillo¹⁰⁵⁰.

Como se aprecia, la mayor parte de las demandas van enfocadas a la garantía de la posesión de las tierras, así como la conservación y exclusividad de la explotación de sus propios recursos. Estas luchas, como se verá adelante, son una actividad constante en todas las comunidades garífunas del país.

En síntesis, en Honduras existen estas y otras organizaciones negras más pequeñas sobre las cuales resultó imposible obtener información; en todo caso, lo cierto es que

¹⁰⁵⁰ Planteamiento de las Organizaciones de base de Trujillo presentado a la Alcaldía de Trujillo el 12 de abril del 2000, En: <http://www.garinet.com/news/gariday041200cs.html>, 2002, Pág. 1.

la vertiginosa movilización y participación de las organizaciones garífunas en los últimos 30 años en Honduras han logrado constituir un movimiento ya visible y sólido ante el resto de la sociedad hondureña y a la vez ha acrecentado la conciencia social y política de los garífunas, lo cual les ha permitido echar a andar las bases de su propio desarrollo y destino y a la vez, ha reforzado la identidad étnica del grupo, imprimiendo una “nueva identidad étnica” cuya esencia es combativa por la defensa de la cultura y el legado histórico garífuna. También, es importante señalar que existe una gran riqueza organizativa en cada una de las comunidades, pues cada comunidad tiene un Patronato Comunitario, amén de que organizaciones grandes como OFRANEH y ODECO tienen presencia en la mayoría de los poblados. Esta organización les ha revelado ante la opinión pública nacional e internacional, de la cual obtienen gran parte de su financiamiento, así como por parte del Estado, frente al cual han entablado una serie de demandas en aras de solicitar inversiones sociales y el reconocimiento de sus plenos derechos.

3) LAS INVESTIGACIONES RECIENTES DE LA “INTELLIGENTSIA GARÍFUNA”. LA REAFIRMACIÓN DE LAS “CONTRANARRATIVAS GARÍFUNAS”.

Después de haber expuesto en el apartado número 2 los antecedentes históricos que hicieron emerger la plataforma de lucha étnica de las organizaciones garífunas, es menester describir en el presente apartado las aportaciones teóricas y las “contranarrativas” que está produciendo la “*intelligentsia*” garífuna a los estudios académicos estadounidenses, europeos, y desde luego, a los contenidos de los discursos de los intelectuales hondureños no garífunas.

En este sentido, es oportuno agregar que gran parte de esos intelectuales garífunas que están “reescribiendo” su historia y su realidad étnica, se han formado políticamente al interior de las organizaciones, pero también, es cierto que varios de

ellos también son profesionales universitarios, artistas, docentes o creadores que no han activado en las organizaciones, pero ante el avance y apogeo de la lucha étnica, han pasado a elaborar su producción intelectual en aras de la defensa de su pueblo. De esta manera, a continuación pasaremos a exponer los estudios de lo que hemos dado en llamar “*intelligentsia*” garífuna, haciendo hincapié en las posiciones que debaten a las teorías académicas de los intelectuales extranjeros y a la escrita por los mestizos hondureños.

En este aspecto, con relación a las posturas de los “intelectuales garífunas”, es importante comentar que con sus estudios y publicaciones, han contribuido de alguna manera a la “reformulación” de la “nación homogénea”, ya que sus obras evidentemente están tomando posiciones más próximas a los elementos configurativos de la corriente de la “nación pluriétnica”.

En efecto, retomando los comentarios sobre el proceso de construcción de la “nación homogénea” por parte de las élites políticas y económicas hondureñas impulsado desde el siglo XIX, vimos que los organismos oficiales del Estado-nación hondureño procuraron “imaginar” y crear la “nación homogénea”, para lo cual se valieron de una “*intelligentsia*” oficial o semioficial (Valle, Rosa, Turcios y Ochoa Alcántara entre otros) y que inventó historias nacionales, símbolos, mitos y tradiciones, y sobre todo, héroes “blancos” y “mestizos” (con la salvedad del héroe indígena Lempira) como representaciones y mitos fundadores que crearon la ficción de una historia compartida que homogeneizaba al pueblo ante el Estado. Empero, en años recientes, también ha surgido una “*intelligentsia*” indígena y negra que está reformulando esos discursos y está produciendo por lo tanto una “contranarrativa” que posibilita la reconstrucción de las identidades étnicas de los indígenas y negros y que han sido factores de movilización de las comunidades étnicas.

Fundamentalmente, uno de los papeles más destacados de esta “*intelligentsia* garífuna” ha sido la “reconstrucción” de su propia “historia”, tendiendo a asumir un discurso más bien reivindicativo y que trata de valorar en su justa dimensión, la participación de los garífunas en los procesos históricos del país, demostrando que

el pueblo garífuna, “invisibilizado” en las historias y tradiciones oficiales, sí ha tenido un papel activo y trascendental en los hechos sociales e históricos hondureños.

En efecto, como afirma el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, los movimientos indígenas y negros latinoamericanos, a través de sus intelectuales, deducen que la “descolonización de la historia” es un imperativo político prioritario. La historia ha sido escrita y enseñada por el invasor o sus “descendientes” criollos o mestizos, es decir, es “su historia”; en consecuencia, es “falsa” según las “*intelligentsias* étnicas”. Conciben que no sólo son falsos los hechos, sino también la perspectiva, el punto de vista, o sea, el “por qué” de la historia. De este modo, los movimientos étnicos arguyen que hay “otra historia”: la “historia de los indios y negros”. Dicha historia es al revés, como el movimiento de la rueda de la fortuna en que se invierten las posiciones. Los héroes de aquélla son los villanos de ésta; sus méritos, son su oprobio; sus mayores logros el punto más alto de su ignominia¹⁰⁵¹.

De esta manera, la “recuperación de la historia” indígena y negra, es un instrumento indispensable en el quehacer político de las luchas sociales. Si la “historia oficial”, la del amo, ha sido útil para justificar la dominación, la “otra historia” debe serlo para alcanzar la liberación. De antemano, en consecuencia, no se valora en este caso la objetividad absoluta, ni se aprecia la limpieza académica de las versiones oficiales. Por remota que sea, debe ser una historia para hoy, útil, militante por la causa indígena y negra. El mito vale tanto como el documento, la inferencia o la tradición oral. Los parámetros de la historiografía oficial son inválidos: al negar tajantemente la historia del dominante; se rechaza también su manera de estudiarla y se abre la puerta a los historiadores excluidos, marginales y heterodoxos. El valor de sus obras, a fin de cuentas, se mide en primerísimo lugar por lo que aportan para reivindicar el pasado indígena y negro y denunciar la opresión y las “mentiras coloniales”.

¹⁰⁵¹ Bonfil Batalla, Guillermo, “Aculturación e Indigenismo: La respuesta india”, En: Alcina Franch, José (Compilador), *Indianismo e Indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad, 1ª edición, 1990, Págs. 189-210.

Los líderes políticos y los intelectuales indígenas y negros, juzgan que la historia que ha enseñado el amo está impregnada de eurocentrismo. El paradigma es la historia de Occidente, postulada como historia universal. Su visión del mundo indio/ negro pasado, presente y futuro, es siempre desde afuera, a partir de Occidente; es la historia de “los otros”, nunca se discierne como “nuestra historia”. Por esa razón, el conocimiento de la “historia verdadera”, la propia, es un requisito esencial y un arma formidable para la movilización política de los indígenas y negros. Gracias a ella, las etnias se descubrirán a sí mismas, aprenderán a ubicarse y encontrarán su camino. Por eso, rehacer la historia se plantea como una tarea política imprescindible. Todos los problemas importantes encuentran solución mediante el conocimiento de la historia¹⁰⁵².

Siguiendo el modelo de Luis Carlos Castillo utilizado en su investigación sobre los negros e indios de Colombia¹⁰⁵³, podemos proponer que han surgido dos tipos de intelectuales garífunas: **a)** un grupo que puede ser calificado como **“intelectuales académicos”**, quienes desde centros de investigación universitarios, instituciones privadas o mediante sus propios medios, realizan estudios con el instrumental de las ciencias sociales, presentando resultados de investigación que representan, en su mayor parte, “contradiscursos” frente a la producción intelectual elaborada por los académicos estadounidenses y ante la tradición historiográfica oficial; y **b)** un grupo que puede ser clasificado como de **“intelectuales étnicos”**, más cercanos al tipo de “intelectual orgánico”. Son profesionales o intelectuales garífunas pertenecientes a las organizaciones sociales de su etnia que desde una posición de liderazgo elaboran nuevas “narrativas” que se centran en la búsqueda de las raíces culturales e históricas para cuestionar el modelo de “nación homogénea”.

A) Las “contranarrativas” garífunas de los intelectuales académicos.

¹⁰⁵² Ibíd., Pág. 195.

¹⁰⁵³ Véase: Castillo, Luis Carlos, *Reestructuración del Estado-nación en Colombia: negros e indios y la identidad reimaginada*, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Doctorado en Estudios Iberoamericanos (Investigación final), 2001, Págs. 140-142.

Entre los “**intelectuales académicos**” uno de los más polémicos es **Armando Crisanto Meléndez Auyújuru Savaranga**¹⁰⁵⁴, más conocido en el ambiente cultural hondureño como “Crisanto”. Actualmente, es Director del “Ballet Garífuna Nacional”, dependiente del Ministerio de Cultura, Artes y Deportes, cargo que desempeña desde la década del 70. Su obra está repartida en varios folletos y manuales patrocinados por el Ministerio de Cultura, sin embargo, su creación más importante quizás sea el libro titulado “*El enojo de las sonajas*”¹⁰⁵⁵, publicado con ocasión del bicentenario de la llegada de los garífunas a Honduras en 1997.

En la presentación de dicha obra, Crisanto confiesa que el fruto de la misma se debió a una “autorreflexión” en torno al tema de la “identidad”, tanto la personal como la referida a la colectividad de su grupo étnico, ya que según él, la dominante sociedad mestiza inconscientemente había “negado” o desconocido la identidad garífuna dentro de las representaciones nacionales. Así lo deja entrever con sus primeras palabras:

El presente libro es el producto de mis experiencias desde 1968, hasta la fecha. Después de un sueño. A la mañana siguiente me pregunté: ¿Quién soy, de dónde vengo y para dónde voy?... **porque en la escuela nunca me dieron las armas de identidad sino que una orientación de sumisión.** A partir de ese momento se me vino la idea central de explorarme y buscarme

¹⁰⁵⁴ El profesor **Armando Crisanto Meléndez** nació en la aldea de San Juan, municipio de Tela en el departamento de Atlántida en 1949. Sus estudios primarios los realizó en la escuela “Vicente Cáceres” de Tela entre 1957 y 1963 y su educación secundaria la cursó en Tegucigalpa en el Instituto “Alfonso Guillén Zelaya” entre 1979 y 1986, obteniendo el título de Bachiller en Ciencias y Letras. En el periodo 1989-1990, cursó estudios de folklore, coreología e investigación de campo en el “Instituto Interamericano de Estudios Etnomusicológicos y Folklorología” (INIDEF) de Caracas, Venezuela.

Como Director del “Ballet Garífuna Nacional”, realizó amplias investigaciones de campo en 36 comunidades garífunas de la Costa Norte de Honduras entre 1976 y 1979, amparado en un proyecto financiado por el Ministerio de Cultura en el que también participaron el musicólogo Jesús Muñoz Tábor y el antropólogo Rony Velásquez. Ha activado intensamente en organizaciones negras hondureñas e internacionales; para el caso, fue presidente de la “Organización Afro Hondureña” (OAH) entre 1970 y 1976 y representante por Honduras en el “Congreso de la Negritud de las Américas”, celebrado en Cali, Colombia en 1978, en donde tuvo contactos con el intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, autor de la novela “*Changó el gran putas*”. Asimismo, ha sido conferencista sobre el tema de la cultura garífuna en varios países como Estados Unidos, Panamá, Colombia, Brasil, Alemania, Italia, Jamaica y otros más.

¹⁰⁵⁵ Cfr. Meléndez Auyujuru Savaranga, Armando Crisanto, *Adeija sí sira geremum aguburigu garínagu. El enojo de las sonajas: palabras de ancestro...* Op. cit., 91 Págs.

a mí mismo. Con una fuerza limpia me orienté en buscar mis propias raíces para preguntarles quién soy...¹⁰⁵⁶.

De entrada, Crisanto manifiesta la evidente “invisibilidad” a la que estuvo sometida su etnia en el imaginario nacional, de tal forma que como una acción de “autorreconocimiento”, decidió estudiar su propia cultura para saber quién era y así poder redimir de esa manera a su propio “yo” y por extensión a su propio pueblo ante la dominante sociedad mestiza.

Por otra parte, referente al contenido de la obra, hay que apuntar que el autor se esmera en reseñar los acaecimientos históricos de su pueblo, así como los principales aspectos de la cultura garífuna, entre ellos la música, danza, tradición oral y la religión. No obstante, un argumento central del libro es fundamentar que dicha obra se escribe con el propósito de resaltar su diferencia frente a otras “narrativas occidentales”, puesto que algunos de esos textos han favorecido la irrupción de imágenes negativas de los negros. Así lo insinúa cuando afirma que: “[...] *Los historiadores y románticos americanos son los mismos, quienes justifican en diferentes puntos de vista una historia [del pueblo negro] de bárbaros y salvajes. Los análisis que se remontan hasta nuestros días, han forjado un esquema que ha hecho posible el desarrollo de la imagen del hombre negro como salvaje*”¹⁰⁵⁷.

Y más abajo justifica que frente a esas interpretaciones, los negros garífunas deben rastrear su propio pasado para tener un conocimiento más objetivo y cercano de su propia historia:

En la búsqueda de nuestra identidad histórica, en el camino nos preguntamos qué es y cómo es nuestra historia, como parte integral del mundo. Sabemos que tenemos que hacer nuestros métodos para encontrar nuestro pasado, para interpretar nuestra historia y este tiene un espacio en

¹⁰⁵⁶ *Ibíd.*, Ver la Presentación. Las negritas son nuestras.

¹⁰⁵⁷ *Ibíd.*, Pág. 26.

África como punto de partida, y en nuestros países, donde nacimos y crecimos¹⁰⁵⁸.

De acuerdo con Crisanto, el punto de partida para comprender la historia y cultura garífuna es la “religión”, pues sostiene que en ella está la base de la identidad, lo cual es un imperativo dado el alto grado de exclusión social que -según él- sufren los garífunas en el país. Sobre este aspecto menciona que en doscientos años de permanencia histórica en Honduras, los garífunas tienen serios problemas económicos y sociales ya que “[...] *los gobiernos de turno nunca tomaron en cuenta a los garífunas en sus planes*”¹⁰⁵⁹, empero, pese a ello, los garífunas han dejado huellas imborrables en el desarrollo de la nación tales como: en el deporte, arte, agricultura, defensa territorial, enriquecimiento lingüístico, etc.

En resumen, Crisanto refiere en su obra varios aspectos relacionados con la evolución de la “nación homogénea” a la “nación pluriétnica”; en efecto, reconoce por un lado que en su infancia, los niños garífunas recibían una educación basada en el modelo educativo de los “mestizos”, pues no se permitía a los infantes que hablaran la lengua garífuna y la instrucción que se impartía era en castellano; además, la historia inculcada era naturalmente la versión oficial de la “nación mestiza”. Por otro lado, admite que para reforzar su identidad, los garífunas deben interpretar su propio pasado, buscando las bases de su cultura en la religión y las tradiciones y costumbres ancestrales. Finalmente, advierte que el Estado-nación hondureño “*nunca tomó en cuenta a los garífunas*” en el proceso de imaginación de la nación, pero en vista que los garífunas han hecho significativos aportes a la cultura nacional, el Estado debe reconocer los derechos de su etnia.

Por otra parte, también ha sido influyente la obra del profesor **Santos Centeno García**¹⁰⁶⁰, quien ha estudiado el fenómeno de la historia del movimiento negro hondureño¹⁰⁶¹, así como la etnohistoria de los garífunas¹⁰⁶².

¹⁰⁵⁸ *Ibíd.*, Pág. 27.

¹⁰⁵⁹ *Ibíd.*, Pág. 38.

¹⁰⁶⁰ **Santos Centeno García** nació en Trujillo, Colón, en 1933, exactamente el año en que inició la larga dictadura del general Tiburcio Carías Andino. Desde muy joven, se trasladó a La Ceiba, epicentro de las compañías bananeras en el país, donde trabajó en la docencia en diferentes institutos de segunda enseñanza. En

El libro sobre la historia del movimiento negro hondureño es sumamente interesante, ya que es la primera obra en su género. De hecho, el autor mismo tiene consciencia de ello al exponer en el prefacio que: “ *El contenido de este libro estoy plenamente seguro que llamará la atención de muchos lectores [ya que...] Se ha argumentado por mucho tiempo que no existe un documento histórico de la historia negra de Honduras y del resto de Centro América escrito por negros*”¹⁰⁶³.

Santos Centeno, que en ambas obras demuestra una influencia teórica del marxismo, justifica en su trabajo que “reescribe” la historia de su pueblo con la intención de dar a conocer los mecanismos mediante los cuales el Estado-nación hondureño ha instrumentalizado la “sujeción” cultural de los garífunas, así como su incorporación a la “nación homogénea”. Así lo deja ver cuando anota que:

He pensado reiteradamente en la situación de la población negra en Honduras, en el sentido que han sido marginados de los beneficios y el reconocimiento adecuados que como ciudadanos del país merecen. **A los negros hondureños nunca se les han reconocido las contribuciones hechas para el desarrollo material, espiritual y moral de la nación hondureña.** La marginalización es tal que ni siquiera en los eventos cívicos, culturales y deportivos de relevancia nacional, donde los negros han sido los mayores aportadores para dejar bien sentado el prestigio del país, nunca son mostrados como triunfadores. Son otros los que figuran en la feliz

los últimos años, se ha desempeñado como catedrático de letras y ciencias sociales en el campus de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH) en dicha ciudad, nos referimos al Centro Universitario del Litoral Atlántico (CURLA), un centro especializado en la formación de profesionales universitarios en el área agronómica. Ahí, recibió apoyo logístico para empezar sus investigaciones históricas sobre el pueblo garífuna.

¹⁰⁶¹ Ver: Centeno García, Santos, *Historia del movimiento negro hondureño...* Op. cit., 155 Págs.

¹⁰⁶² En este caso, una sola obra publicada en dos tomos diferentes. Cfr. Centeno García, Santos, *Historia del pueblo negro caribe y su llegada a Hibueras el 12 de abril de 1797*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Antropológica N° 1, Tomo I, 1996 y Centeno García, Santos, *Historia del pueblo negro caribe y su llegada a Hibueras el 12 de abril de 1797*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Antropológica N° 2, Tomo II, 2000?.

¹⁰⁶³ Centeno García, Santos, *Historia del movimiento negro...* Op. cit., Pág. 31.

historia del evento; el negro de grandes cualidades y virtudes es dejado deliberadamente en el anonimato¹⁰⁶⁴.

Y más adelante añade que:

Sólo en la medida en que los negros tomen conciencia real de su sufrimiento en el sistema de capitalismo-dependiente, podrán romper las cadenas que los atan, para acabar con la humillación a que han sido sometidos secularmente¹⁰⁶⁵.

Respecto al contenido de la obra, el escritor exhibe primeramente un marco histórico en el que destaca -contrario a las versiones de la “historia oficial”, que han tratado de “ocultar” o “invisibilizar” la presencia negra en los acontecimientos históricos de Honduras-, que los negros han tenido una intervención desde los momentos iniciales del descubrimiento y conquista por parte de los españoles. Así, señala que esa omisión de la presencia negra que se advierte en los libros de historia se debe al silenciamiento que han hecho muchos historiadores, como también debido a que los negros esclavos introducidos en la colonia se “diluyeron” al mezclarse con blancos, indígenas y castas, lo cual dio origen a lo que él llama “los negros perdidos de Honduras”.

No obstante, naturalmente, la parte más importante de la obra es la explicación del origen y evolución del movimiento negro hondureño. En este punto, el autor se centra fundamentalmente en la experiencia organizativa de la ciudad de La Ceiba, tal vez la ciudad con mayor población negra del país. Centeno García subraya que la organización de los negros no está limitada a los movimientos creados en las dos décadas recientes, sino que es un proceso mucho más remoto, que tiene sus antecedentes desde principios de siglo XX. Añade que en vista que la cultura garífuna, al poseer una tradición de “ayuda mutua” en las comunidades, contó desde tiempos inmemoriales con organizaciones que al paso del tiempo fueron conocidas como “Patronatos” (una influencia de la tradición hispanoamericana). Luego, con la

¹⁰⁶⁴ Ibíd., Pág. 32.

¹⁰⁶⁵ Ibíd., Pág. 33.

llegada de las compañías bananeras y el arribo de hondureños mestizos del interior, así como de negros ingleses y de inmigrantes asiáticos y europeos a la región, el racismo irrumpió fuertemente, provocando la discriminación hacia la población garífuna en su propio país. Debido a esos acontecimientos, surgieron a mitad del siglo XX las primeras organizaciones garífunas de gran envergadura, la “Sociedad Renovación”, auspiciada por Mariano García y Tana Mejía, cuyos objetivos eran el mejoramiento de las condiciones de vida de la comunidad garífuna de La Ceiba, y la “Sociedad Cultural Abraham Lincoln”, promovida por Juan Carlos Colón y el autor que estamos comentando, don Santos Centeno García¹⁰⁶⁶.

También, el autor destaca que a partir de estas experiencias preliminares, muchos profesionales y obreros garífunas fueron activando y participando en varias organizaciones sindicales del incipiente movimiento obrero hondureño -que durante el año de 1954 había llevado a cabo la Gran Huelga Nacional, motor de las reformas y transformaciones políticas de los años 50 y 60 como la promulgación del Código del Trabajo, la instauración de la Seguridad Social y la Reforma Agraria entre otras-, como el caso de don Moisés Moreira, que era militante del Partido Comunista Hondureño (PCH) y miembro del “Sindicato de Trabajadores de la *Standard Fruit Company*” (SUTRASFRUCO), así como el mismo Santos Centeno, militante también del PCH y de la “Unión de Trabajadores Desocupados” (UTD), que aglutinaba a zapateros, sastres, albañiles, carpinteros, ebanistas, constructores, panaderos y obreros despedidos de las compañías bananeras.

En fin, el autor reconoce que la participación de los negros en la historia del país ha sido significativa, ya que desde el periodo colonial, han estado presentes primero con las rebeliones de los cimarrones y luego, con la acción de las organizaciones surgidas en el siglo XX, por eso, resume que es “ *muy importante que los negros de Honduras conozcan su historia y su papel en la historia global de la nación*”¹⁰⁶⁷.

¹⁰⁶⁶ Ibíd., Págs. 81-101.

¹⁰⁶⁷ Ibíd., Pág. 41.

Otro investigador reconocido es **Víctor Virgilio López García**¹⁰⁶⁸, autor de dos textos comprometidos: “*Lamumehan Garífuna (Clamor Garífuna)*” y “*La Bahía del Puerto del Sol y la masacre de los Garífunas de San Juan*”¹⁰⁶⁹.

El primer libro es una monografía completa que abarca los aspectos generales de la cultura garífuna; por ejemplo, describe al principio los orígenes históricos del pueblo garífuna y a continuación repasa la naturaleza de la organización social de la etnia; el último capítulo, es una descripción minuciosa de las manifestaciones culturales, como ser la religión, alimentación, bebidas, vestuario, artesanías, costumbres, supersticiones y creencias, los bailes y cantos, la literatura oral, la medicina y el tipo de vivienda garífuna entre otros elementos.

La segunda obra, trata específicamente de un acontecimiento histórico desgraciadamente infausto para los garífunas: el desalmado crimen perpetrado por las tropas del general Tiburcio Carías en contra de un grupo de pescadores de la aldea de San Juan, en las cercanías de la ciudad de Tela en el año de 1937.

El autor, basándose en testimonios orales y en investigación archivística y bibliográfica, señala que la sangrienta masacre -silenciada en la historiografía nacional-, se debió a que los aldeanos garífunas, partidarios en su mayoría del opositor Partido Liberal, dieron cobijo al General Justo Umaña, quien desde México había introducido armas y hombres para organizar una insurrección contra el gobierno del Partido Nacional encabezado por Carías¹⁰⁷⁰.

López García, evidentemente hace una “reinterpretación” de un evento histórico constatable por otras fuentes¹⁰⁷¹, y asume una posición comprometida y parcializada, en donde critica acremente no solo al gobierno del General Carías, sino

¹⁰⁶⁸ **Víctor Virgilio López** nació en Trujillo, Colón. Es Maestro de Educación Primaria y ha basado sus estudios en una amplia labor de investigación bibliográfica y trabajo de campo realizado en Honduras, Guatemala y Belice.

¹⁰⁶⁹ López García, Víctor Virgilio, *Lamumehan Garífuna (Clamor Garífuna)*... Op. cit., 148 Págs. y López García, Víctor Virgilio, *La Bahía del Puerto del Sol y la masacre de los Garífunas de San Juan*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 1994.

¹⁰⁷⁰ López García, Víctor Virgilio, *La Bahía del Puerto del Sol y la masacre de los Garífunas*... Op. cit., Pág. 51.

¹⁰⁷¹ El acaecimiento es registrado por otros autores, por ejemplo, consúltese: D’Ans, André Marcel, *Honduras. Difícil emergencia de una nación*... Op. cit., Pág. 154.

al oficial responsable del pelotón que asesinó a mansalva a los pescadores garífunas (López no proporciona una cifra exacta y solamente dice que fue cerca de una decena de hombres), llamado Tomás Martínez, a quien define como un hombre:

[...] nacido en un hogar donde se hablaba de armas y violencia de parte de su padre, éste no vaciló en seguir la misma carrera y convertirse desde temprana edad en un asesino y verdugo de hombres humildes... que a los 35 años de edad cometiera una de las masacres más abominables y jamás conocida en Honduras, cual fue la matanza de más de una decena de Garífunas en la aldea de San Juan, Tela...¹⁰⁷²

En suma, López García rescató con este libro uno de los episodios más trágicos sufridos por los garífunas en Honduras con el propósito de que su pueblo fuera tomando conciencia de algunas de las atrocidades que se han cometido en contra de ellos; definitivamente, no se puede negar la valiosa aportación sobre la fatídica matanza de San Juan, pero en muchos pasajes de la obra se deja entrever las simpatías liberales del autor. Infortunadamente, esta fue una tendencia marcada en los historiadores mestizos hondureños en su producción intelectual, los cuales dependiendo de sus inclinaciones ideológicas, escribieron una historia que vilipendiaba a los opositores políticos, es decir, eran historiadores liberales contra nacionalistas y viceversa.

Del mismo modo, es indispensable referir la valiosísima obra de **Salvador Suazo**, a juicio de Francesca Gargallo el intelectual garífuna “*más ideologizado*”¹⁰⁷³. Suazo es sin duda alguna el historiador garífuna más prolífico, pues su producción literaria alcanza en la actualidad cerca de una decena de libros que abarcan temas como etnohistoria, lingüística, religión y sociología garífuna, siendo tal vez los más importantes “*Lúgarate Garífuna Yurumaina*”, “*De Saitn Vincent a Roatán*” y desde luego su gramática “*Conversemos en garífuna*”¹⁰⁷⁴.

¹⁰⁷² Ibíd., Pág. 66.

¹⁰⁷³ Gargallo, Francesca, *Garífuna, Garínagu, Caribe...* Op. cit., Pág. 66.

¹⁰⁷⁴ Suazo, Salvador, *Lúgarate Garífuna Yurumaina. La etnohistoria garífuna en San Vicente: 1635-1797*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 1986; Suazo, Salvador, *De Saint Vincent a Roatán. Un resumen etnohistórico garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC)-SAMENWERKING-

Los dos primeros libros son un recuento histórico de la presencia garífuna en San Vicente y los sucesos que animaron la llegada a Honduras. Es oportuno señalar que en ambos escritos, el autor narra la historia del enfrentamiento con los ingleses de forma “heroica”, al estilo de las elaboraciones históricas que escribieron los historiadores mestizos decimonónicos en sus relatos sobre las gestas de la Independencia centroamericana, que mitificó a héroes como Francisco Morazán, al grado de retratarlos como prohombres colosales e invencibles.

Así lo deja percibir por ejemplo cuando relata el incidente de la muerte del líder y héroe Satuyé, advirtiéndole que éste -en la guerra contra los ingleses-, tenía un arrojo extraordinario pues poseía un “*amuleto de invencibilidad*”¹⁰⁷⁵.

En sus escritos, Suazo notoriamente hace alusión al carácter libertario de los garífunas, apuntando que ellos “[...] *constituyen el único grupo negro no esclavizado en el mundo, prueba de lo cual, aún conservan incólume su cultura, su lengua y sus tradiciones*”¹⁰⁷⁶.

También es importante la publicación de la gramática de lengua garífuna, en verdad una tentativa monumental para acercar el idioma garífuna a los miembros de su etnia que no saben hablarlo, así como a los mestizos y demás lectores interesados en aprender dicha lengua. Este enorme esfuerzo de Suazo sin duda contribuirá a la uniformidad del idioma, el cual ha recibido un gran impulso con la aplicación de la Educación Intercultural Bilingüe (español-garífuna) promovida por el Estado en las comunidades.

B) Las “contranarrativas” de los intelectuales étnicos.

VASTENAKTIE, 1997? y; Suazo, Salvador, *Conversemos en garífuna. Gramática y manual de conversación*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Lámpara, 3ª edición, 2002.

¹⁰⁷⁵ Suazo, Salvador, *Lúgarate Garífuna Yurumaina...* Op. cit., Pág. 12.

¹⁰⁷⁶ Suazo, Salvador, *De Saint Vincet a Roatán...* Op. cit., Pág. 10.

Con relación a los “**intelectuales étnicos**”, habíamos dicho que son profesionales o personas instruidas, que desde las organizaciones sociales negras buscan reivindicar la identidad garífuna y luchar por los derechos de su etnia.

Generalmente, proclaman sus posturas a través de proyectos de investigación patrocinados con fondos provistos por organismos de cooperación internacional, aunque también suelen hacerlo mediante revistas, la red de Internet, documentos, manifiestos, cartas públicas, publicaciones en los periódicos, etcétera.

Muchos son los hombres y mujeres garífunas hondureños que han destacado en los últimos tiempos en esta línea de reformulación de nuevos discursos étnicos, como por ejemplo **Céleo Álvarez Casildo, Gregoria Flores, Bertha Lacayo Arzú y Tulio Mariano González** entre otros más. Todos ellos dirigen organizaciones garífunas que han logrado obtener un protagonismo indiscutible en las pugnas sociales en el país, y en muchos de sus planteamientos, escritos y publicaciones, se repara el explícito contenido de sus propósitos. Para el caso, en un documento divulgado públicamente por ODECO, con motivo del 205 aniversario de la llegada de los garífunas al país, la organización dirigida por Céleo Álvarez, expresa textualmente que la “Misión” de la entidad es la siguiente.

Misión.- Somos una Organización No Gubernamental, sin fines de lucro, integrada por mujeres y hombres afrohondureños que **trabajamos por el empoderamiento y el desarrollo de capacidades de la población Afrohondureña**; también realizamos incidencia a su favor, con el fin de contribuir a su desarrollo integral, ya que **hemos sido una comunidad históricamente marginada, invisibilizada y excluida del proceso de desarrollo del país**.

Creemos firmemente en la igualdad de las razas, el respeto a la diversidad cultural y en la solidaridad entre los pueblos¹⁰⁷⁷.

¹⁰⁷⁷ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *205 años de la presencia garífuna en Honduras: 12 de abril, Día de la Etnia Negra de Honduras*, La Ceiba, ODECO, 12 de abril del 2002, Pág. 5. Las negritas son nuestras.

Como se aprecia, la organización reitera que la etnia garífuna ha estado “invisibilizada” en la evolución del proceso de construcción nacional, por eso, han decidido “luchar” para conquistar el “empoderamiento” y el “desarrollo de capacidades” de la población “Afrohondureña”. Evidentemente, este discurso de ODECO, -en el que sobresalen términos como “desarrollo”, “empoderamiento”, “diversidad”, etcétera- similar al que promueven los organismos internacionales cooperantes¹⁰⁷⁸, también es utilizado por las demás organizaciones con mayor o menor intensidad. Esto es así porque estos entes internacionales son quizás las principales fuentes de financiamiento de las organizaciones, y por tanto, están interesadas en inspirar las tendencias sociopolíticas estipuladas en sus propuestas de cooperación, que son entre otras el apoyo a los procesos de democratización, la descentralización, el reconocimiento de la diversidad cultural, la lucha medioambiental, la disminución de la pobreza y otras más. Sin embargo, más allá de las manifiestas influencias de los discursos promocionados por los organismos internacionales, lo cierto es que estas nuevas “narrativas” étnicas están posibilitando el resurgir de las identidades indígenas y negras, así como la toma de consciencia en la competencia frente a los ideales todavía existentes de la “nación homogénea”.

En síntesis, se puede concluir que tanto los “intelectuales académicos” como los “intelectuales étnicos”, se centran en la elaboración de “contranarrativas” que buscan develar el proceso histórico de su etnia para debatir las producciones intelectuales forjadas por los académicos extranjeros, así como denunciar la situación de marginamiento e invisibilidad a que los ha sometido el Estado-nación hondureño. En varios textos, se exalta reiteradamente la sempiterna actitud libertaria de los garífunas desde su estancia en San Vicente con el esfuerzo de elevar la conciencia política en la población; asimismo, se incita a la permanente movilización social en la defensa de los derechos étnicos, especialmente los referidos a la lucha por la tierra,

¹⁰⁷⁸ Daniel Mato denomina a estas entidades “actores globales”. Sostiene que estos actores globales actúan por medio de redes transnacionales, y cubren desde instituciones como el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID), así como fundaciones privadas y organizaciones no gubernamentales internacionales basadas en Estados Unidos y Europa Occidental, que promueven sus propias “representaciones sociales”; las orientaciones de acción asociadas a ellas las realizan contando con recursos económicos y de otros tipos que las colocan en posiciones de mayor fortaleza que los “actores locales” con los cuales actúan bilateralmente en dichas redes. Ver: Mato, Daniel, *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales...* Op. cit., Pág. 128.

la participación política y la toma de decisiones en los problemas nacionales que afecten directamente a la sociedad garífuna. Se puede agregar que la reproducción de estas “contranarrativas” garífunas, tiene una profunda incidencia en el desmantelamiento de los ideales de la vieja visión de la “nación homogénea”, pues sus trasfondos teóricos e ideológicos están claramente situados en las líneas de actuación de la “nación pluriétnica”, por tanto, están representando un desafío al Estado-nación hondureño.

CAPÍTULO V

LA IDEA DE NACIÓN EN LOS NEGROS GARÍFUNAS DE CRISTALES, TRUJILLO: LA TRANSICIÓN DE LA “NACIÓN HOMOGÉNEA” AL RECONOCIMIENTO DE UNA “NACIÓN PLURIÉTNICA”.

1) ORGANIZACIÓN ÉTNICA, “REINTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA” Y LA IDEA DE NACIÓN EN LOS NEGROS GARÍFUNAS DE HONDURAS.

Como se recordará, el presente estudio sobre la idea de nación en los negros garífunas hondureños y la transformación del modelo de “nación homogénea” a la aceptación de una “nación pluriétnica” y multicultural por parte del Estado de Honduras también se enmarca en una investigación del tipo “Estudio de caso” que combinó diferentes técnicas de investigación cualitativa y cuantitativa. Con respecto a ésta última, se realizó un cuantioso trabajo de campo por medio de la aplicación de

una encuesta, así como de la observación, entrevistas y la recolección de otros datos en la comunidad.

En este sentido, el presente capítulo mostrará en términos generales los resultados de la encuesta, los cuales se complementarán con comentarios y análisis de otras fuentes bibliográficas, documentales, así como de informantes clave, es decir, se proveerá una síntesis de la situación actual de la comunidad y sus percepciones sobre la “nación hondureña”, pero a la vez, se recurrirá a un examen diacrónico de las circunstancias históricas de las cuales se ha surtido la idea de nación en los garífunas.

En primer lugar, se expondrán algunos datos relativos a la población encuestada, y luego, se reseñarán los pormenores alusivos al tema en cuestión. Se mostrará la idea de nación que tienen en la actualidad y las diferentes modalidades de lucha social que han entablado ante el Estado-nación para que se reconozca una “nación pluriétnica”; se resaltarán las relaciones que han mantenido con los mestizos y sobre todo, se puntualizará el tema del reforzamiento de la identidad étnica que se ha gestado en las últimas décadas y por consiguiente las transformaciones étnicas que se están dando al interior de la etnia en virtud del reconocimiento de su cultura y la reciente emersión de su “visibilidad” ante el resto de la sociedad hondureña.

Es importante destacar que se hará referencia a la percepción que tienen sobre la atención que les ha proporcionado el Estado-nación en comparación a la que se ha prodigado a los mestizos. Esto es sumamente esencial, pues ya se ha mostrado en capítulos anteriores que la construcción de la nación en Honduras ha sido un proceso conducido e “imaginado” desde el mundo y la cosmovisión de los mestizos, es decir, el modelo de “nación homogénea” a fin de cuentas representa los anhelos e ideales históricos de la mayoritaria y dominante sociedad mestiza centrada en el interior del país.

A) La pertenencia a la comunidad y la estructura familiar.

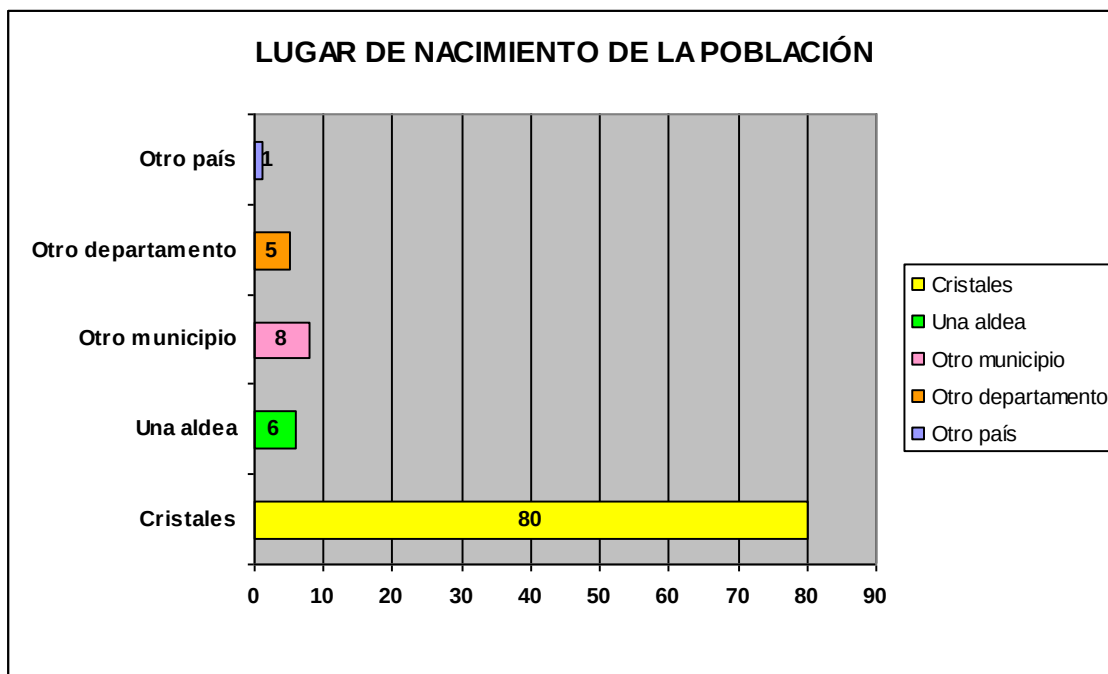
La estructura social de los negros garífunas responde a un proceso histórico en el que ellos han sabido responder a la penetración de los contactos culturales provenientes de otras sociedades, como los mestizos y últimamente a la influencia cultural de la sociedad estadounidense. La estructura familiar tradicionalmente ha sido “matrifocal”, es decir, centrada en la figura materna. La residencia de los garífunas es fundamentalmente “neolocal”, pero son comunes los casos de la “matrilocalidad”. La “patrilocalidad” es bien débil, puesto que la mujer debe tener su propia casa. Actualmente, existe una marcada dispersión geográfica del grupo parental, de tal manera que en Honduras se han constituido en un grupo con presencia en todo el ámbito nacional. Sus miembros no sólo viven en la zona rural de la costa norte del país, sino también en las principales ciudades del interior como San Pedro Sula, Tegucigalpa, Choluteca, Juticalpa, Santa Rosa de Copán y otras. En este apartado, se hará una descripción de las relaciones sociales de los garífunas.

La organización socio-política de los garífunas se basa en la “**Comunidad**”, organización *sui generis* que tiene sus raíces en la tradición medieval española, y que ahora forma parte del modelo integral de esta etnia. La comunidad es la unidad territorial formada por varios cientos de personas, que representa los intereses comunes de sus habitantes. Es la entidad que une a las personas y proporciona metas comunes en su lucha por la supervivencia¹⁰⁷⁹. Hoy en día, el origen social de los garífunas ya no es eminentemente rural. En este sentido, hay que recordar que el litoral Atlántico de Honduras -junto con la capital Tegucigalpa- es la región más urbanizada del país, proceso en el que contribuyó enormemente la dinámica económica de las compañías bananeras afincadas en esa zona. Por esa razón, muchos de los poblados garífunas fueron absorbidos por ese proceso de urbanización a lo largo del siglo XX, principalmente aquellos pueblos y aldeas cercanos a las ciudades que concentraron las actividades productivas de las empresas bananeras como Puerto Cortés, San Pedro Sula, El Progreso, Tela, La Ceiba y Trujillo, alrededor de las cuales se asientan muchas comunidades garífunas. De esta forma, el lugar de nacimiento de muchos garífunas de Cristales hoy en día

¹⁰⁷⁹ Suazo, Salvador, *La sociedad Garífuna: un vistazo sobre el estilo de vida Garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), 1996, Pág. 11.

está repartido en derredor de esas zonas y también inclusive en otros departamentos, como se puede ver en la Gráfica 1:

Gráfica 1



Como se puede percibir, en la actualidad, el **80%** de las personas afirman haber nacido en la comunidad de estudio; el **8%** respondió haber nacido en otro municipio; el **6%** afirmó nacer en una aldea de Cristales; el **5%** contestó haber nacido en otro departamento que no era su residencia y apenas el **1%** expresó que nació en otro país. Estos datos son sumamente interesantes, puesto que queda evidenciado que una quinta parte de la población garífuna de Cristales ha nacido en otros poblados de la etnia, lo cual confirma por una parte que la crítica situación económica experimentada por las comunidades adyacentes, es decir las aldeas o municipios como Santa Fé, San Antonio, Guadalupe o los poblados más orientales de Santa Rosa de Aguán, Sangreleya o Limón está forzando a muchas personas a emigrar ya no solamente al exterior, sino inclusive a centros urbanos con más posibilidades como Trujillo, donde naturalmente existen más oportunidades de estudiar y trabajar. Asimismo, es palpable que con relación a los demás grupos étnicos del país, los garífunas presentan una marcada dispersión, tanto dentro como fuera de la nación.

Pese a lo anterior, los garífunas demuestran un arraigo muy fuerte por su lugar de origen, pues aunque el individuo emigre a otra ciudad o país, su calidad de “miembro” nunca se pierde.

La calidad de “miembro” en la comunidad se adquiere simplemente por el hecho de haber nacido en ella y otras veces por la localidad de sus progenitores. El cambio de residencia o ausencia prolongada no significa la pérdida de calidad de miembro, misma que cesa únicamente con la muerte. Un miembro puede ausentarse de la comunidad por el tiempo que considera necesario, pero al retornar, aún conserva sus propiedades. Es por ello que los dirigentes comunales procuran proteger los derechos de sus miembros hasta que llega el momento en que los dueños o los herederos la ceden, presten o distribuyan sus bienes entre los parientes¹⁰⁸⁰.

Esta situación la ratificó Ruy Coelho en su excelente estudio de los años 40, cuando señalaba que: “ *La calidad de miembro de la Comunidad de Río Negro y Cristales, hecho que se toma aquí como modelo, se gana simplemente por el hecho de haber nacido en uno de esos barrios o de haber sido residente en ellos por más de diez años*”¹⁰⁸¹.

De igual forma, cuando un hombre o una mujer se traslada a otra comunidad y se asienta en ella, pasa a formar parte de ese poblado merced al sistema de valores garífunas que guardan un fuerte arraigo a los principios de identidad étnica, el localismo y el parentesco.

El principio de “**identidad**” (*kátabu*), reconoce que todos los garífunas pertenecen a “una misma familia” o “etnia”. Ellos se saludan aunque no se conozcan y se protegen mutuamente ante extraños, por ello, cuando emigran a las ciudades o a otro municipio, las normas de cortesía y el sentido de hospitalidad moldean la conducta del grupo. El principio de “**localismo**” (*halíana bugía*) se basa en que cada miembro del grupo defiende su propia comunidad. El principio de **parentesco** (*ka bibiti*) se enmarca en que todos los garífunas son parientes de una u otra manera. Por todo

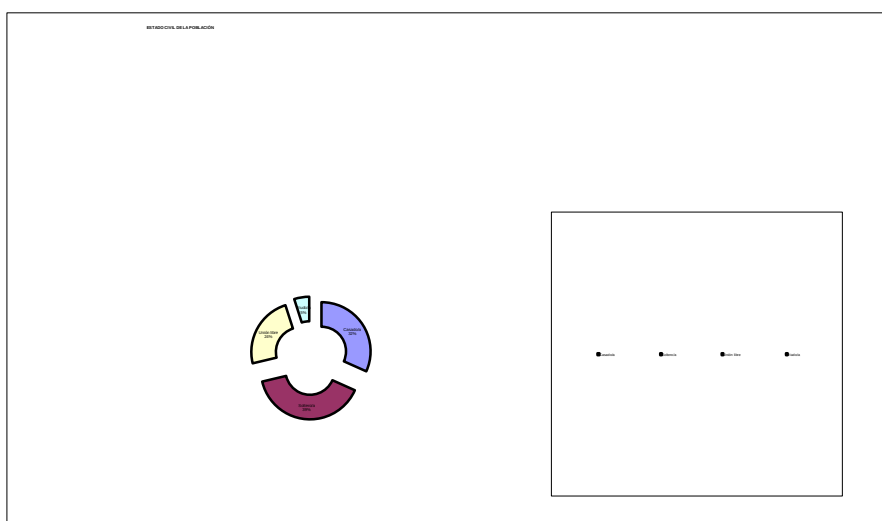
¹⁰⁸⁰ Ibíd., Pág. 12.

¹⁰⁸¹ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras...* Op. cit., Pág. 57.

esto, aunque los miembros de la etnia se radiquen en otros pueblos o aldeas, siempre serán considerados parte del grupo¹⁰⁸².

Con respecto al estado civil, la consulta indica que este es un aspecto que ha tenido pocas variaciones en cuanto a la estructura tradicional de las familias garífunas. En efecto, una cuarta parte, el **24%** de los consultados expresaron que tienen conformado un hogar en unión libre; el **32%** dicen estar casados; el **39%** contestaron estar solteros; y el **5%** dijeron estar viudos o divorciados, como se aprecia en la Gráfica 2:

Gráfica 2



¹⁰⁸² Ibíd., Págs. 16-17.

Como se ve, un cuarto de los encuestados dijeron que su familia es del tipo que ha sido el más frecuente en la historia garífuna, que es la **unión libre**. En este aspecto, la mayoría de los estudiosos de esta cultura coinciden en señalar que la estructura familiar de esta etnia ha permanecido de este modo desde tiempos inmemoriales. Ramón Rivas sostiene que “ [...] *la alta inestabilidad de las uniones es un hecho del cual los garífunas están muy conscientes. Por esta razón, el matrimonio legal, así como lo conciben las leyes de los ladinos, no es considerado funcional por los garífunas*”¹⁰⁸³.

El alto porcentaje de uniones libres entre los garífunas también responde a las forzosas ausencias del esposo en el hogar. Esta puede ser total, cuando él se va del poblado por un periodo de tiempo más o menos prolongado; cuando se va a trabajar a otra ciudad o al extranjero o temporalmente, cuando tiene de forma paralela otra familia con una amante.

Años atrás, muchas mujeres que quedaban solas en sus pueblos o aldeas se sentían abandonadas y buscaban nuevos compañeros al perder la comunicación con sus esposos. Igualmente, desde los años 70 y 80 del siglo pasado, se empezó a desarrollar un fenómeno nuevo cuando muchas mujeres garífunas emigraron a los Estados Unidos para trabajar, dejando a sus esposos en Honduras; éstos también decidieron buscar otra compañera cuando sus esposas decidieron quedarse a vivir en Norteamérica. Los garífunas tienen un sentido de independencia e individualismo -que a los ojos de los mestizos puede parecer muy insólito- lo cual les hace controlar fácilmente sus pasiones y deseos personales para mantener una unión marital.

Pese a la alta cantidad de uniones libres, el divorcio y la separación no son todavía muy frecuentes, pues las causas de las desuniones se deben a la ausencia forzada de cualquiera de los cónyuges. Generalmente, los motivos de la separación se dan también en casos de adulterio, que suele ser abundante, aunque de alguna manera

¹⁰⁸³ Rivas, Ramón, *Pueblos indígenas y Garífuna...* Op. cit., Pág. 271.

tolerado. Quizás esto se deba a que desde la permanencia en San Vicente y a su llegada a Honduras, los garífunas practicaron la poligamia, la cual fue reportada por varios estudiosos todavía durante los siglos XIX y XX.¹⁰⁸⁴ Otros causales de la disolución de los matrimonios pueden ser el alcoholismo, la incapacidad de cualquiera de los cónyuges para suministrar a la familia la manutención del hogar o la esterilidad.

Entre los garífunas, el establecimiento de un hogar es un fenómeno natural que no conlleva un cambio de *status* de las personas. El tener hijos, tampoco incide en la relación de la pareja con sus respectivos padres por ser un hecho natural que acrecienta la felicidad de la familia. Sin embargo, está prohibido el incesto, el matrimonio entre nietos, así como aquellas uniones que alteren la armonía de la familia consanguínea.

De este modo, la mayoría de los matrimonios garífunas se realizan entre personas que han estado viviendo juntas durante varios años. Aún en ausencia de obstáculos legales o religiosos, una relación “ilegítima” puede continuar indefinidamente sin matrimonio. Hay que insistir sin embargo que en la cultura garífuna no hay lugar para el concepto de “ilegitimidad”, tal como existe en el sistema legal Occidental, puesto que entre ellos no se hace distinción entre los niños nacidos de matrimonio legal o eclesiástico y aquellos nacidos fuera del matrimonio.

Nancie González, quizás la antropóloga que más detalladamente ha estudiado el tema de la estructura familiar garífuna, subraya que entre ésta etnia era muy frecuente aún en los años 60 del siglo XX que muchos hombres tuvieran varias mujeres a la vez; entre las mujeres que compartían un mismo marido, eran excesivamente celosas entre sí, sobre todo si eran jóvenes. Si dos de ellas se encontraban en la calle, se lanzaban insultos, y en ocasiones, sus amigos o

¹⁰⁸⁴ Véase para el caso: Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes...* Op. cit., Pág. 78; y Young, Thomas, *Narrative of a Residence on the Mosquito Shore During the Years 1839, 1840, 1841*, Londres, Smith Elder and Co., 1842, Pág. 123. Sobre la **poligamia**, éste último autor señalaba en 1839 que: “ [...] la poligamia está generalizada entre ellos; algunos tienen hasta tres o cuatro esposas, pero el marido está obligado a tener una casa y una plantación separada para cada una de ellas y si hace un regalo a una tiene que hacer otro del mismo valor a cada una de las demás y debe dividir su tiempo uniformemente entre ellas, una semana con una, la siguiente con la otra y así sucesivamente...”.

parientes las azuzaban para llegar a la pelea. Con ello, las mujeres eran arrestadas por alterar el orden público; mientras tanto, el hombre involucrado por lo común se escondía, pero no era sancionado; al contrario, de hecho su reputación más bien aumentaba como “macho” y pareja apetecida por las demás mujeres. En la actualidad, esta situación apenas ha disminuido, pero naturalmente ya no es tan visible como antaño¹⁰⁸⁵.

De todas formas, en términos ideales, se tiene como formas más deseables la “monogamia permanente”, la residencia neolocal y la familia nuclear, no obstante, éstos ideales rara vez se alcanzan. Como se ha visto en los resultados de la encuesta, el **32%** de los grupos familiares de Cristales se encuentra dentro de esta categoría de “casados”, pero aún dentro de estos hogares es frecuente que los varones tengan amantes o hijos “por fuera del matrimonio”, situación que también ha sido muy similar entre los mestizos centroamericanos.

Nancie González duda en llamar a esta circunstancia “poliginia”, pues las dos “esposas” o “mujeres” (que es el término más usado por ellos para referirse a las “amantes”) no se aceptan entre sí, y no se trata de una forma admitida como ideal por los miembros de la sociedad. Indica que puede ser una forma “modificada” de monogamia, en la cual el hombre admite usualmente su doble alianza y su conducta hacia ambas mujeres, lo que implica actividad sexual, cooperación económica y, en cierta medida, residencia común pese a que las “esposas” viven bajo diferente techo. El hombre también reconoce a los hijos de ambas mujeres de modo igual, por eso, la autora denomina a este tipo de hogares como “extrarresidenciales”.

En síntesis, en los garífunas hoy en día se dan los tipos de **“familia consanguínea”**, o sea aquella que incluye por lo general a la madre, hijos, y los parientes de ésta (sus padres, hermanos, primos, tíos u otros parientes), y en menor medida se da la forma conocida como la **“familia nuclear”**, compuesta por ambos padres y sus respectivos hijos y algunos otros parientes. Igualmente, es importante la autoridad de los ancianos y de los padrinos; a la vez, se estimula la armonía social

¹⁰⁸⁵ González, Nancie, *La estructura familiar del grupo familiar entre los caribes-negros...* Op. cit., Pág. 96.

y la cooperación como norma de convivencia en el entendido que todos los miembros de la etnia forman una “sola familia”, lo cual refuerza enormemente la identidad étnica del grupo.

B) La idea de nación en los negros garífunas hondureños.

El proceso de pertenencia de los garífunas a la nación hondureña se fue gestando a lo largo de los siglos XIX y XX, aún con los obstáculos y barreras sociales que les impusieron los mestizos. Con el tiempo, los garífunas fueron cooptados dentro de la nación hondureña, por medio de una serie de eventos y circunstancias particulares, como la expansión del aparato estatal a las áreas de influencia garífuna, la participación en la política vernácula del país, de la religión católica, la educación oficial, el ejército, el deporte, las migraciones mestizas a la región y el empleo de los garífunas en las compañías bananeras entre los más importantes. También, fue esencial el reconocimiento de algunos derechos en diferentes legislaciones referentes a la ciudadanía y a la tierra de los garífunas, todo lo cual, contribuyó a que la etnia fuera paulatinamente asumiendo su “nacionalidad” hondureña.

De acuerdo a los resultados de la encuesta, hoy en día, la enorme mayoría reconocen que los garífunas forman parte indiscutible de la nacionalidad hondureña, como se puede ver en el gráfico 3:

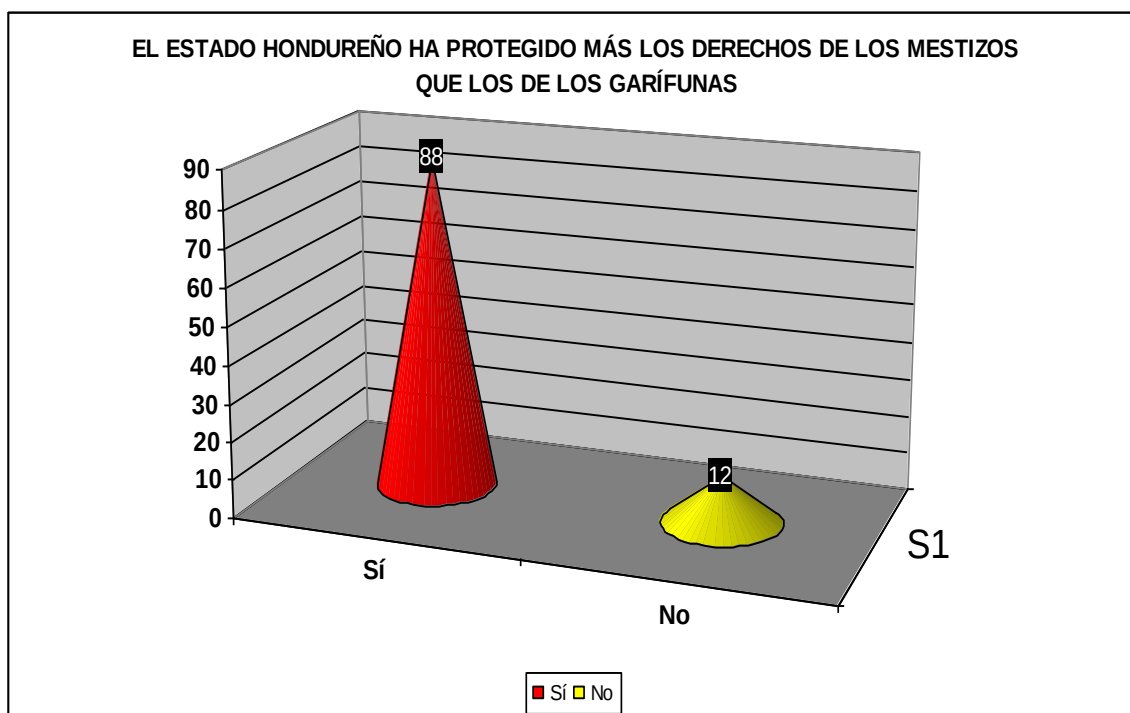
Gráfica 3



Es interesante ver que la amplia mayoría, el **83%** de los consultados, están definitivamente de acuerdo que los garífunas forman parte de la nacionalidad hondureña, mientras el **9%** aseguran que probablemente sí; tan solo, el **3%** se mostraron indecisos en aseverar que pertenecen a la nación; mientras sólo el **5%** arguyeron que los garífunas probablemente no pertenecen a la nación. Curiosamente, ninguno -es decir, el **0%**- piensa que los garífunas no forman parte de la nacionalidad hondureña.

Estos datos indiscutiblemente muestran que ellos se sienten “parte integrante de la nación”, o sea, se sienten tan “hondureños” como los mismos mestizos o los indígenas. Aunque hay que advertir que un pequeño grupo, el 5%, opinaron que no se consideran parte de la nación. Indudablemente, esa porción de gente muestra que al interior de la etnia, algunas personas mantienen resentimientos con respecto al Estado-nación por el sempiterno abandono al que han sido sometidos los garífunas, así como por la explotación y acoso que en algunos momentos ha sufrido la etnia por parte de los sectores dominantes mestizos. De hecho, la opinión de los garífunas, de forma generalizada, expresa que el Estado ha apoyado más los derechos de los mestizos que los del pueblo garífuna, tal como se puede ver en el gráfico 4:

Gráfica 4



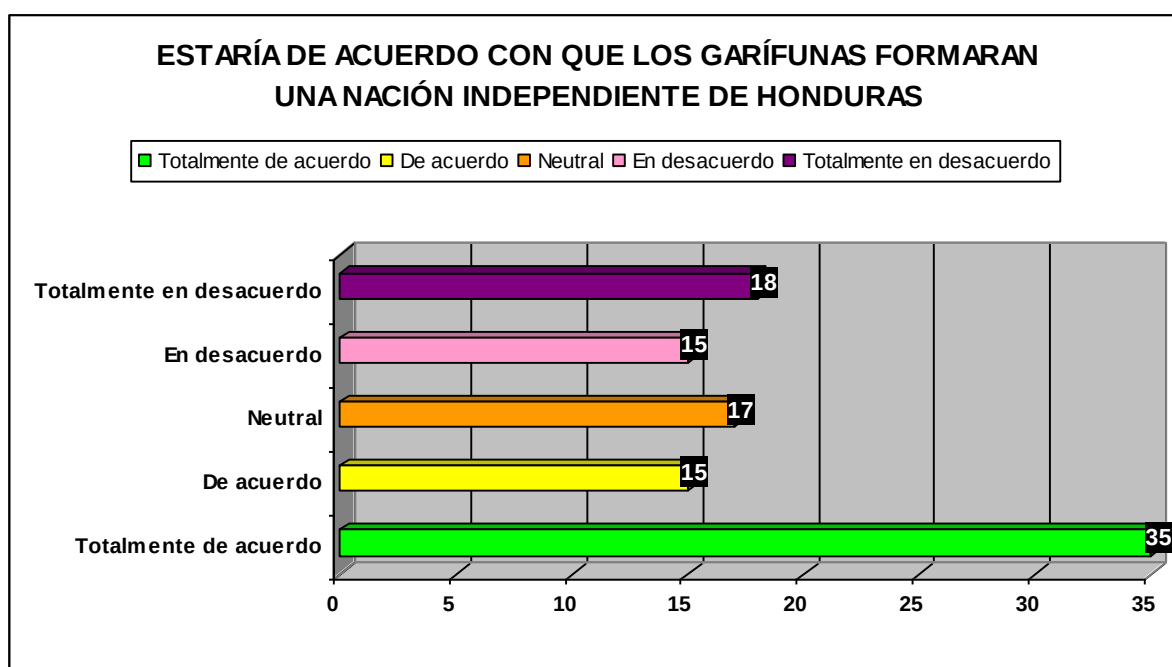
La enorme mayoría, el **88%** de los garífunas, convienen en señalar que históricamente, el Estado-nación hondureño ha apoyado más los derechos de los mestizos con respecto a los de los garífunas, en cambio, apenas el **12%** niegan tal aseveración.

Esto por lógica comprueba que ellos han sabido internalizar la larga etapa de discriminación jurídica a la que estuvieron sujetos durante gran parte de los siglos XIX y XX, situación que compartieron con los indígenas y las mujeres, tal como vimos en el segundo capítulo. En efecto, a pesar de que gozaron de algunos derechos desde el momento mismo de la independencia, con la ruptura de la República Federal, las diferentes Constituciones hondureñas empezaron a limitar la condición ciudadana a amplios sectores de la población, fundamentalmente porque solo podían ser electores los ciudadanos que tuviesen bienes o los que supieran leer y escribir. Naturalmente, los garífunas, por mucho tiempo, no podían cumplir con esos requisitos indispensables que otorgaban el derecho a votar y a optar a cargos públicos, espacios que estaban reservados para las clases dominantes blancas y mestizas.

Por otro lado, en la evolución del proceso de configuración de la “nación homogénea”, el Estado intentó incorporar a indígenas y negros, y dicha integración pasaba forzosamente por la “civilización”, es decir, por la “castellanización” de las etnias, con lo cual, en la escuela se les instruía conforme al modelo de los mestizos, por lo que se les negó el derecho a formarse en su propia lengua, costumbres y valores.

Al mismo tiempo, es necesario indicar que si bien la mayoría de los garífunas están de acuerdo en que forman parte de la nacionalidad hondureña, también hay que apuntar que una gran proporción estarían de acuerdo en ser una nación independiente en el futuro, como se aprecia en el gráfico 5:

Gráfica 5



Los resultados son sumamente interesantes, pues se puede estimar que el **35%** están totalmente de acuerdo en formar una nación independiente en el futuro, y el **15%**, también se muestran de acuerdo con la idea. Esto hace suponer que prácticamente la mitad, contemplan como ideal convertirse en un país si se dieran las circunstancias políticas precisas. Sin embargo, cerca de una quinta parte, el

18%, están totalmente en desacuerdo con la posibilidad de que los garífunas se constituyan en una nación y junto a ellos el **15%** se muestra en desacuerdo. Un **17%** dijo sentirse neutral ante tal propuesta.

Estos datos demuestran fehacientemente que aunque la mayoría manifiesten ser parte de la nación, el abandono, el despojo, la discriminación e invisibilidad que han experimentado dentro del Estado-nación hondureño, les ha orillado a unos cuantos a pensar en la posibilidad de poder constituir en un futuro no muy lejano una nación o una sociedad autónoma. Hasta hoy en día, como se verá más adelante, ninguna de las organizaciones sociales, ni ninguna comunidad garífuna, ha mostrado posturas políticas tendentes a reafirmar un sentimiento independentista o separatista del Estado de Honduras, pero los datos reflejados en la encuesta establecen que en una parte de la población ya existe conciencia de que se tiene que reconocer el aporte cultural de la etnia a las representaciones de la nación hondureña, y que si el Estado no atiende las necesidades de los pobladores y no reconoce los derechos de los garífunas, la mejor opción sería constituir un país independiente.

Inclusive, una proporción importante, el **64%**, consideran que la sociedad garífuna sí dispondría de la suficiente capacidad material para constituirse en una “nación”, como se ve en la gráfica 6:

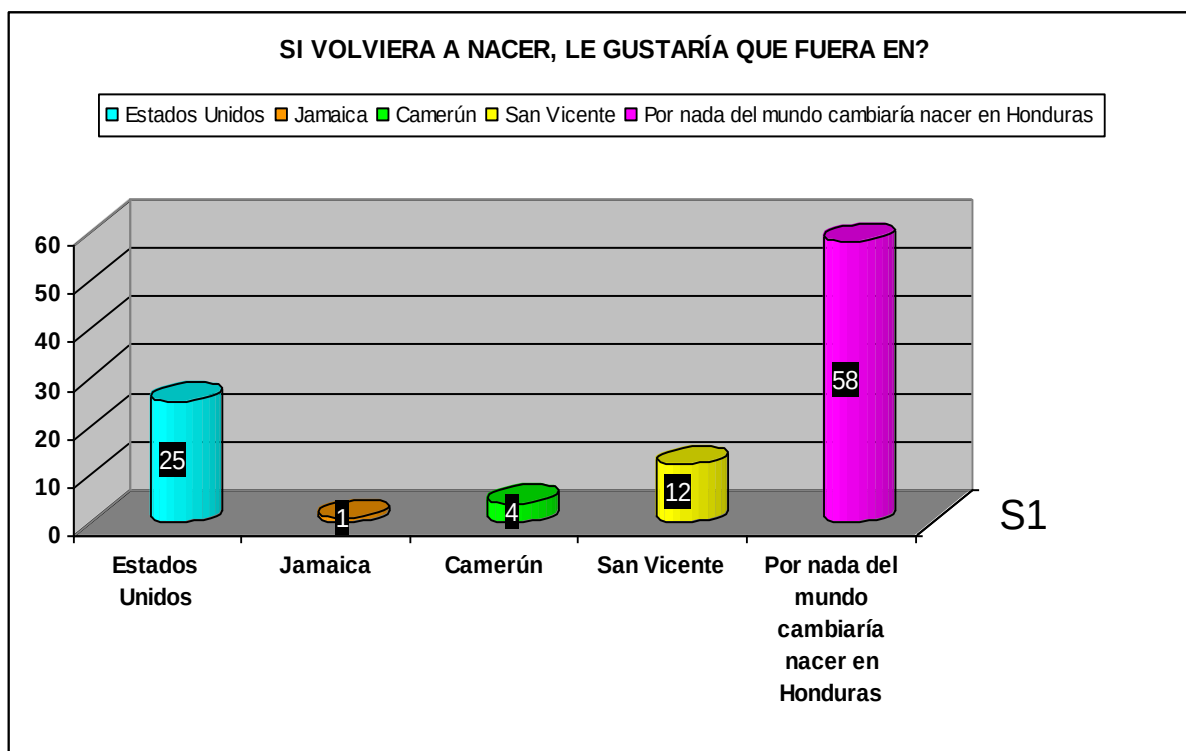
Gráfica 6



En la gráfica se puede observar que dos terceras partes (**64%**) creen que la etnia garífuna posee las condiciones materiales para constituirse en una nación, mientras el **36%** opinan lo contrario. Es posible que esta percepción sea muy optimista, pues a decir verdad, muchas familias viven en la pobreza, pero tal vez esta impresión demasiado entusiasta tenga relación con los aportes que hacen los inmigrantes, así como a las riquezas naturales que rodean el ambiente natural donde habitan los garífunas, que evidentemente tiene un potencial económico en sectores como la riqueza marina, la fertilidad de las tierras y la posibilidad de desarrollar empresas turísticas.

Por otro lado, curiosamente, un poco más de la mitad afirmaron que por nada del mundo les hubiera gustado nacer en otro país, datos que coinciden plenamente con el gráfico 5 referente a las personas que estarían de acuerdo en que los garífunas se constituyan en nación:

Gráfica 7



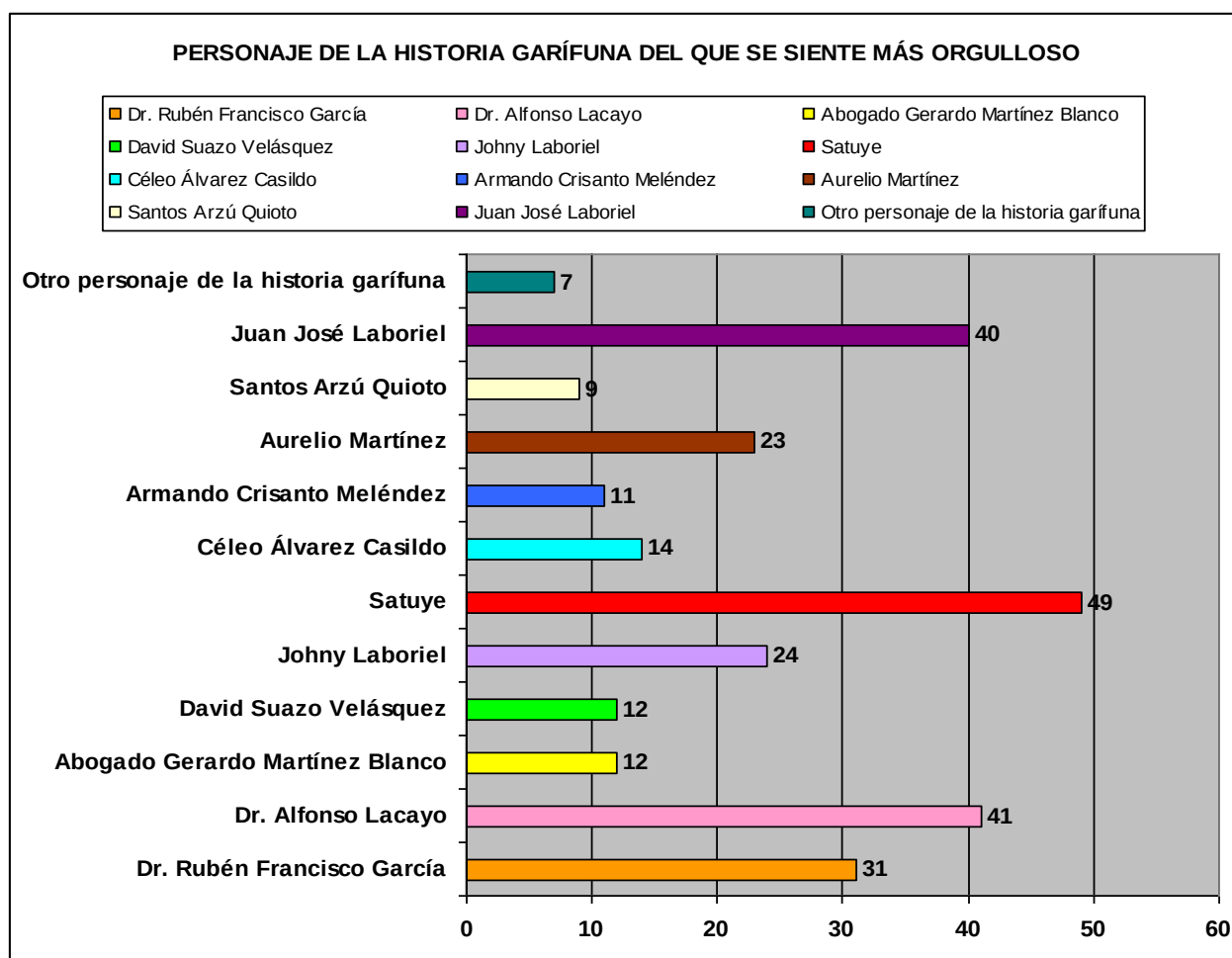
La gráfica muestra que un poco más de la mitad, el **58%**, no cambiarían por nada del mundo haber nacido en Honduras; lo que refleja que una gran cantidad de población tiene fuertemente arraigada la idea de “amor a la patria”; mientras el **25%** contestó que les hubiera gustado nacer en los Estados Unidos. Sin duda, esta alta cifra (una cuarta parte de los encuestados) tiene que ver con el tan extendido mito del “sueño americano”, muy difundido al interior de la etnia en cuestión dada la gran cantidad de hombres y mujeres garífunas que han emigrado a Norteamérica en busca de fortuna, aspecto que comentaremos más adelante. Por su parte, un **12%** mencionaron que si volvieran a nacer, les gustaría que fuera en San Vicente, su tierra primigenia, lo cual permite inferir que aún permanecen en la mente de algunas personas de la etnia lazos muy afectivos con la tierra de sus orígenes. Finalmente, es interesante ver que una pequeña cifra, el **4%**, prefirió la opción de nacer en Camerún en vez del **1%** que optó por Jamaica, pese a las influencias de la cultura jamaicana en los garífunas en las últimas décadas a través del “*rastafarismo*” y de la música “*reggae*”. Aunque la opción de Camerún es un porcentaje muy pequeño, nos

permite entender la relativa afiliación que los garífunas sienten hacia su pasado africano, elemento que como se verá adelante, está desarrollando toda una ideología de la “africanidad” y de la “negritud” al interior de la etnia, alimentada por los contactos internacionales de las organizaciones sociales garífunas.

Con referencia a las preferencias que tienen sobre los personajes de la historia garífuna, la gráfica 8¹⁰⁸⁶ expone las tendencias de los entrevistados en torno a los miembros que a juicio de la comunidad han descollado en la intrahistoria garífuna. Este asunto es de sumo interés, ya que a partir del auge organizativo del movimiento negro garífuna, se ha dado en los últimos tiempos -como vimos antes-, una reconstrucción y revalorización de la “Historia garífuna” que está propiciando un reforzamiento de la identidad étnica del grupo en el sentido que se están “rescatando” los personajes históricos trascendentales, quienes han contribuido no sólo al engrandecimiento de la etnia, sino del país. En este aspecto, la recuperación de la historia ha girado fundamentalmente en torno al papel de los “héroes” o de los personajes que han sabido fraguar el orgullo de la etnia garífuna, y así se deja entrever en las respuestas concedidas, como se ve en el gráfico:

Gráfica 8

¹⁰⁸⁶ El listado de los personajes seleccionados contempla al **Dr. Rubén Francisco García**, que fue Ministro de Salud Pública de Honduras en el gobierno de Roberto Suazo C. entre 1982-1986, siendo el primer negro en la historia centroamericana en ocupar un puesto de Secretario de Estado; **Dr. Alfonso Lacayo Sánchez**, nacido en La Ceiba en 1921 y fallecido en la misma ciudad en 1985, fue el primer negro garífuna en egresar de la Universidad Nacional (UNAH) habiendo cursado la carrera de medicina; **Abogado Gerardo Martínez Blanco**, es un eminente jurista de origen garífuna. Es profesor de la facultad de derecho de la UNAH y ha ostentado cargos relevantes como Secretario General de la Comisión Mixta de Límites Honduras - El Salvador y miembro delegado por Honduras ante la Corte Internacional de Justicia de La Haya en el diferendo limítrofe con El Salvador; **David Suazo Velásquez**, nacido en San Pedro Sula, es un destacado futbolista hondureño que actualmente juega en la liga italiana de fútbol en el club Cagliari; **Johny Laboriel**, es un famoso cantante de *rock and roll* radicado en México, que en los años 60 y 70 alcanzó prestigio internacional en Latinoamérica al formar trío en películas y telenovelas mexicanas con los actores y cantantes Alberto Vázquez y César Costa; **Satuyé**, es, como dijimos, el líder que encabezó la resistencia de los garífunas en contra de los ingleses en San Vicente a fines del siglo XVIII; **Céleo Álvarez Casildo**, actualmente es presidente de ODECO y se ha dado a conocer como líder sindicalista en el sector de la salud en Honduras; **Armando Crisanto Meléndez**, es Director del afamado Ballet Garífuna Nacional de Honduras desde los años 70; **Aurelio Martínez** es uno de los más famosos músicos y compositores del país, integrante entre otros grupos de “Los Gatos Bravos” y “Los Bravos del Caribe”; **Santos Arzú Quioto** es uno de los más exitosos pintores hondureños de la actualidad, ganador de la Bienal Latinoamericana de Pintura de República Dominicana en el año 2000; **Juan José Laboriel**, padre de Johny, fue el primer actor negro en Honduras, quien más tarde marchó a México, donde destacó en teatro y cine junto a Julio Bracho y a la vez fue el primer negro que interpretó un papel protagonista en el Palacio de Bellas Artes del Distrito Federal.



Indiscutiblemente, el personaje preferido por los garífunas es Satuyé, quien con el **49%**, es considerado por la mitad de los consultados como el individuo del que se sienten más orgullosos, seguido muy de cerca en la encuesta por el Dr. Alfonso Lacayo con el **41%** y por Juan José Laboriel, con el **40%**. En este caso, hay que recalcar que Satuyé ha sido ya consagrado por la etnia como el héroe mítico del grupo por haber comandado la resistencia contra los ingleses, y como tal, se le honra en pinturas, carteles, relatos, canciones, tradiciones y cuentos orales e incluso, en la conmemoración del “Bicentenario” de la llegada de los garífunas a

Honduras en 1997, se le encumbró a la gloria al develarse una estatua en las Islas de la Bahía, primer sitio al que arribaron los garífunas al país¹⁰⁸⁷.

Por su parte, la enorme preferencia que mostraron por el Dr. Lacayo obedece a que además de haber sido el primer profesional universitario de la etnia, también puede ser porque él desarrolló una amplia labor altruista al interior de la comunidad, luchando contra los atropellos y el racismo sufrido por su pueblo¹⁰⁸⁸. La alusión a Juan José Laboriel, quien se ubicó en el tercer lugar de las preferencias, debe estar en relación a que él es nativo de Trujillo, además, porque con su éxito cinematográfico y teatral en México en los años 40 y 50, logró poner en alto el nombre de la etnia y del país en general¹⁰⁸⁹.

Por otro lado, Más abajo se ubicó en el cuarto lugar el Dr. Rubén Francisco García, con un **31%**, quien es un orgullo no solo para el Barrio de Cristales, donde nació, sino para todo el pueblo garífuna, ya que fue el primer ministro negro nombrado en la historia de Honduras. Tras él, están Johnny Laboriel, con el **24%**, hijo de Juan José y también nacido en Trujillo, y Aurelio Martínez, con el **23%**, que además de cantante es actualmente regidor municipal en La Ceiba, su ciudad natal. Sin ninguna duda, la popularidad de estos dos últimos personajes está vinculada a que son músicos, una manifestación artística que suele estar asociada a la mayor parte de los acontecimientos de la vida cotidiana de los garífunas.

En la parte baja de las alusiones, aparecen Céleo Álvarez Casildo, presidente de la ODECO, la más importante organización garífuna, quien recibió el **14%** de menciones. Álvarez Casildo, ya conocido desde la década de los 80 y 90 por su activación en sindicatos del sector salud, logró proyectar aún más su imagen al extender el radio de acción de ODECO a la mayoría de las comunidades garífunas, con lo que se granjeó un fuerte apoyo y notoriedad dentro de su pueblo. Luego

¹⁰⁸⁷ Véase: Tábor, Rocío, "Etnicidad, política y masculinidad: los desafíos desde las consideraciones genérico-sexuales", En: Tábor, Rocío, *Cultura desnuda. Apuntes sobre género, subjetividad y política*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), 1ª edición, 1999, Págs. 51-64.

¹⁰⁸⁸ Suazo, Salvador, *Haun damusianu: el almanaque garífuna...* Op. cit., Págs. 70-71.

¹⁰⁸⁹ Véase: Salvador, Francisco, "1900-1950: Medio siglo de escasa actividad", En: *Inventario teatral iberoamericano. Encuentro de dos mundos*, Madrid, 1988, Págs. 60-68. Agradecemos a Emanuel Jaén el habernos proporcionado las referencias a Juan José Laboriel.

aparecen el futbolista David Suazo y el abogado Gerardo Martínez, ambos con un **12%**. La gloria del centrodelantero viene precedida por la pasión que los hondureños sienten por el fútbol, además por el hecho que fue el primer hondureño contratado en el “*calcio*” italiano, donde ya ha jugado varias temporadas en primera y segunda división. De hecho, el Cagliari, que compró su ficha en el 2001 por 4 millones de dólares, posteriormente tasó la ficha en 28 millones cuando el famoso Juventus de Turín se interesó en sus servicios. Martínez Blanco, de su lado, también tiene méritos destacados para la gente garífuna. En efecto, éste prestigioso abogado, nacido también en Trujillo en 1938, es considerado uno de los principales juristas del país y del área centroamericana, reputación que demostró cuando fue asesor del gobierno de Honduras en el extenso y conflictivo litigio fronterizo con el vecino El Salvador. Del mismo modo, dicha temática la analizó pormenorizadamente en una serie de ensayos jurídicos, siendo autor entre otras obras de: “*Hacia una convención multilateral sobre adopción internacional*”, publicada en 1990, “*Enfoque histórico y jurídico de la controversia limítrofe entre Honduras y El Salvador*”, editada en 1991 y “*La sentencia limítrofe entre Honduras y El Salvador*”, del año 1996. Esa larga experiencia en el campo de la jurisprudencia le valió para ser nombrado como Embajador Representante de Honduras ante la Organización de las Naciones Unidas (ONU), entre 1994 y 1996, durante el gobierno del Dr. Carlos Roberto Reina, siendo también el primer negro centroamericano en detentar tan alto cargo en la ONU¹⁰⁹⁰.

Al final de la lista, aparecen el musicólogo e investigador cultural Armando Crisanto Meléndez, ya citado antes, con el **11%**, quien es sumamente conocido en los círculos musicales y artísticos nacionales, y seguido de él, aparece el pintor Santos Arzú Quioto, con el **9%**; éste, que igualmente es trujillano, es un joven nacido en 1963, pero muy temprano se radicó en Tegucigalpa, donde estudió en la Escuela Nacional de Bellas Artes. Fue ganador del primer lugar en el certamen IV Salón de Arte la Nueva Pintura, y luego se consagró cuando ganó la Bienal Latinoamericana de República Dominicana. Según Argueta, Arzú utiliza la técnica mixta para dejar

¹⁰⁹⁰ Argueta, Mario, *Diccionario de escritores hondureños*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Letras Hondureñas, N° 71, 1ª edición, 1988, Pág. 122.

explícitos los orígenes del ser y los componentes de su creación. Entre sus cuadros famosos están “*Díptico confrontación*” y “*Génesis*”¹⁰⁹¹.

Tanto Crisanto Meléndez como Arzú Quioto, son motivo de orgullo para la etnia negra garífuna, así como para el resto de la nación. Por último, también los consultados apuntaron en su selección a la categoría de “otros personajes de la historia garífuna” como preferencia, con un **7%**, entre los que señalaron a Barauda, la esposa de Satuyé, a Walumugu, el oficial que acompañó a Morazán en sus luchas contra los conservadores y a Salvador Suazo, un importante y joven intelectual garífuna ya citado abundantemente en este trabajo.

Lo que está claro con estas preferencias sobre los personajes históricos garífunas, es que las “contranarrativas” producidas por la “*intelligentsia*” garífuna, ampliamente comentadas en el capítulo anterior, han tenido un enorme impacto en las comunidades, ya que además de que han sido divulgadas por las organizaciones sociales como ODECO y OFRANEH, también han sido difundidas en los programas de educación bilingüe implementados en la región desde hace diez años. Esto ha permitido que en la reconstrucción de la identidad étnica negra garífuna, la “reinención de la historia” haya jugado un papel de primer orden.

En efecto, estas etnohistorias garífunas construyen “héroes” cuyas hazañas y gestas describen la conducción de su pueblo en las luchas colonialistas y en la defensa de la tierra; así, Satuyé es inmortalizado en muchas representaciones como estatuas, canciones, pinturas, historias y otros medios en los que se ensalza su carácter aguerrido e ineludible frente al “invasor” inglés en San Vicente. Así lo define por ejemplo Céleo Álvarez Casildo, quien afirma de él que:

Satuyé, [era] Hombre valiente cuyas hazañas aún se recuerdan en las páginas gloriosas de la historia; su mujer, Barauda fue su compañera

¹⁰⁹¹ Argueta, Mario, *Diccionario de artistas plásticos hondureños*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección José Trinidad Reyes, N° 2, 1ª edición, 1996, Pág. 10.

permanente y su consejera en las luchas para defender el territorio y la libertad de su comunidad¹⁰⁹².

En esta misma línea, Ricardo Payayo, encargado del museo y tienda artesanal garífuna de Cristales, Trujillo, nos afirmaba que Satuyé luchó por la libertad de su pueblo:

Satuyé nos enseñó a luchar por la libertad, él peleó contra los ingleses para que su pueblo fuera dueño de sus tierras y de sus vidas. Por eso, prefirió luchar y morir antes que entregarse a los europeos¹⁰⁹³.

De este modo, Satuyé es un personaje que es empleado como una fuente de inspiración que nutre y sirve de guía para la movilización étnica, ya que es visto como el héroe fundacional, que legó el ejemplo de luchar por la libertad, por la defensa de la tierra y por “el alma de su raza”. En este caso, la “relectura” que se hace de esta figura histórica de Satuyé es otro ejemplo de lo que Hobsbawm y Ranger denominaron como “invención de tradiciones”¹⁰⁹⁴.

Asimismo, esta reinterpretación de la historia ha tenido un efecto movilizador en las comunidades y se ha convertido en un elemento muy descollante de solidaridad comunitaria, pues ha sido una fuente de inspiración para las acciones colectivas negras. Otro punto destacado en la recuperación de la historia está también relacionado con el estudio de las fuentes históricas para afirmar la posesión sobre las tierras ancestrales en que habita la etnia; en este sentido, las organizaciones sociales -especialmente ODECO y OFRANEH-, se han dado a la tarea de rastrear los títulos de propiedad expedidos por el Estado de Honduras desde el siglo XIX a favor de las comunidades garífunas con el fin de asegurar y reafirmar el dominio de los territorios ante las continuas ocupaciones que han sufrido en los últimos años por parte de terratenientes mestizos y empresas transnacionales, empero, sobre este punto volveremos más adelante.

¹⁰⁹² Álvarez Casildo, Céleo, *Historia de las comunidades garífunas*, En: Diario El Herald, Tegucigalpa, 20 de enero de 1997.

¹⁰⁹³ Entrevista con Ricardo Payayo, encargado del Museo y tienda garífuna de Cristales, Trujillo, 5/junio, 2002.

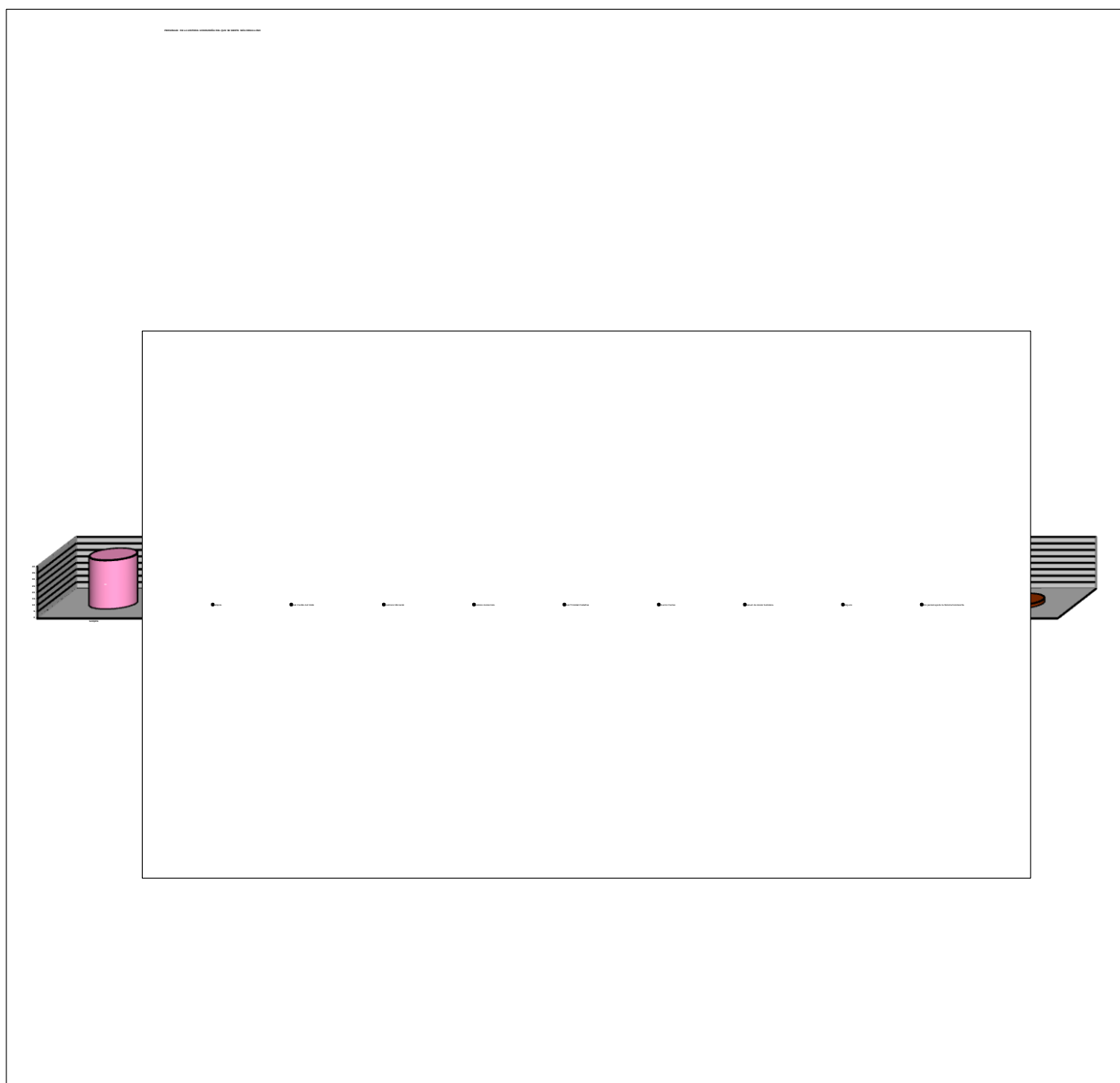
¹⁰⁹⁴ Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence, *The Invention of Tradition...* Op. cit., Pág. 29.

Otro aspecto fundamental de ese resurgimiento de las etnohistorias garífunas, es que están aportando sus propios héroes, sus propias historias y sus particulares cosmovisiones sobre la vida, el mundo y las relaciones con los demás grupos sociales hondureños, tanto con los indígenas como con los mestizos y blancos. Esto, indudablemente, otorga un motivo de orgullo a la etnia, pues contribuye a crear la visión de que han tenido personajes que son causa de satisfacción no solo para ellos, sino al país entero, por tanto, estas narrativas producidas por los intelectuales garífunas están sirviendo para transformar la identidad étnica del grupo, ya que están fomentando una revalorización de la historia y la cultura de la etnia.

De hecho, también se les consultó sobre cuál es el personaje de la historia hondureña nacional del que se sienten más orgullosos, y en este caso, mostraron una preferencia indiscutible por la figura histórica del héroe indígena Lempira, que combatió a los españoles en el siglo XVI, quedando relegados los “héroes criollos” de la independencia y los primeros años de la conformación nacional promovidos por la historiografía oficial desde el siglo XIX, tal como se muestra en la gráfica 9¹⁰⁹⁵:

¹⁰⁹⁵ En este caso, los “personajes” propuestos -sobre los cuales ya hemos agregado bastantes datos-, son: **Lempira**, que como se dijo, emprendió la resistencia contra los conquistadores españoles en el Occidente de Honduras; su derrota marcó la conquista definitiva del territorio más extensamente poblado de lo que hoy en día es Honduras; **José Cecilio del Valle**, redactor del Acta de Independencia de Centroamérica y el intelectual más ilustrado de la época en la región; **Francisco Morazán**, presidente de la República Federal de Centroamérica entre 1830 y 1838, máximo héroe de la unión centroamericana; **Dionisio de Herrera**, primer Jefe de Estado de Honduras y un ferviente activista de la independencia centroamericana; **José Trinidad Cabañas**, oficial de Morazán, ascendido a General y posteriormente presidente del país, en cuya administración negoció la construcción del ferrocarril interoceánico. La historiografía oficial se encargó de exhibirlo como uno de los mandatarios más honrados que ha tenido la nación y de hecho quedó ensalzado como el personaje militar “sin miedo y sin tacha”, así como el modelo de la honradez; **Tiburcio Carías**, presidente entre 1933 y 1949, quien gobernó con mano dura en un periodo en que la influencia de la política exterior estadounidense en la zona era ilimitada; su gestión es un tanto amarga para la memoria colectiva de los garífunas en vista de la masacre de San Juan; **Manuel de Jesús Subirana**, misionero jesuita español, que desarrolló una amplia labor apostólica entre los garífunas entre 1856 y 1864, el cual es venerado con mucho fervor en las comunidades, ya que solicitó al Estado de Honduras la protección de los pueblos indígenas y negros de la costa Atlántica.

Gráfica 9



Como se observa, las preferencias en cuanto a los personajes de la historia hondureña se reparten fundamentalmente entre Lempira, del que se sienten orgullosos el **38%** de los encuestados, y Francisco Morazán, que tiene una opinión favorable en el **22%** de los consultados. No obstante, la diferencia entre los dos es un tanto abismal, casi del doble. Esto demuestra que los garífunas se sienten más cercanos al héroe indígena que al líder criollo; esto sin ninguna duda está relacionado con la estrecha alianza que en los diez años recientes han entablado los

movimientos sociales negros con las organizaciones indígenas del país, los cuales han formado un solo bloque de movilización social frente al Estado hondureño, consolidado en la Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), que aglutina a las federaciones indígenas y negras de la nación.

Por esta razón, seguramente los negros garífunas se sienten más identificados con el héroe indígena que con los héroes criollos, debido a que éstos últimos, como se describió en el capítulo segundo, fueron producto de una elaboración identitaria oficial de la clase política liberal que representaba a los blancos y mestizos que ostentaron el poder desde la independencia, los cuales fueron proyectados al resto de la nación -es decir, a los indígenas y negros- mediante una serie de medios como la educación, el ejército y otras representaciones más; de esa manera, por algún tiempo, indígenas y negros sintieron que esos “héroes” y “prohombres”, forjadores de la patria, no los “representaban” a ellos, sino que encarnaban a las clases dominantes criollas y mestizas.

Por ese motivo, las organizaciones indígenas y negras recurrieron a la propagación de sus propios “héroes”, los que a su juicio sí simbolizaban su propia identidad y sus ideales distintivos. De ahí que las organizaciones indígenas retomaran la figura de “Lempira”, mientras las organizaciones negras a “Satuyé”, como afirma Rocío Tábor, quien argumenta que estas construcciones identitarias son similares a las que hicieron los políticos liberales de los siglos XIX y XX en el sentido que “reimaginaron” héroes masculinos:

[...] en el actual discurso reivindicativo Lenca y Negro, se retoman figuras masculinas, guerreras como símbolos de práctica política; en este sentido se observa en la construcción de iconos que simbolizan las reivindicaciones del movimiento indígena y negro de Honduras (que repite el esquema blanco/ladino) del héroe guerrero, siguiendo los patrones patriarcales. Por ejemplo, las organizaciones Lencas en torno a la figura de Lempira tanto en el discurso como en estatuas y demás iconografía; y las organizaciones

Garífunas, en torno a Joseph Satuyé, máximo líder Garífuna de la época de San Vicente, de quien se develó una estatua en Punta Gorda, Roatán¹⁰⁹⁶.

En esencia, Táboras sostiene que los movimientos étnicos indígenas y negros en Honduras comparten el paradigma de la racionalidad masculina alimentada por la historiografía oficial, representada en la invocación reiterativa al héroe guerrero, símbolo fundante de la práctica política masculina, ya sea blanca, mestiza, indígena o negra. En ese aspecto, los “héroes” (sean criollos, indígenas o negros), son símbolos culturales que están asociados al poder masculino que ha sido característico en todos los estratos sociales del país, los cuales privilegian la superioridad del hombre y las actitudes de fuerza, virilidad, etcétera.

De todas maneras, lo relevante de la “reinención” de héroes indígenas y negros, es que les permite a las etnias poder disponer de sus propios representantes y paladines en su proceso de resistencia frente al Estado, lo que convierte a sus héroes en símbolos que generan una fuerte cohesión social y a la vez refuerza la identidad étnica. Este aspecto es sumamente importante, tal como sugiere John Armstrong, quien considera que los “símbolos” son cruciales para que la “identidad étnica” se arraigue en un grupo. Los símbolos funcionan como “guardianes de frontera” y establecen la diferencia entre “Nosotros” y “Ellos”; de ese modo, el contenido de los símbolos a menudo se ha establecido en las generaciones precedentes, por esta razón, la “comunicación simbólica” sirve de vehículo entre los muertos y los vivos, con lo cual, los símbolos permiten la perpetuación de la cultura de la etnia¹⁰⁹⁷

De igual forma, estos héroes, convertidos en “símbolos”, son esenciales en el forjamiento y consolidación de la identidad étnica, como apunta Anthony Smith, ya que al ser poderosos diferenciadores y recordatorios de una cultura única y del destino de comunidad étnica, llegan a constituir antecedentes y referencias ideológicas en la construcción de los nacionalismos y de las naciones. La misma función cumplen los recuerdos compartidos de eventos clave y de épocas de la historia de la comunidad,

¹⁰⁹⁶ Táboras, Rocío, *“Etnicidad, política y masculinidad”*... Op. cit., Pág. 63.

¹⁰⁹⁷ Armstrong, J., *Nations Before Nationalism*... Op. cit., Pág. 8.

como recuerdos de liberación, migraciones, la Edad (o Edades de oro), victorias y derrotas, de héroes, santos y sabios¹⁰⁹⁸.

Volviendo a los resultados de la encuesta, pensamos que es un tanto natural que Morazán esté en el segundo lugar de las preferencias, ya que representa no solamente el héroe más importante de Honduras, sino también del resto de Centroamérica. Asimismo, se encontró que después de Lempira y Morazán, el tercer personaje de la “historia nacional” del que se sienten orgullosos los garífunas es el sacerdote Manuel de Jesús Subirana, que es seguido por el **13%** de los encuestados. En este caso, la etnia nuevamente favorece a un personaje que está relacionado directamente con su propia historia, ya que él fue el promotor de las primeras misiones evangelizadoras a gran escala en la zona durante el periodo independiente, promoviendo la dotación de tierras para indígenas y negros; su labor fue decisiva en el gradual proceso de integración de los garífunas a la cultura nacional, como anotaremos más adelante.

En la gráfica, también se puede apreciar que con los demás personajes tienen una muy reducida identificación, ya que solamente el **7%** se sienten orgullosos del sabio José Cecilio del Valle, y apenas el **3%** de Dionisio de Herrera y el **2%** de José Trinidad Cabañas. Tiburcio Carías, que tiene una valoración muy grande en amplios sectores del mundo mestizo del interior, escasamente es admirado por el **5%** de los garífunas, lo que puede estar relacionado al infausto recuerdo que dejó su régimen en las comunidades garífunas por la masacre de San Juan y la persecución y hostilidad que sufrieron algunos líderes comunales. Ahora bien, pese a que recibió poco respaldo en las respuestas, es evidente que para algunas personas es un personaje relevante, lo cual puede hacer inferir que la comunidad reparte sus filiaciones políticas entre los dos partidos mayoritarios y tradicionales, el Partido Liberal, que al parecer -y según las fuentes consultadas-, es el más seguido, y el Partido Nacional o conservador, al que pertenecía Carías¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁸ Smith, Anthony D., *Nacionalismo y modernidad...* Op. cit., Pág. 336.

¹⁰⁹⁹ Sobre este asunto de la represión a los garífunas durante el régimen de Carías, se puede consultar: Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras...* Op. cit., Pág. 56.

Frente a esa insuficiente identificación con personajes históricos promovidos por la “*intelligentsia*” oficial liberal desde el siglo XIX, la consulta arrojó el dato revelador de que una cuarta parte (el **26%**) de los garífunas no se identifican con ningún personaje de la “historia nacional”, lo cual supone que “no se reconocen” en dichas representaciones construidas e imaginadas por el Estado-nación controlado por los blancos y mestizos. Finalmente, el **3%** de los entrevistados comentó que siente orgullo por otros personajes de la historia hondureña, entre los que mencionaron al presidente liberal Ramón Villeda Morales (1957-1963), al cardenal arzobispo hondureño Oscar Andrés Rodríguez, (que según fuentes ligadas al Vaticano, es uno de los candidatos papables más señalados para relevar al Papa Juan Pablo II), al escritor Froylán Turcios, al poeta Juan Ramón Molina, al político Ramón Rosa, al poeta Roberto Sosa y al sacerdote José Trinidad Reyes.

Posiblemente, esta notable desidentificación de los garífunas con muchos personajes históricos criollos o mestizos evidencia que en los últimos años, han inclinado sus preferencias a sus “propios héroes” como Satuyé, Walumugu y Barauda -que sirven como espejo en el que se refleja la propia cultura garífuna- así como a los personajes indígenas al estilo de Lempira. Esta evolución en la revalorización de sus héroes, epopeyas y gestas históricas, ha sido fraguada fundamentalmente por la labor de difusión de sus intelectuales, de las organizaciones sociales negras, así como por las nuevas posturas curriculares estipuladas en los programas de educación bilingüe y por la presencia de muchas ONGs internacionales que trabajan en la zona, que difunden e intercambian información, materiales e investigaciones con perspectivas y enfoques interculturales. Esto ha incidido en parte para que se gesticione un reforzamiento y transformación de la identidad garífuna.

Ricardo Melgar enfatiza que en los años recientes, las etnias indígenas y negras de Latinoamérica han desafiado varios rituales oficiales del Estado-nación mestizo en la región, sobre todo las conmemoraciones en torno a fechas o personajes que resultan nefastos en la memoria colectiva de indígenas y negros, como por ejemplo la celebración del “Día de la Raza” el 12 de octubre, que festeja la llegada de los

españoles a América, y por añadidura, la ritualización que se hace con las estatuas de “descubridores” o “conquistadores” como Cristóbal Colón o Hernán Cortés. En oposición a esos festejos y rituales, las organizaciones indígenas han desplegado una actitud confrontativa e iconoclasta, que se centra en la destrucción y vejación de esas imágenes y representaciones expresadas en estatuas o pinturas que son consideradas por el Estado como “Patrimonio Nacional”¹¹⁰⁰.

Así aconteció en 1997, cuando el movimiento indígena y negro hondureño desbordó en ataques a la “estatuomanía” oficial (Colón y los conquistadores), el 12 de octubre de ese año en Tegucigalpa, Honduras. A eso de las 6:00 de la mañana, los integrantes del Comité de Organizaciones Populares Indígenas (COPIN) liderados por el dirigente lenca **Salvador Zuñiga**, se manifestaron frente al monumento a Colón, punzándose los brazos para proceder a arrojar su sangre sobre la base de la estatua. Luego, los manifestantes procedieron a pintarrajear la estatua de Colón y la derribaron de su pedestal; sobre sus escombros pintaron un *graffiti* alusivo a Lempira, héroe cultural de la resistencia anticolonial de los indígenas hondureños. La reacción de los medios de comunicación y del gobierno desató una ola de artículos y documentos oficiales de explícito contenido racista, tildando a los indígenas y negros de “vándalos” por la “infame acción” contra el “Patrimonio Nacional”. La orden de aprehensión contra Salvador Zuñiga no se hizo esperar. El agravio a la “estatuomanía” oficial resultaba intolerable para el Estado y para los ciudadanos “mestizos”¹¹⁰¹.

Ante la captura de Zuñiga, Los dirigentes del COPIN movilizaron a sus bases lencas, tulupanes, pech, maya-chortís, garífunas y miskitas, y el día 29 de octubre intentaron colocar la estatua de Lempira, su héroe cultural, en el mismo sitio en que se ubicaba la destruida estatua de Colón, impidiéndolo la fuerza militar¹¹⁰². Tras una fuerte movilización indígena y negra y del pago de 2,880 “lempiras” (equivalentes a 192

¹¹⁰⁰ Melgar, Ricardo, *Muchos Chiapas en América Latina: las políticas etnocidas de los militares y tecnócratas neoliberales*, En: www.muchochiapasenamericalatina-laspoliticasetnocidas.htm, 1998.

¹¹⁰¹ Véase: *Diario La Prensa*, *Indígenas vándalos destruyen estatua a Colón en celebración del Día de la Hispanidad*, San Pedro Sula, 13 de octubre de 1997.

¹¹⁰² Véase: *Diario La Prensa*, *Impiden a indígenas colocar estatua de Lempira donde estuvo la de Colón*, San Pedro Sula, 30 de octubre de 1997.

dólares) de fianza, el 19 de noviembre, Salvador Zúñiga obtuvo su libertad condicional, por quedar descartado el cargo de “daños al Patrimonio Cultural”, aunque quedó pendiente el delito de “*hurto de la cabeza y los dedos de la estatua de Colón*”¹¹⁰³.

Desde entonces, la estrategia de la COPIN y de otras organizaciones indígenas consiste en seguir impulsando acciones para lograr que en esta guerra de símbolos, la estatua de Lempira logre una ubicuidad de primer orden, sobre los escombros de la estatuaria simbólica oficial¹¹⁰⁴.

De esta forma, está claro que las diversas organizaciones indígenas del continente, tienen muy claro que sus representados -reales o imaginados- han expandido sus bases a los espacios urbanos, arrastrando medio milenio de opresión político-cultural, por lo cual son muy sensibles a configurar una ritualizada confrontación simbólica en las principales ciudades latinoamericanas.

Asimismo, se les consultó a los garífunas acerca de los “lugares” de la geografía nacional que perciben como los más bonitos en el país, y los resultados arrojaron datos sumamente interesantes. Sobre este tema, Radcliffe y Westwood han comentado que en la mayoría de países del mundo, hay un fuerte sentido de identidad regional que va más allá de las filiaciones nacionales. Sea que las filiaciones regionales lleven o no a la gente al conflicto civil con el Estado, el pertenecer a una región crea un sentido de comunidad e identidad que a menudo

¹¹⁰³ Véase: *Diario La Prensa*, *Recobran libertad dirigentes indígenas tras pagar fianza*, San Pedro Sula, 19 de noviembre de 1997.

¹¹⁰⁴ El sentimiento de admiración que los indígenas y negros hondureños sienten hacia la figura histórica de Lempira, palpablemente es extensivo en la mayor parte de la población mestiza hondureña. Para el caso, el antropólogo español Tomás Calvo Buezas demostró en un estudio sobre los valores de los jóvenes iberoamericanos que en el caso de Honduras, los adolescentes mencionaron mayoritariamente a Lempira como su personaje favorito, así, Calvo Buezas señala que “ [...] los hondureños centran sus testimonios sobre... la figura de su héroe, Lempira, que impregna de tal modo sus comentarios que con razón se podría decir que es el mayor símbolo patrio, al menos en el contexto de la reflexión en torno a la conquista y la colonización. Este es un elemento de clara identificación grupal”. De hecho, la mayor parte de los testimonios argumentados por Calvo Buezas ratifican el grado de identificación que los hondureños sienten hacia Lempira; para el caso, uno de los numerosos comentarios de un joven mestizo hondureño entrevistado por el profesor Calvo expresaba lo siguiente: “ *Quiero decirles que tenemos un héroe que luchó por nosotros y que lo mataron por detrás. Él siempre luchó con valentía. Ese es mi indio Lempira*”. Cfr. Calvo Buezas, Tomás, *Valores en los jóvenes españoles, portugueses y latinoamericanos*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1997, Págs. 511-518.

cuestiona y matiza el sentimiento nacional. En este sentido, una región autoidentificada puede exigir centralidad para sí misma dentro del imaginario nacional, o sentirse excluida o diferente de la nación en conjunto¹¹⁰⁵.

En el caso de Honduras y de otros países latinoamericanos, los sentimientos regionales se han difundido extensamente en virtud del proyecto mismo de construcción nacional, que se basó en un modelo político centralizador, en donde la ciudad capital sirvió siempre de plataforma para la expansión del discurso nacionalista. En otras ocasiones, los regionalismos derivaron de las competencias urbanas entre las ciudades capitales y otros centros urbanos que lograron ensanchar su aparato productivo; esto generó disputas entre burguesías o élites políticas regionales, como por ejemplo las antinomias de Río de Janeiro/ Sao Paulo en Brasil; Quito/Guayaquil en Ecuador; León/Granada en Nicaragua o Tegucigalpa/San Pedro Sula en Honduras. Ciertamente, el contexto político y económico para el regionalismo es evidente en Honduras, donde la élite política tegucigalpense representa al gobierno central, mientras que la élite sampedrana - mayoritariamente de extracción árabe palestina- representa los intereses de la clase burguesa ligada a la industria, el comercio, las finanzas y la agroindustria. Aunque el regionalismo del caso hondureño no es tan exacerbado como el de otros países, naturalmente las diferencias han reproducido dichos populares y conceptualizaciones de la “otra región”, a través de las cuales se expresa la centralidad y la naturaleza del país.

Para el caso, los habitantes de Tegucigalpa, dicen que los sampedranos -y por extensión los “costeños”-, son bulliciosos, alegres, bailarines, abiertos, sensuales, anticlericales, desenfadados y extrovertidos, pero también les atribuyen ser laboriosos, con un agudo sentido comercial, en definitiva, les achacan ser sumamente “liberales” en el amplio sentido de la palabra; en cambio, los “costeños” definen a los “capitalinos” como engreídos, conservadores, religiosos y un tanto aburridos y cerrados. En suma, “chapados a la antigua”. Estos estereotipos dialécticos acerca de las dos regiones también constituyen estereotipos de las

¹¹⁰⁵ Radcliffe, Sarah y Westwood, Sallie, *Rehaciendo la nación...* Op. cit., Pág. 170.

ciudades mismas. Por ejemplo, se describe a Tegucigalpa como una ciudad sucia, irregular y caótica, mientras que San Pedro Sula es percibida por los capitalinos como una ciudad ordenada, limpia, con un ornato moderno y atractivo, pero en cambio le imputan ser una urbe donde abunda el crimen, la prostitución y la violencia¹¹⁰⁶.

Estas percepciones y regionalismos han reproducido un esquema mental en el que la ciudad capital, Tegucigalpa, ha sido vista por el resto del país como el “centro de la nación”, y por tanto, otras regiones -como la costa norte y Olancho- la han percibido como fuente de dominación y centralidad. Así lo enfatiza Moncada, cuando la define como el centro del poder central de la nación, pero además, el lugar donde convergen todas las regiones y culturas del país como resultado de la inmigración rural a la capital, que propició la llegada de campesinos, indígenas y negros:

[...] Tegucigalpa es la capital, la gran ciudad, representa el poder ya que en ella se concentra el Gobierno, las Secretarías de Estado, en donde se encuentra la burocracia que responde a las demandas de los habitantes del resto de Honduras, además está el Palacio Legislativo lugar donde se hacen las leyes, donde se reúnen los Diputados que representan a los habitantes de todo el país y la Corte Suprema de Justicia, que se ubica en el llamado centro cívico, lugar donde se va haciendo un conglomerado de instituciones del Estado. La idea de *centro* es atrayente, funciona como un espejismo al que acuden de diferentes partes del interior, que por mucho tiempo han ido nutriendo las filas de moradores, proceso que se convierte en una de las características más sobresalientes. Aquí han llegado personas procedentes de todo el país, se han ido conjuntando personas con diferentes subculturas rurales, esta migración ha sido constante, este proceso ha traído consigo comportamientos que se han incorporado a la ciudad, las personas traen sus propias concepciones del uso del espacio, sus casas, sus hábitos, muchos de ellos siembran en la ciudad, disponen de animales como gallinas, gallos,

¹¹⁰⁶ Sobre el tema de la identificación de los tegucigalpenses con su ciudad y sus visiones sobre el resto del país, es interesante ver: Moncada, German Edgardo, *Espacio e identidad social*, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), Dirección de Investigación, mimeografiado, 2002.

cerdos, perros etc. Ellos van haciendo este lugar a su imagen, le van imponiendo un estilo rural que les es familiar¹¹⁰⁷.

En suma, esta centralidad de la capital y estos dichos y concepciones sobre Tegucigalpa y San Pedro Sula crean un discurso que se centra en las grandes áreas metropolitanas como lugares significantes de la nación, borrando o marginando otros lugares, especialmente los sitios rurales, que es donde habitan los indígenas y negros. Como se recordará, también el Estado-nación, desde instancias oficiales de la cultura, se esforzó en recurrir al arte y la cultura para “imaginar” representaciones de la nación a través de diferentes manifestaciones artísticas, como la pintura primitivista; de ese modo, los cuadros del pintor José Antonio Velásquez, ambientados en los pueblos mestizos del interior adyacentes a Tegucigalpa, como el pueblo de San Antonio de Oriente, se convirtieron en la “imagen” de la nación por antonomasia, ocultando o relegando al paisaje habitado por los negros garífunas dentro de las representaciones de la nación.

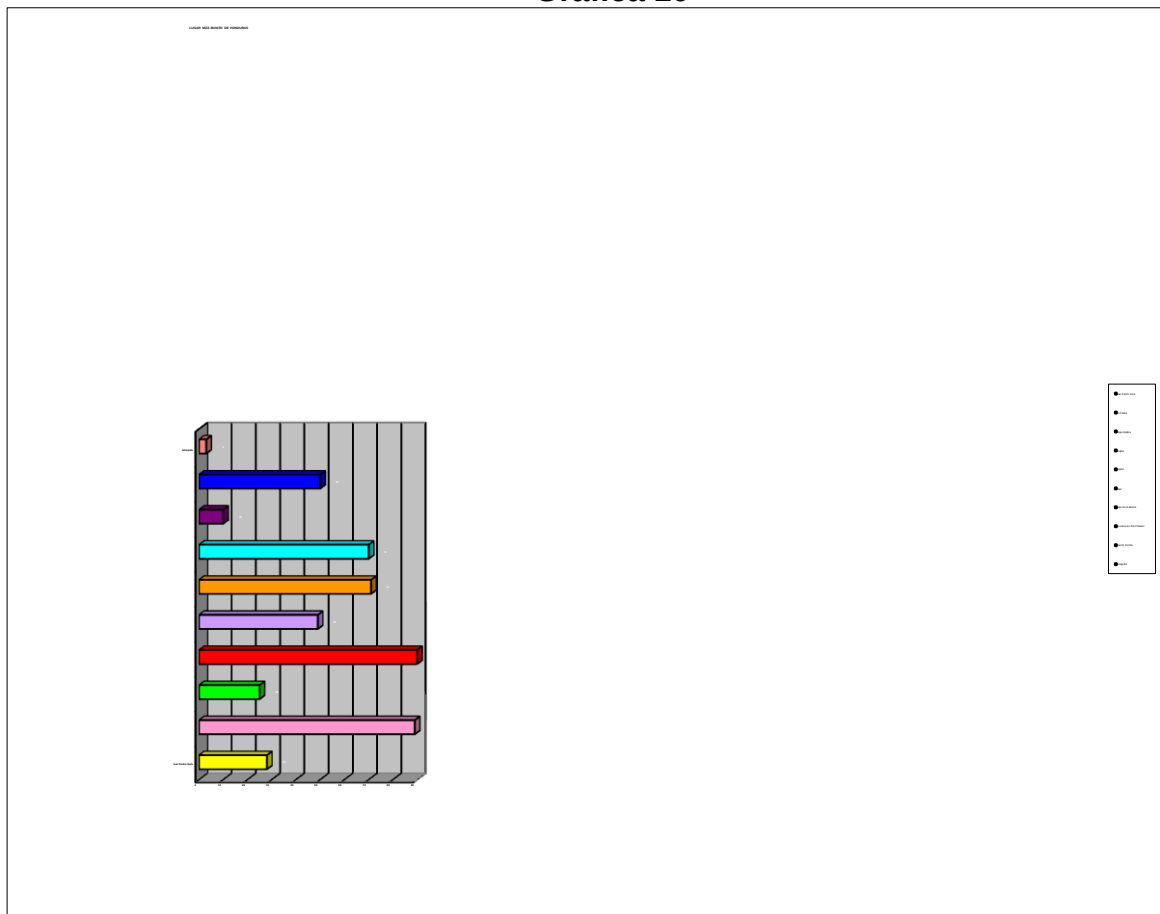
Ante esa “invisibilidad” de los espacios habitados por los garífunas como “lugares significantes de la nación”, ellos han reivindicado la opinión de que sus comarcas y parajes son los más bonitos del país, tal como se ve en la gráfica 10¹¹⁰⁸:

¹¹⁰⁷ Ibíd., Págs. 2-3.

¹¹⁰⁸ En este caso, el término “**lugar**” lo entendemos en la acepción de Doreen Massey, para quien los lugares son espacios contruidos socialmente, es decir, el espacio es un producto social, que se caracteriza por estar íntimamente vinculado con el tipo de relaciones sociales y culturales que se generen en ese lugar, en otras palabras, “*lo social es espacialmente construido*”. El espacio debe ser entendido entonces como un producto de las interrelaciones entre grupos, como la coexistencia simultánea de interrelaciones e interacciones en todas las escalas espaciales, desde la local a la más global. Aceptar que lo espacial es socialmente construido, pero reconocer también que lo social es necesariamente construido espacialmente. Cfr. Massey, Doreen, “Politics and Space/Time”, En: Keith, M., y Pile, S. (Editores), *Place and the Politics of Identity*, Londres, Routledge, 1993, Págs. 141-161. También, entendemos los lugares en la perspectiva de Corraliza, quien conceptualiza a los lugares como a “*aquellos espacios que no sólo contienen a las personas, sino que además las define. Los lugares hacen a sus habitantes acreedores de ciertas características de identidad social producto de las cualidades particulares que le son distintivas*”. Cfr. Corraliza, J. A., “Procesos psicosociales y marcos físicos”, En: Morales, Francisco (Editor), *Psicología social*, Madrid, Mc Graw Hill, 1992.

Con estos criterios, **seleccionamos 10 lugares de la geografía nacional** que pudieran otorgar un panorama muy general de las diferencias naturales y culturales de la nación. Los lugares seleccionados son: **Amapala**, en el Golfo de Fonseca en el Pacífico, que tiene como atractivo las playas de arena volcánica y los atardeceres soleados y multicolores, así como sus cerros volcánicos; **Puerto Cortés**, que cuenta con una población multicultural conformada por negros ingleses, negros garífunas, mestizos y descendientes de extranjeros (chinos, árabes, franceses, italianos, etcétera); **La Biosfera de la selva del Río Plátano**, en Olancho y La Mosquitia, declarada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1982 y que después del Amazonas es la principal reserva natural de Latinoamérica; **Islas de la Bahía**, el departamento insular ubicado frente a la costa del Caribe,

Gráfica 10



Es evidente de acuerdo a los resultados que los garífunas están plenamente identificados con su territorio, y no sólo eso, también consideran que “son los lugares más bonitos de Honduras”, pues se ve que los tres primeros lugares señalados

que posee algunas de las mejores playas de todo el Caribe y tiene la segunda barrera coralina más grande del mundo y es uno de los lugares más famosos del planeta para el buceo; **Tela**, una ciudad puerto ubicada en la parte central de la costa del Caribe hondureño, núcleo de las compañías bananeras en la primera mitad del siglo XX y que cuenta, según la promoción oficial, con las “mejores playas de Centroamérica”, además del Jardín Botánico Lancetilla, que muestra una abundante flora de todos los continentes; **Copán**, una de las principales ciudades mayas, ubicada al occidente del país, declarada también Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1980 y primer destino del turismo extranjero en Honduras; **Trujillo**, ya ampliamente descrita en el capítulo cuarto y lugar de residencia de los garífunas de Cristales; **Tegucigalpa**, la ciudad capital, que cuenta con una importante riqueza arquitectónica colonial plasmada en iglesias y edificios públicos; **La Ceiba**, ciudad portuaria del Caribe y oficialmente declarada como “capital del ecoturismo del país”, pues dispone de playas, y parques naturales como “Pico Bonito” y “Cuero y Salado”, de belleza deslumbrante y **San Pedro Sula**, la segunda ciudad en importancia del país, que basa su prestigio en ser la “capital industrial del país”.

como los más bonitos son habitados por ellos, que son Trujillo, con el **90%**, La Ceiba, con el **89%** y Tela con el **71%**, lo cual refleja su propia experiencia de vida. Pero además, en cuarto y quinto lugar respectivamente, aparecen las Islas de la Bahía con el **70%** y Puerto Cortés con el **50%**, igualmente lugares en donde residen gran cantidad de garífunas.

Esta poderosa admiración y predilección que sienten por sus lugares, posiblemente esté en conexión con el auge de la industria del turismo, que ya es la tercera fuente de generación de divisas del país, y que a través del Ministerio de Turismo, ha implementado una campaña de promoción turística que ha dividido los destinos de atracción en tres grandes alternativas: a) Naturaleza Tropical, que ofrece paquetes fundamentalmente para el ecoturismo en montañas, bosques nublados y parques naturales; b) Renacimiento Maya, que oferta paquetes para visitar las ruinas mayas de Copán y c) Creación Caribe, que propone como destino el incomparable marco de las playas de la costa del Caribe habitada por los garífunas, así como el paradisíaco mundo de las Islas de la Bahía y sus bellos arrecifes coralinos¹¹⁰⁹.

ILUSTRACIÓN 8



Aldea garífuna de Miami, en el departamento de Atlántida, que demuestra el paradisíaco paisaje de los “lugares” caribeño de los que se sienten “orgullosos” los garífunas.

¹¹⁰⁹ Véase: Instituto Hondureño de Turismo, *Un país pequeño, tres grandes mundos*, Tegucigalpa, 2003, Formato en CD; Instituto Hondureño de Turismo, *Destination Honduras: The Country’s Complete Guide For Business and Leisure Travel*, Tegucigalpa, 2003, Formato en CD.

De este modo, la costa norte hondureña, que durante siglos fue desdeñada y vista como un obstáculo para el desarrollo por el Estado hondureño, ha sido revalorizada en años recientes, tal como aconteció cuando arribaron las compañías transnacionales del banano a comienzos del siglo XX. Sin embargo, hay que advertir que el apogeo de la industria sin chimeneas también está poniendo en peligro los territorios ancestrales de los garífunas, ya que muchos empresarios mestizos están emprendiendo una serie de acciones tendentes a apropiarse de tierras en el litoral, ya sea por medio de la compra a particulares, ya sea por invasiones directas. También, el gobierno hondureño ha promovido un marco legal cuya finalidad pretende atraer las inversiones de grandes cadenas hoteleras como “Barceló”, “Marriot” y otras más para invertir en infraestructuras hoteleras en zonas adyacentes a las comunidades garífunas, principalmente en el llamado “Proyecto Turístico Bahía de Tela”, que intentará desarrollar una inversión cercana a los 400 millones de dólares en los próximos doce años. Por tanto, el hecho de que los garífunas estimen que sus pueblos y aldeas son “los lugares más bonitos de Honduras”, también está en relación directa con el sentimiento de autoidentificación con la región, lo que permite reforzar los lazos de pertenencia a la tierra ante el peligro que representan los terratenientes y la inversión extranjera en el sector turístico.

Por otra parte, retomando los resultados de la encuesta, es curioso ver que después de sus lugares de residencia, hayan elegido a Copán como lugar más bonito del país, con el **49%**, lo cual, al tiempo que les acerca al “mundo indígena”, con quienes comparten luchas y pobreza, les ofrece la idea que Honduras es multicultural, y no sólo el mundo mestizo propagado por el Estado-nación en su proyecto de “nación homogénea”. De hecho, como muestra la gráfica, apenas el **28%** consideran a San Pedro Sula como el lugar más bonito de Honduras, mientras que Tegucigalpa, la capital y centro neurálgico de la nación, aparece en el octavo lugar, ligeramente admirada por la cuarta parte de los encuestados (el **25%**); en la parte final de la lista, solo el **10%** consideró a los atractivos naturales de la Biosfera del Río Plátano como el lugar más bonito de la república, y en último lugar, eligieron a Amapala, en el lado opuesto del Océano Pacífico como lugar más precioso del país, con el **3%**.

Como se aprecia, las concepciones espaciales de los garífunas en torno a los lugares más bonitos del país, presuponen percepciones que privilegian como “bonitos” aquellos lugares de la costa del Caribe en donde ellos habitan, en cambio, esa idea marca una oposición ante la costa del Pacífico, que en este caso se entendería como las “antípodas” y por ende lejana y “diferente”; aunque se admira a Copán porque pertenece al mundo indígena, con el cual se sienten más identificados. De igual forma, se relega a ciudades importantes como San Pedro Sula o la capital, Tegucigalpa, quizás por el hecho de ser polos de dominio, y por tanto de centralidad y autoridad.

Estas suposiciones de los garífunas se acercan a una noción que visualiza a las regiones del país de una manera “racializada”. En efecto, el hecho de pensar las “regiones” en “términos sociales” también significa que las comunidades piensan sobre los temas de la nación en términos “racializados”. La demografía racial -la distribución de grupos raciales en el territorio- viene a ser el significante de las regiones mismas: la categoría “raza” se regionaliza y la región se racializa. Así lo exponen por ejemplo Radcliffe y Westwood, quienes sostienen para el caso que en Ecuador a menudo algunos grupos racializan el territorio del país: “[...] *Los mestizos son imaginados como habitantes de las ciudades principales... o alrededor de todo el país, mientras los blancos se consideran predominantemente urbanos... Por otro lado, los negros son vistos como habitantes propios de la costa, de Esmeraldas y en menor grado del Valle de Chota... Los grupos indígenas se identifican como habitantes de áreas y comunidades rurales, pero también de zonas serranas y de todo el país. En otras palabras, pese a una población localmente diversa... persisten estereotipos acerca de los lugares donde se localizan diferentes grupos dentro de la nación*”¹¹¹⁰.

Por su parte, Peter Wade también señala que en Colombia, la zona del interior aparece en el imaginario popular como una región blanca-mestiza, mientras las

¹¹¹⁰ Radcliffe, Sarah y Westwood, Sallie, *Rehaciendo la nación...* Op. cit., Págs. 174-175.

regiones costeras, en particular la zona del Pacífico, se consideran negras, y la región amazónica como más indígena¹¹¹¹.

En el caso concreto de nuestro tema de investigación, Mark Anderson, un estudioso de las relaciones de los garífunas con los mestizos y del fenómeno del racismo, también sugiere que en Honduras, existen algunas evidencias que muestran que en sectores mestizos, existe una idea “racializada” de los espacios habitados en el país. En efecto, citando a un informante mestizo, Anderson describe que estando en Texas, Estados Unidos, conoció a ese joven inmigrante hondureño a quien le comentó que conocía su país, pues había trabajado en Trujillo y Limón, dos comunidades garífunas; a lo que el muchacho contestó con desaprobación: “ *Sólo hay morenos ahí*”¹¹¹². Luego continuó: “ *Son muy divertidos, muy felices, bailan punta*”¹¹¹³.

En fin, es manifiesto que los garífunas opinan que los lugares más bonitos de Honduras son justamente los parajes que ellos habitan. Esto demuestra que han logrado desarrollar un sentido muy fuerte de pertenencia y de identidad con la tierra que les cobija, lo que permite robustecer el sentimiento de identidad regional. De igual forma, cerca de la mitad tienen admiración por las ruinas de Copán, lo que les acerca al mundo indígena con el cual están compartiendo luchas frente al Estado; en cambio, por las principales ciudades del país, San Pedro Sula y Tegucigalpa, solo cerca de una cuarta parte manifestaron que son los lugares más bonitos del país, desafiando por ende el discurso histórico nacionalista, que ha centrado la construcción de la nación en esas ciudades (incluyendo a la antigua capital, Comayagua). Por último, solo el 3% apuntaron que Amapala es el lugar más bonito de la república, ratificando que perciben a esa región como un espacio muy lejano y diferente culturalmente.

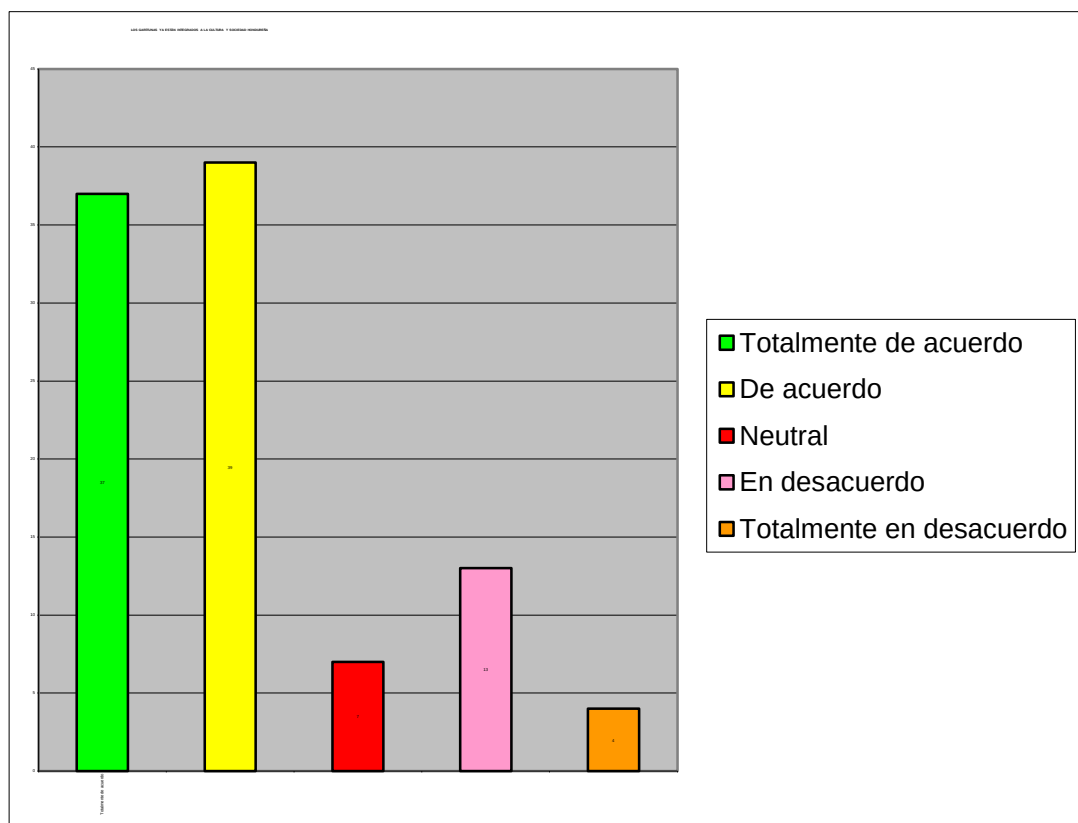
¹¹¹¹ Wade, Peter, *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994, Pág. 36.

¹¹¹² Véase: Anderson, Mark, “¿Existe el racismo en Honduras?: estereotipos mestizos y discursos garífunas”, En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, Número 42, Diciembre del 2002, Págs. 150-151.

¹¹¹³ *Ibíd.*, Pág. 151.

Finalmente, es oportuno agregar que al igual que opinan que los garífunas pertenecen a la nación, del mismo modo una gran parte de los consultados piensan que los garífunas están ya integrados dentro de la sociedad y cultura hondureña, es decir, en la nación, tal como revela el gráfico 11:

Gráfica 11



Como manifiesta el gráfico, la gran mayoría de los garífunas opinan que su etnia ya está plenamente integrada en la sociedad y cultura hondureña, pues el **37%** están totalmente de acuerdo con tal afirmación, y el **39%** declaran estar de acuerdo, lo que expresa que en total, el **76%** consideran que ya están incorporados dentro de la nación; apenas el **4%** se mostró totalmente en desacuerdo con la aseveración y el **13%** afirmaron estar en desacuerdo con la tal idea; un **7%** se declaró en neutralidad.

Estos datos, como se recordará, concuerdan con los resultados que expresaron con respecto a su grado de pertenencia a la nación, ya que el 83% manifestaron que los garífunas en efecto pertenecían a la nación.

En fin, podemos concluir que en términos generales, los garífunas de Trujillo se sienten parte de la nación hondureña en su mayoría, no obstante, perciben que a lo largo de la historia, el Estado-nación ha protegido más los derechos de los mestizos con relación a los de su etnia; quizás por esa situación de abandono y marginación que han sufrido por parte del gobierno, más o menos la mitad están de acuerdo con la idea de poder ser independientes si en un futuro se prestaran las circunstancias y coyunturas políticas específicas para la materialización de tal hecho, pero al mismo tiempo, un poco más de la mitad manifestaron que por nada del mundo cambiarían nacer fuera de Honduras, lo que demuestra que existe una fuerte división en torno al forjamiento de una “idea nacionalista” o separatista al interior del grupo. Al mismo tiempo, revelaron que sienten mucha admiración por diferentes personajes de la historia garífuna, especialmente por su mítico héroe Joseph Satuyé, que comandó la resistencia en San Vicente en contra de los colonialistas ingleses. También, mostraron entusiasmo por otros personajes, sobre todo los nacidos en Trujillo, como el Dr. Rubén Francisco García, que se convirtió en el primer ministro negro en la historia de Honduras y Centroamérica, por el Dr. Gerardo Martínez Blanco, que fungió como Embajador Representante de Honduras en la ONU, por el cineasta y teatrista Juan José laboriel, que triunfó en los años 40 y 50 en México, así como por su hijo, Johny Laboriel, que fue un famoso cantante de rock en los años 60 y 70; además, manifestaron mucho aprecio por el Dr. Alfonso Lacayo, que fue el primer negro egresado de la Universidad Nacional y que desarrolló una amplia actividad profesional y de servicio a su pueblo, y en general, mostraron también admiración por otros destacados profesionales y artistas garífunas como Céleo Álvarez, Crisanto Meléndez, Aurelio Martínez y Santos Arzú Quioto.

Con respecto a los personajes de la historia nacional admirados por los garífunas, los resultados arrojaron datos muy sugerentes, ya que la mayoría se decantaron por Lempira, el héroe indígena lenca que comandó la resistencia contra los

conquistadores españoles en el Occidente de Honduras, y en segundo lugar, dijeron que sentían atracción por Morazán, el héroe criollo sobre el cual la historiografía decimonónica construyó e imaginó el ideal de nación, sin embargo, las preferencias entre Lempira y Morazán son abismales, pues el héroe indígena superó por casi el doble al héroe criollo unionista. Esto demuestra que los garífunas se sienten más próximos al héroe indígena que al líder criollo, lo cual puede estar relacionado con la estrecha alianza que en los diez años recientes han entablado los movimientos sociales negros con las organizaciones indígenas del país, los cuales han formado un solo bloque de movilización social frente al Estado hondureño, consolidado en la Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), que aglutina a las distintas federaciones indígenas y negras de la nación.

Por este motivo, es posible que los negros garífunas se sientan más identificados con el héroe indígena que con los héroes criollos, debido a que éstos últimos fueron producto de una elaboración identitaria oficial de la clase política liberal que representaba a los blancos y mestizos que ostentaron el poder desde la Independencia, los cuales fueron proyectados al resto de la nación -es decir, a los indígenas y negros- mediante una serie de medios como la educación, el ejército y otras representaciones más; de esa forma, por algún tiempo, indígenas y negros sintieron que esos “héroes” y “prohombres”, forjadores de la nación, no los “representaban” a ellos, sino que encarnaban a las clases dominantes criollas y mestizas. De ahí que muy pocos se inclinaron por declarar orgullo por héroes o personajes como José Cecilio del Valle, Dionisio de Herrera, José Trinidad Cabañas o Tiburcio Carías, que por el contrario, es aún recordado con fervor en muchos sectores mestizos ligados al Partido Nacional o conservador. Más bien, éste último fue de los que menos recibió preferencias, dado el infausto recuerdo que tuvo su gobierno por la masacre de San Juan. Lo cierto es que tanto indígenas como negros garífunas, a través del movimiento étnico, han hecho resurgir a sus propios héroes, Lempira y Satuyé, lo que les permite poder disponer de sus propios representantes y paladines en su proceso de resistencia frente al Estado, lo que convierte a sus héroes en símbolos que generan una fuerte cohesión social y a la vez refuerza sus identidades étnicas.

Asimismo, ante esa deficiente identificación con personajes históricos promovidos por la “*intelligentsia*” oficial liberal desde el siglo XIX, la consulta reveló el dato significativo de que una cuarta parte de los garífunas no se identifican con “ningún personaje” de la “historia nacional”, lo cual hace suponer que “no se reconocen” en dichas representaciones construidas e imaginadas por el Estado-nación controlado desde la Independencia por los blancos y mestizos. De este modo, la reafirmación de sus propios héroes -como Satuyé-, posibilita la revalorización de la cultura garífuna frente a las imposiciones de una historia oficial que privilegia los héroes criollos o mestizos, y por lo tanto, genera la reproducción de personajes heroicos que van más allá de los promovidos legendariamente por el proyecto de “nación homogénea”. Con ello, los garífunas -al igual que los indígenas- están aportando nuevas visiones, historias y personajes para la construcción de una historia y de una nación más abierta y pluriétnica.

Por otra parte, con referencia a sus percepciones sobre los “lugares más bonitos del país”, asombrosamente la mayoría ratificaron que son a su juicio las ciudades, pueblos y aldeas garífunas diseminadas a lo largo del litoral del Caribe hondureño, esto sugiere que están plenamente identificados con su territorio; en cambio, antes que por San Pedro Sula y Tegucigalpa -que constituyen los centros de poder económico y político del país-, mostraron admiración en segundo lugar por las ruinas mayas de Copán, lo que indudablemente les acerca más a los indígenas -con los que comparten luchas y proyectos- que a los blancos y mestizos. En fin, es manifiesto que los garífunas opinan que los lugares más bonitos de Honduras son concretamente los poblados y parajes que ellos habitan. Esto demuestra que han logrado desarrollar un sentido muy fuerte de pertenencia y de identidad con la tierra que les cobija, lo que permite robustecer el sentimiento de identidad regional. Por último, solo el 3% apuntaron que Amapala es el lugar más bonito de la república, ratificando que perciben a esa región del Pacífico como un espacio muy distante y diferente culturalmente.

Por último, la mayoría de los garífunas, casi tres cuartas partes, convienen en señalar que su etnia ya está plenamente integrada a la sociedad y cultura hondureña, por tanto, están ya incorporados dentro de la nación.

2) EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE LOS NEGROS GARÍFUNAS DE HONDURAS. LA TRANSICIÓN DE LA “NACIÓN HOMOGÉNEA” A LA “NACIÓN PLURIÉTNICA”.

Este apartado es de suma trascendencia de cara a la presentación de las conclusiones de la presente investigación, dado que tratará acerca de los puntos esenciales y sobresalientes sobre los cuales han centrado la lucha los movimientos sociales negros en torno al reconocimiento de sus derechos y también, del consentimiento, reconocimiento y aprobación de una “nación pluriétnica” por parte del Estado de Honduras.

Huelga decir que la larga disputa que han emprendido los garífunas por el reconocimiento de sus derechos comprende un sinfín de demandas y reivindicaciones que tienen que ver con la generalidad de los ingentes problemas que acumulan las comunidades, es decir, desde lo social, político, cultural y económico; sin embargo, en la documentación consultada, en la encuesta, en las entrevistas y en otra serie de fuentes, se pudo detectar que las principales exigencias y reivindicaciones de la lucha garífuna frente al Estado giran alrededor de 4 demandas específicas, que indudablemente inciden en todos los aspectos de la vida cotidiana de los hombres y mujeres garífunas, a saber: **a)** la educación; **b)** la salud; **c)** el territorio y el medio natural y; **d)** los derechos políticos y la igualdad de oportunidades.

Según el sentir del movimiento negro hondureño, el cumplimiento de estas demandas a la población garífuna desde un enfoque intercultural, garantizaría el mejoramiento de las condiciones de vida de la población, pero a la vez, permitiría la reafirmación de un Estado más democrático, tolerante y multicultural. En efecto, en los últimos años, tanto los indígenas como los negros garífunas, han exigido a los

gobiernos hondureños una serie de reformas legales y constitucionales que reconozcan por fin la naturaleza “pluriétnica” de la nación hondureña, reprobando por ende la continuidad del antiquísimo modelo de la “nación homogénea” promovido por el Estado desde la independencia, el cual perseguía “integrar” a indios y negros a la cultura y los valores occidentales modernos de los blancos y mestizos.

Este fenómeno reivindicativo que han entablado sociedades etnoculturales en muchos Estados latinoamericanos en los últimos treinta años demandan fundamentalmente la implantación de políticas que posibiliten reformas constitucionales, políticas de multiculturalismo, derechos lingüísticos y la protección constitucional de los tratados internacionales a favor de los aborígenes, en definitiva, como apunta Kymlicka, se trata de fenómenos heterogéneos, “ [...] *pero que tienen una característica en común: se encuentran más allá del elenco de derechos civiles y políticos de la ciudadanía protegidos en todas las democracias liberales. Se trata de derechos, además, que se adoptan con la finalidad de reconocer y de acomodar las distintas identidades y necesidades de los grupos etnoculturales dentro de una nación pluriétnica*”¹¹¹⁴.

Por su parte, Águeda Gómez señala que en el contexto específico hondureño, el surgimiento de estas “nuevas identidades étnicas”, basadas en las políticas del reconocimiento y la pluriétnicidad, coinciden con la irrupción de nuevas ciudadanías en la región, provocando la flexibilización del concepto de ciudadanía¹¹¹⁵.

En efecto, ya vimos que a lo largo de los siglos XIX y XX, el Estado de Honduras se propuso construir e imaginar una “nación homogénea” en la que se intentó incorporar a indígenas y negros, no obstante, por mucho tiempo, la “ciudadanía” de estos segmentos de la población hondureña se vio limitada y restringida en vista que no pudieron optar a la igualdad plena en comparación a los blancos y mestizos que desde siempre ostentaron el poder. Por esa razón, hoy en día, las reivindicaciones

¹¹¹⁴ Véase: Kymlicka, Will, “El nuevo debate sobre los derechos de las minorías”, En: Requejo, Ferrán (Coordinador), *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona, Editorial Ariel, Colección Ciencia Política, 2002, Pág. 25.

¹¹¹⁵ Gómez Suárez, Águeda, *Indigenismo y movilización política...* Op. cit., Págs., 100-111.

de los negros hondureños no solamente se circunscriben a la satisfacción de necesidades materiales por parte del Estado, sino también al reconocimiento de derechos políticos y de una “nación pluriétnica o plurinacional”.

En nuestro caso, entenderemos también que la “nación pluriétnica” se refiere a aquellos tipos de Estados que como resultado de las luchas indígenas y negras, reconocen legalmente -a través de reformas constitucionales, leyes y otras normas- la naturaleza multiétnica y multicultural de la nación, y además, admiten el derecho de estas etnias a recrear y conservar su propia cultura.

Así, en esta concepción, el multiculturalismo¹¹¹⁶ desempeña un elemento destacado en la conformación de una “nación pluriétnica”, ya que éste reconoce el valor igualitario de las etnias indígenas y negras en la conformación de la nación hondureña; de este modo, la transición de la “nación homogénea” -que excluyó e invisibilizó a las etnias-, al reconocimiento de una “nación pluriétnica” y multicultural, en la que tanto los blancos, mestizos, indígenas, negros y otros grupos forman parte integrante de la “nación”, evidentemente que marca un paso sustantivo hacia la construcción de una nación más democrática, incluyente, tolerante y multicultural. Justamente, hacia estas metas es que se dirigen gran parte de las luchas de los negros garífunas hondureños.

A) La lucha garífuna en las esferas educativa y lingüística: Las demandas de educación y la conquista de una Educación Bilingüe Intercultural (EBI).

Ya se apuntó en capítulos precedentes que la educación oficial fue un instrumento fundamental mediante el cual el Estado hondureño buscó la incorporación de los indígenas y negros al imaginario de la nación. De hecho, la promulgación del “español” como lengua oficial del Estado desde 1881, se reiteró en las

¹¹¹⁶ **Charles Taylor**, quizás uno de los principales estudiosos de este fenómeno del “**multiculturalismo**”, aduce que este término se refiere a aquellas políticas que “reconocen” que todas las “culturas” merecen un “mismo respeto”, ya que todas las culturas tienen un “igual valor”. De hecho, afirma que: “*El reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente a una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daños a aquellos a quienes se les niega*”. Cfr. Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), Colección Popular, 1ª reimpresión, 2001, Pág. 58.

Constituciones subsiguientes, y esta situación se mantiene aún en la Carta Magna vigente de 1982.

A través de esta política de exclusión lingüística de las lenguas indígenas, varias etnias (especialmente los lencas y maya-chortís, que estuvieron en mayor contacto con los mestizos), vieron extinguirse sus lenguas; con ello, perdieron gran parte de su bagaje cultural y paulatinamente, fueron “españolizándose”, lo que en definitiva era la intención final del Estado-nación hondureño, que consideraba a las lenguas nativas como “salvajes” e “inferiores”¹¹¹⁷.

Por esta razón, tanto la **educación** como la **lengua** ocupan uno de los lugares más importantes en las reivindicaciones del movimiento indígena y negro garífuna. Éstos comenzaron a repudiar y denegar del modelo educativo tradicional “españolizante” desde los años 70 y 80, pero como se apuntó en el capítulo segundo, sus principales logros se gestaron en los años 90, específicamente en 1994, cuando el presidente Carlos Roberto Reina aprobó el 3 de agosto de ese año el **Acuerdo Presidencial N° 0719-EP** (el cual se cita *in extensis* en los anexos) en que estableció las políticas de “**Educación Bilingüe Intercultural**” (EBI) para las etnias del país¹¹¹⁸.

La importancia del Acuerdo N° 0719-EP no solamente radica en que dio vida a la EBI, sino que además, por vez primera, el Estado reconoció el “carácter pluricultural y plurilingüístico” de la sociedad hondureña.

El Acuerdo 0719-EP también institucionalizó la creación del “**Programa Nacional de Educación para las Etnias Autóctonas y Afro-Antillanas de Honduras**” (PRONEEAAH) en sus modalidades bilingüe e intercultural, a partir de 1994, el cual sería dirigido por la Secretaría de Educación Pública. Rápidamente, el PRONEEAAH empezó a redactar materiales educativos en lengua garífuna y a la vez implantó el Programa de EBI en las comunidades¹¹¹⁹.

¹¹¹⁷ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje...* Op. cit., Págs. 284-290 y 312-318.

¹¹¹⁸ Secretaría de Educación Pública (SEP), “Acuerdo N° 0719-EP”, En: *Subcomponente Educación Bilingüe Intercultural...* Op. cit., Págs. 7-8.

¹¹¹⁹ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Diagnóstico de potencialidades agroeconómicas de las comunidades garífunas de la Costa Norte*, La Ceiba, ODECO, 2001, Pág. 89.

Si bien es cierto que el PRONEEAAH arrancó en 1994, hay que señalar que antes de esa fecha ya las comunidades habían emprendido algunas iniciativas y proyectos de educación bilingüe, que fueron apoyados por las organizaciones garífunas. Quizás la experiencia que tuvo más impacto fue la promovida por el profesor garífuna **Faustino Miguel Álvarez**, que inició en 1993 una experiencia piloto de la EBI en 10 escuelas primarias y 10 jardines de niños extendidas en todos los departamentos que concentran población garífuna con la colaboración del Ministerio de Educación¹¹²⁰.

De hecho, esta experiencia sirvió de base para la ulterior implementación de la EBI oficial en las comunidades con un enfoque intercultural en lenguas garífuna-español. La primera fase se estipuló para el periodo 1993-1995 para ser ejecutada en 35 comunidades garífuna del país¹¹²¹.

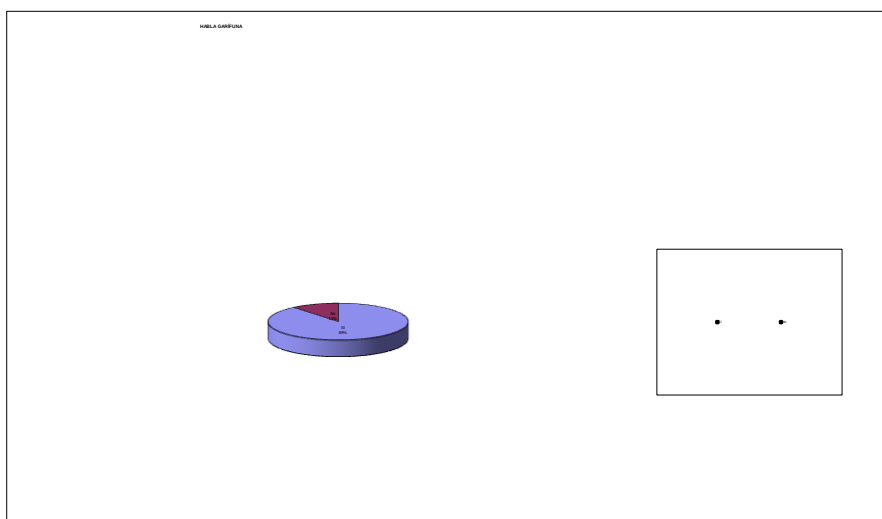
De todas maneras, lo cierto es que el reconocimiento de la EBI por parte del Estado hondureño supuso un cambio radical en la política lingüística del país, ya que rompió

¹¹²⁰ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje...* Op. cit., Pág. 254. Las escuelas y jardines de niños seleccionados fueron de las siguientes comunidades: el Barrio de Cristales en Trujillo, San Pedro de Tocamacho, Cusuna, Santa Fe, Limón, Sangrelaya y San Martín en el departamento de Colón; Batalla, en el departamento de Gracias a Dios; Triunfo de la Cruz, Corozal y Nueva Armenia en el departamento de Atlántida; Bajamar y San Pedro Sula (Escuela Pedro Claret) en el departamento de Cortés y Punta Gorda en el departamento insular de las Islas de la Bahía.

¹¹²¹ En este caso, entendemos los conceptos de **“Educación Bilingüe Intercultural” (EBI)** e **“Interculturalidad”** en la acepción que les otorga Luis López, quien concibe en primer lugar a la EBI como *“[...] una educación enraizada en la cultura de referencia inmediata de los educandos pero abierta a la incorporación de elementos y contenidos provenientes de otros horizontes culturales, incluida la propia cultura universal. Es también una educación vehiculada en un idioma amerindio y en castellano o portugués que propicia el desarrollo de la competencia comunicativa de los educandos en dos idiomas a la vez: el materno y uno segundo”*. Por su parte, la denominación de “Interculturalidad” está referida explícitamente a *“[...] la dimensión cultural del proceso educativo y a un aprendizaje significativo y social y culturalmente situado; así como también a un aprendizaje que busca responder a las necesidades básicas de los educandos provenientes de sociedades étnica y culturalmente diferenciadas. La dimensión intercultural de la educación está también referida tanto a la relación curricular que se establece entre los saberes, conocimientos y valores propios o apropiados por las sociedades indígenas y aquellos desconocidos y ajenos, cuanto a la búsqueda de un diálogo y de una complementariedad permanentes entre la cultura tradicional y aquella de corte occidental, en aras de la satisfacción de las necesidades de la población indígena y de mejores condiciones de vida”*. Desde esta perspectiva, se trata de una propuesta dialógica y de encuentro y complementariedad entre culturas de raigambre diferentes. Así, la EBI se convierte en mucho más que la simple enseñanza de lenguas y que una mera enseñanza en dos lenguas diferentes y está destinada a generar una transformación radical del sistema educativo en contextos en los cuales el recurso de la lengua propia da pie a una verdadera innovación en los modos de aprender y enseñar. Cfr. López, Luis Enrique, “La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana”, En: *Seminario sobre Prospectivas de la Educación en la Región de América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, 23 al 25 de agosto del 2000, Pág. 7.

definitivamente con el viejo esquema de la educación uniformizadora del antiguo modelo impuesto en tiempos de la “nación homogénea” que provocó la extinción de muchas lenguas indígenas, pero además, el resquebrajamiento de una serie de tradiciones culturales que tenían en la lengua a su soporte principal, como tradiciones orales, leyendas y ritos entre otros. De esta forma, la EBI ha producido un renacimiento y revalorización de la lengua, a tal grado que los resultados de la encuesta son sumamente reveladores en este sentido, como se aprecia en la gráfica 12:

Gráfica 12



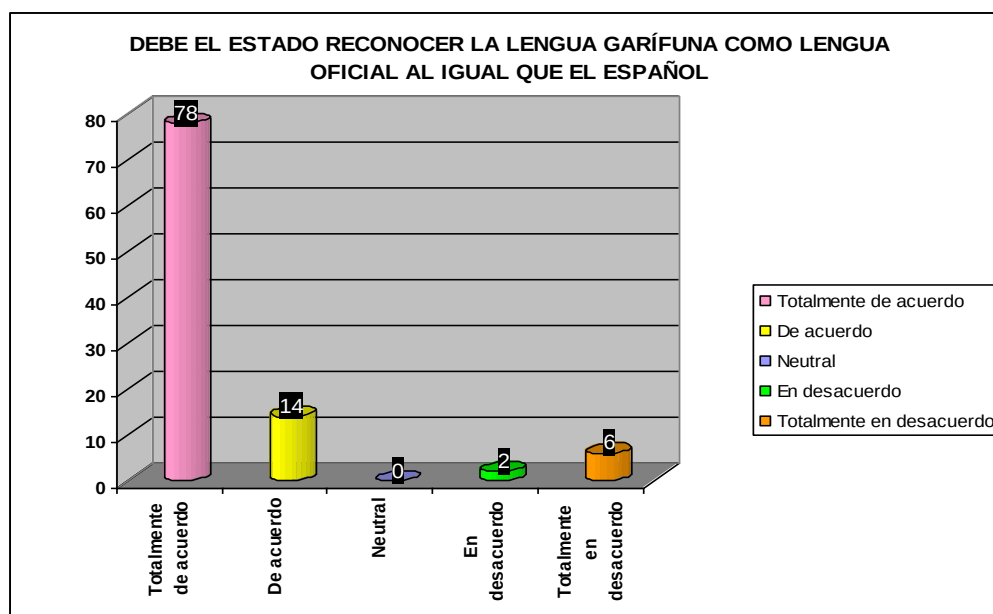
Como se ve, la mayoría de la población, el **89%**, mencionaron que hablan la lengua garífuna, mientras sólo el **11%** contestaron que no. En este caso, es sumamente importante encontrar que la gran mayoría de las personas hablan la lengua garífuna. En efecto, la construcción social de la cultura está asociada a su lengua; su identidad étnica descansa en aspectos que los diferencia de otros grupos. Entre estos aspectos, el lenguaje es un elemento central. Sin embargo, un problema que debe enfrentar la lengua garífuna es el relacionado con la funcionalidad de la misma a la hora de ser utilizada, puesto que es evidente que el español, al ser el idioma oficial, los obliga a usarlo más frecuentemente en la escuela, los centros de salud, los centros comerciales, en las oficinas públicas o en el contacto diario con los mestizos. Por esta razón, el hecho que la mayoría utilice su lengua no significa que la misma esté en peligro. Este obstáculo reside en el hecho que el Estado no

reconoce como lenguas oficiales a las lenguas indígenas y negras, como lo establece el artículo 6 de la Constitución, que como se recordará, expresa tácitamente que la lengua oficial del país es el español. De este modo, la lucha de los movimientos étnicos después de la conquista de la EBI es obtener la “oficialización” de las lenguas negras e indígenas.

Al mismo tiempo, es oportuno mencionar que estos datos también coinciden con investigaciones realizadas por los movimientos negros en el país; para el caso, la ODECO desarrolló un valioso estudio -por el hecho que tomó una muestra en la totalidad de comunidades garífunas- en el 2001 que encontró que el **96%** de los garífunas hondureños hablaban su lengua, cifra que es sumamente halagüeña en el sentido que refleja una gran preservación de la misma¹¹²².

Por otra parte, también es pertinente añadir que una gran parte de la población está de acuerdo que el Estado reconozca a la lengua garífuna como oficial, como se observa en la gráfica 13:

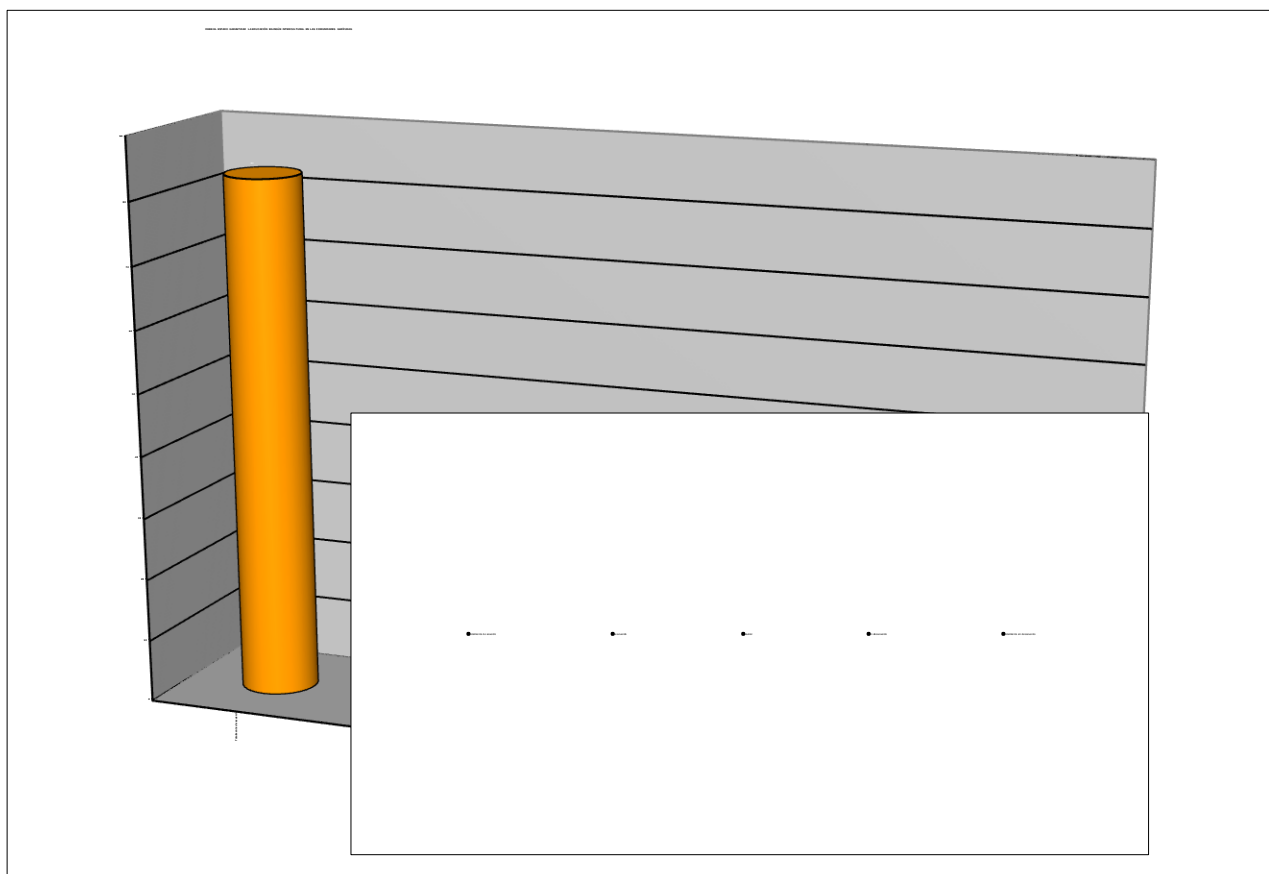
Gráfica 13



¹¹²² Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Diagnóstico de potencialidades agroeconómicas de las comunidades garífunas...* Op. cit., Pág. 97.

Como vemos, el **78%** están totalmente de acuerdo en que se reconozca a su lengua como oficial, y el **14%** dijeron estar de acuerdo con la idea; apenas el **2%** y el **6%** dijeron estar en desacuerdo o totalmente de desacuerdo respectivamente con tal posibilidad. El **0%** se mostró neutral. Esto demuestra que la mayoría (el **92%**) comparten la noción de que el Estado debe otorgar igual estatus lingüístico que el español a la lengua garífuna. Y no solo eso, la enorme mayoría incluso admiten que el Estado debe asegurar la dotación de la EBI a las comunidades garífunas, como se desprende de la gráfica 14:

Gráfica 14

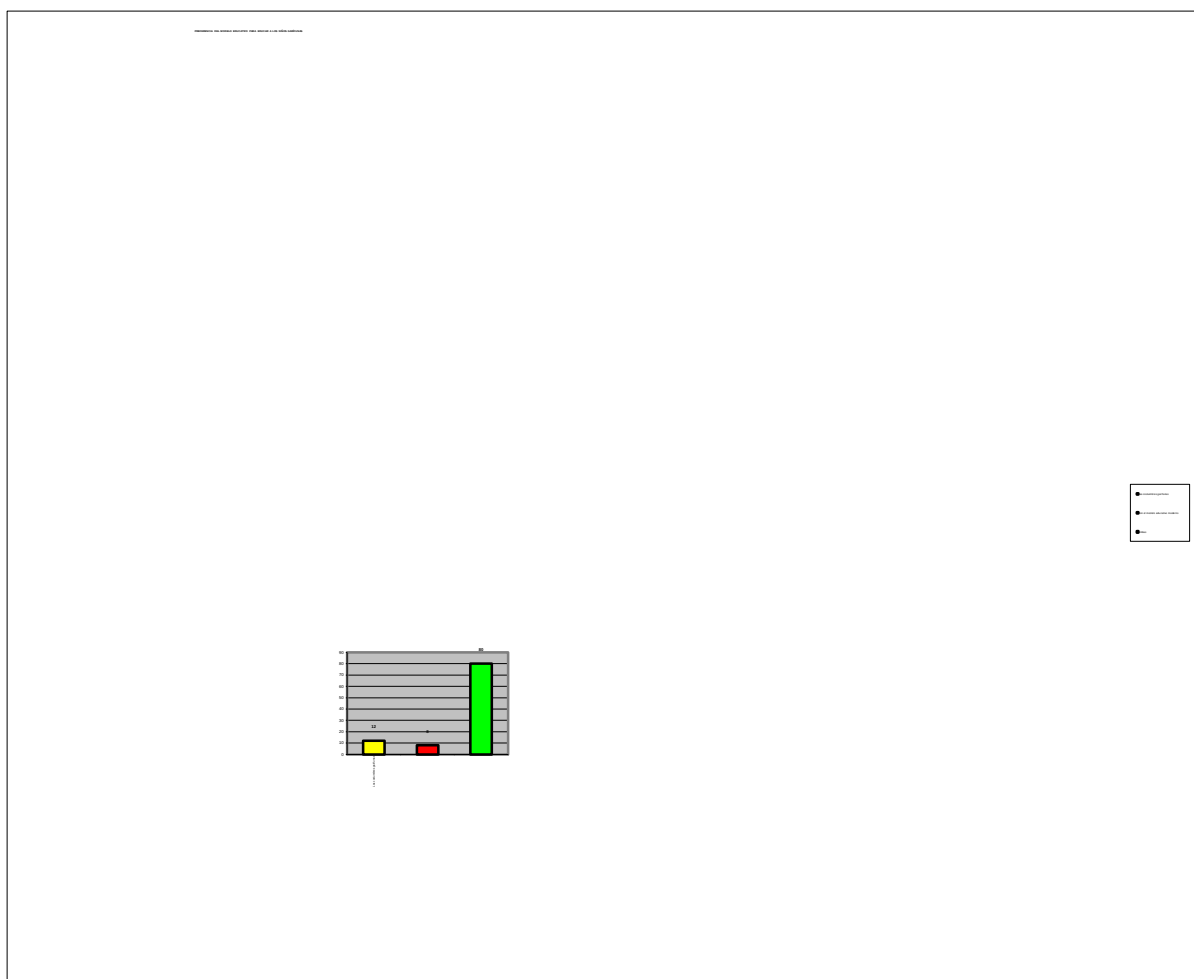


Queda claro que los resultados reflejan que la amplia mayoría de los garífunas de Trujillo asumen que el Estado debe garantizar la EBI a sus comunidades, pues el **83%** mencionaron estar totalmente de acuerdo con dicha afirmación, y por su parte el **12%** dijeron estar de acuerdo, lo cual supone el **95%** de respaldo a esta política educativa; tan solo el **3%** se mostró totalmente en desacuerdo y el **2%** simplemente

en desacuerdo, mientras el **0%** se mantuvo neutral. Esta situación a la vez revela que perciben con mejores ojos la instrumentalización de un sistema educativo con la EBI que con un modeto que priorice la enseñanza de los valores occidentales o mestizos similar al que se les ha proporcionado desde el siglo XIX.

De hecho, la generalidad de los consultados se mostraron favorables con la idea de educar a los niños garífunas con un modelo EBI en el que se inculquen enseñanzas tanto de la cultura garífuna como mestiza, como se ve en la gráfica a continuación:

Gráfica 15



Los datos evidencian que la mayor proporción de los encuestados están de acuerdo con la idea de educar a los niños y niñas garífunas con un modelo intercultural que imparta conocimientos y valores de la cultura garífuna y mestiza, ya que el **80%**

apoyan esta propuesta; el resto de opiniones se reparten entre los que anhelan un modelo que solamente imparta enseñanzas de las costumbres garífunas, con el **12%** y el **8%** dijeron que prefieren el modelo moderno o “mestizo” monolingüe para la transmisión de conocimientos a la niñez garífuna.

Todas estas circunstancias han estimulado un auge de la lengua garífuna que está incidiendo incluso en sus actitudes hacia la misma; por ejemplo, muchas fuentes han citado casos sobre las burlas y desprecios que desde tiempo atrás han hecho los mestizos a la lengua garífuna¹¹²³, algunos de los cuales ya hemos citado en la tesis, sin embargo, ahora ellos se sienten orgullosos de hablar su lengua no sólo cuando están entre ellos, sino también cuando están entre mestizos o en otros países. Así se expresó el profesor Casimiro Loredó, quien funge como Coordinador del Programa de Educación Bilingüe Intercultural para el departamento de Colón, quien dijo:

A nosotros los garífunas, hasta hace poco, nos enseñaban en la escuela solamente el español, y los profesores, que casi siempre eran ladinos, nos prohibían hablar nuestra lengua porque argumentaban que no aprenderíamos español, eso es absurdo, nosotros no hemos tenido tropiezos con el español y prueba de ello es que casi todos los garífunas también lo saben; imagínese que ridículo es que uno, que la primera palabra que habló en su vida fue en garífuna, lo tengan que obligar a hablar solamente español para desprenderse de su lengua. Afortunadamente, hoy tenemos la EBI, que está dando grandes resultados y más bien estamos

¹¹²³ Solamente para mencionar una de tantas, citamos un párrafo de la novela “*Barro*”, una narración ambientada en los campos bananeros de la costa norte en los años 40 de la escritora hondureña Paca Navas de Miralda, que señala con escarnio en una parte de la obra que los garífunas hablan “ [...] en una jerigonza confusa, igual que los condenados en el infierno”. Cfr. Navas de Miralda, Paca, *Barro*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 2ª edición, 1992, Pág. 117. No obstante, hoy en día, a pesar que muchos mestizos siguen menospreciando el valor de la lengua garífuna y se mofan de ella, lo cierto es que también una gran parte están reconociendo la riqueza y contribución de dicha lengua al acervo cultural del país. De hecho, se cuenta la anécdota de que en el histórico triunfo de la selección nacional de fútbol de Honduras frente a Brasil en la “Copa América” de fútbol del 2001, el entrenador hondureño recomendaba a los jugadores garífunas que se transmitieran en el campo de juego las estrategias en la lengua garífuna para “despitar” y confundir a los adversarios, ya que muchos brasileños entendían el español. Más aún, Armando Crisanto Meléndez menciona que durante la guerra entre Honduras y El Salvador en 1969, el ejército hondureño utilizó a algunos soldados y oficiales garífunas para que emitieran códigos militares secretos en lengua garífuna para que no fueran descodificados por los servicios secretos salvadoreños. Cfr. Crisanto Meléndez Auyujuru Savaranga, Armando, *Adeija sísira geremun...* Op. cit., Pág. 37.

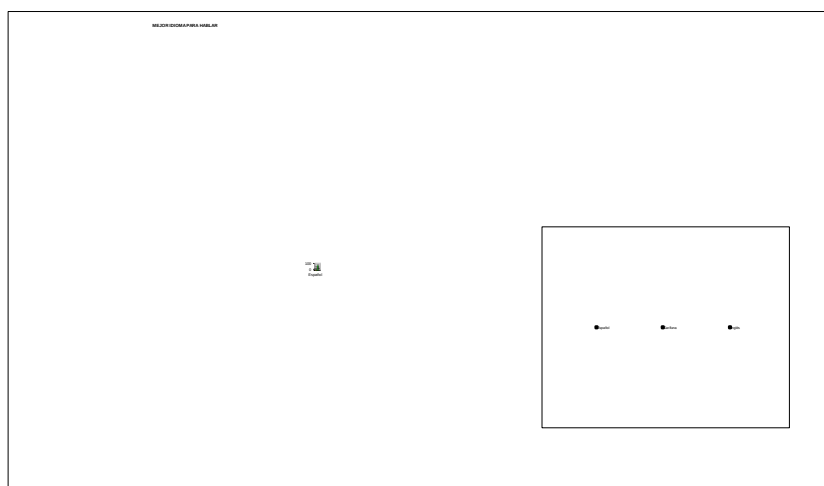
interesados en socializar la lengua a otros grupos culturales como los mestizos e indígenas, ya que nuestra lengua es muy valiosa y nos sentimos orgullosos de hablarla donde sea¹¹²⁴.

Esta opinión la comparte el artista garífuna Armando Crisanto, quien sostiene que la educación oficial con el antiguo modelo uniformizador produjo en su pueblo una “cultura de sustitución” en donde se intentó despojar a los garífunas de su propia cultura para “suplantarla” por la cultura Occidental:

En la escuela nunca me dieron las armas de identidad sino que una orientación de sumisión... Porque la educación oficial les imprimen [a los garífunas] una cultura de sustitución de su propia creatividad cultural¹¹²⁵.

De todas formas, esta situación ya está cambiando y tal como pronunciara el profesor Loredó, la gente ahora está revalorizando su lengua materna. Efectivamente, el parecer de una considerable parte de la población encuestada refirió por ejemplo que el idioma que prefieren hablar el garífuna antes que el español e inglés, como se ve en la gráfica siguiente:

Gráfica 16



¹¹²⁴ Entrevista con el profesor Casimiro Loredó, Coordinador del Programa de Educación Bilingüe Intercultural para el departamento de Colón, Trujillo, 25/junio/2002.

¹¹²⁵ Crisanto Meléndez Auyujuru Savaranga, Armando, *Adeija sísira...* Op. cit., Pág. 38.

En este caso, se puede inferir que una gran porción, tres cuartas partes (el **75%**) anteponen como preferencia de idioma en su vida cotidiana a la lengua garífuna, entretanto, un **18%**, una cifra nada despreciable, señala que prefiere usar el español; sin duda, dentro de esta categoría estarán las personas que no saben hablar el garífuna o también los que permanecen en mayor contacto social con los mestizos, que son en su gran parte profesionales como profesores, oficinistas, enfermeras o trabajadores en los comercios pertenecientes a la élite mestiza de la ciudad. Apenas el **7%** favorece el inglés como idioma para hablar, lo que debe estar relacionado a la influencia que dejan los inmigrantes garífunas que van y vienen de los Estados Unidos o también algunas personas que trabajan en la industria en alza del turismo.

De cualquier manera, se puede percibir que la generalidad de la población ahora prefiere usar su idioma en la vida diaria, lo que permite -junto a la expansión del programa de la EBI- una reproducción del mismo que está provocando una intensificación de la utilización de la lengua y con ello, una reafirmación de la identidad étnica del grupo, al restituir y preservar su lengua de origen, lo cual está generando profundas transformaciones étnicas en la sociedad garífuna hondureña.

Por otro lado, hay que comentar algunos puntos destacados sobre la lengua garífuna. Según la mayoría de especialistas, la lengua garífuna es una mezcla de varios idiomas, pero que tiene como base general el *caribe-arawak (igñeri)*, más la aportación de lenguas europeas como el español, francés, inglés y una pequeña porción de palabras africanas provenientes del *bantú* y *yoruba*. Así, la palabra “Garífuna” define no solamente el idioma, sino también a la gente¹¹²⁶.

De las lenguas habladas en Honduras, el garífuna es quizás de las más estudiadas por la comunidad académica en los últimos tiempos. Herranz -uno de los principales estudiosos del tema- señala que uno de los primeros vocabularios que se conocen de los garífunas es uno publicado por Juan Galindo -un oficial irlandés del ejército morazanista y explorador de las ruinas mayas de Copán- en 1833 y que consta de

¹¹²⁶ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje...* Op. cit., Pág. 465-481.

unas 26 palabras y la numeración garífuna del 1 al 10¹¹²⁷. Luego, el lingüista y ex presidente hondureño Alberto Membreño incluyó en su libro *“Hondureñismos”* de 1897 un anexo bajo el subtítulo de *“Vocabulario moreno”*, que contiene un total de 411 palabras garífunas con su respectiva traducción española¹¹²⁸.

Más recientemente, la lengua garífuna ha sido estudiada a profundidad por R. Hadel¹¹²⁹, que redactó un diccionario sobre el garífuna hablado en Belice; K. Bertilson¹¹³⁰, que publicó en 1989 un trabajo cuyos principales aportes son describir la historia del idioma, la fonología, los pronombres, verbos y un glosario garífuna-español de unas 150 entradas; también hay que añadir la relevante contribución que han hecho los estudiosos garífunas Roy Cayetano¹¹³¹ en Belice, que editó un diccionario que analiza los aspectos del sistema fonológico y gráfico de la lengua y el ampliamente citado Salvador Suazo¹¹³² en Honduras, que también publicó un diccionario que incluye un amplio vocabulario y conversaciones en garífuna-español. Esta obra, que ha sido ampliamente difundida en las comunidades, ha sido igualmente una pieza indispensable en el proceso de enseñanza en el programa de la EBI, así como en la normalización de la lengua.

Con estos aportes, Herranz ve con cierto optimismo el futuro de la lengua garífuna. A pesar de la continua inmigración de garífunas hacia los Estados Unidos, considera que la experiencia migratoria no pone en serio peligro a la lengua, ya que incluso, entre los garífunas residentes en Norteamérica ha surgido un renacimiento de la lengua y han establecido centros educativos bilingües en garífuna-español, garífuna-inglés y garífuna-francés¹¹³³.

¹¹²⁷ Herranz, Atanasio, “Los negros caribes o garífunas de Honduras”... Op. cit., Pág. 134.

¹¹²⁸ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje*... Op. cit., Pág. 460.

¹¹²⁹ Hadel, R.S., *Dictionary of Central American Carib*, Belice, Institute of Social Research and Action and St. John's College, 1975.

¹¹³⁰ Bertilson, Kathryn, *Introducción al idioma garífuna*, Tegucigalpa, Ministerio de Educación-Cuerpo de Paz (USA), 1989.

¹¹³¹ Cayetano, Roy, *The People's Garifuna Dictionary*, Belice, National Garifuna Council, 1993.

¹¹³² Suazo, Salvador, *Conversemos en garífuna. Gramática y manual de conversación*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Lámpara de Crítica y Cultura, 3ª edición, 2002.

¹¹³³ Herranz, Atanasio, *Estado, sociedad y lenguaje*... Op. cit., Pág. 463.

Asimismo, reconoce que el programa de EBI, al tener continuidad y financiamiento por parte del Estado, garantiza no solo la preservación del idioma, sino incluso su reproducción. Adicionalmente, el hecho de que los niños sean educados por sus madres y abuelas en los pueblos y aldeas, asegura que desde la infancia aprendan su lengua. Todo lo anterior lo lleva a sostener que hoy en día se nota un florecimiento de la lengua garífuna, fenómeno que es perceptible aún en las grandes ciudades:

Los garífunas, aún los que viven fuera de sus tradicionales aldeas, enseñan siempre a sus hijos la lengua y la cultura garífuna. En ciudades donde son minoría dispersa suelen juntarse para celebrar fiestas familiares o nacionales. **Entre ellos suelen hablar garífuna en cualquier situación y se sienten orgullosos de hacerlo.** No es raro encontrar en Tegucigalpa o en la Universidad Nacional dos o más garífunas hablando su lengua. El peso de los abuelos, especialmente de la abuela, en la formación y educación de sus nietos, es una buena carta de garantía de la pervivencia y renovación de esta lengua en Honduras¹¹³⁴.

Finalmente, hay que acotar sobre la EBI que además de su colaboración al renacimiento de la lengua garífuna, también superó varios desafíos que representaban serios obstáculos a la generalización de un programa educativo bilingüe. El primero de ellos tuvo que ver con la selección y profesionalización de los docentes. En efecto, a pesar que desde los años 70 existe una buena cantidad de docentes garífunas (hay que recordar que en Trujillo se fundó la Escuela Normal que forma profesores para el nivel primario), naturalmente que al momento de implantarse la EBI no tenían la preparación adecuada. Esto se subsanó en la segunda fase del programa (1995-1999), donde se contempló la formación de maestros garífunas bilingües¹¹³⁵.

¹¹³⁴ Ibíd., Pág. 464. Las negritas son nuestras.

¹¹³⁵ Véase: Secretaría de Educación, *Educación Bilingüe Intercultural: educación para la diversidad*, Tegucigalpa, PROMEB- PRONEEAAH- BM, 2001, Pág. 19.

Por otra parte, un aspecto discutido fue el de la confección de la currícula instituida. En principio, las comunidades garífunas recomendaron al Ministerio de Educación que se tomara en cuenta a la comunidad en la elaboración de la misma. En ese aspecto, la sociedad tuvo una participación destacada, apoyando como informantes clave en la recopilación de adivinanzas, cuentos (*uragas* en garífuna), leyendas y poesías garífunas. En este proceso, fue muy conveniente el hecho que durante el periodo 1994-1998 estuviera nombrado como Director de Educación Primaria y Preescolar en el Ministerio de Educación el profesor garífuna **Ambrosio Sabio**, originario de Cristales, quien apoyó la decisión de tomar en cuenta a las comunidades en la elaboración de la currícula y de los primeros materiales a ser utilizados en la EBI¹¹³⁶.

Ulteriormente, una vez aprobada la currícula, se pasó a la producción de los materiales lingüísticos y didácticos para la enseñanza de los niños y niñas garífunas. Así, se redactó la primera cartilla en lengua garífuna, titulada “*Lagumeseha Wayumahan*”¹¹³⁷. Sin embargo, un paso fundamental fue el relativo a la “**Normativa de la lengua garífuna**”, con el propósito de estandarizar el manejo de la lengua. Sobre este aspecto, el profesor Loredó nos confesó que ésta fue una tarea igualmente consensuada entre los garífunas centroamericanos:

La importancia de la normalización de la lengua garífuna radica en que ésta persigue la uniformidad de la lengua. Esto se está logrando porque en ella participaron docentes de todos los países en donde habemos garífunas, como ser Belice, Guatemala, Nicaragua y Honduras. La lengua se normativizó porque habían regionalismos, por ejemplo, los beliceños pronuncian unas palabras de una manera y nosotros los trujillanos de otra; además, ellos reciben influencia lingüística del inglés, y nosotros del español, así que se tuvo que solventar esta situación¹¹³⁸.

¹¹³⁶ Entrevista con el profesor Casimiro Loredó, Coordinador de la EBI en Colón, Trujillo, 25/junio/2002.

¹¹³⁷ Secretaría de Educación, *Educación Intercultural Bilingüe...* Op. cit., Pág. 18.

¹¹³⁸ Entrevista con el profesor Casimiro Loredó, Coordinador de la EBI en Colón, Trujillo, 25/junio/2002.

Una vez definida la normativa lingüística garífuna, el PRONEEAAH visualizó dos pasos importantes para la fase 2000-2002, que eran culminar la elaboración de un diccionario escolar y la consecución de una gramática escolar.

Para la redacción del diccionario, sirvió de consultor Salvador Suazo, quien sin demoras, se dio a la tarea de transcribir el texto, trabajo que ya fue publicado recientemente en el 2002. El diccionario consta de dos partes, la primera contiene un vocabulario básico ordenado conforme el alfabeto garífuna (garífuna-español) y la segunda está estructurada conforme el alfabeto español (español-garífuna). A la vez, contiene un poco más de 2000 entradas, lo que permite prever una mayor operatividad en el proceso de enseñanza-aprendizaje¹¹³⁹.

Son interesantes las frases aludidas en la presentación del “*Diccionario*” por parte de las autoridades del Ministerio de Educación en torno al valor de la obra, ya que dejan entrever que con estas políticas, se está abandonando el antiguo modelo educativo heredado de la visión de la “nación homogénea” y ahora se está reconociendo una educación que considera la naturaleza pluriétnica de la nación. Así, afirman que:

En cumplimiento de los acuerdos asumidos con la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), en el marco del Convenio 169 de la OIT, la Secretaría de Educación presenta a la población hondureña este diccionario de la lengua garífuna, principalmente a los niños y niñas, y jóvenes garífunas y no garífunas, que hablan o desean hablar esta lengua... Éste es un aporte significativo de parte del Estado de Honduras en el marco de la transformación educativa nacional, dirigida a los pueblos culturalmente diferenciados... y así evitar que esta lengua desaparezca... Por eso, aseguramos que la implantación de la educación bilingüe intercultural, será un pilar determinante para perpetuar no solo la riqueza cultural de la comunidad garífuna, sino que su lengua, sus tradiciones y costumbres¹¹⁴⁰.

¹¹³⁹ Secretaría de Educación, *Garüdia Lánina Lila Hererun Garinagu: Diccionario Escolar Garífuna*, Tegucigalpa, PRONEEAAH – CEDEC – BM, 2002.

¹¹⁴⁰ *Ibíd.*, Págs. 9-10.

Respecto a la gramática escolar, hay que señalar que se conformó un equipo de trabajo para la redacción de la misma, en el cual participaron, además de Salvador Suazo, Ambrosio Sabio, José Francisco Aguilar y Mateo Martínez Cayetano. En resumen, los autores presentaron los aspectos morfológicos y sintácticos de la lengua garífuna, y agruparon el contenido en cuatro apartados que comprenden el sistema fonológico, el sistema ortográfico, el análisis analógico y el análisis sintáctico¹¹⁴¹.

Tenemos que reconocer de igual forma que los garífunas, a través de la revitalización de la lengua, están concienciándose de que a pesar de que viven en Estados nacionales distintos en la región centroamericana, ellos forman a su parecer “una sola nación”. Así lo estima por ejemplo Roy Cayetano, uno de los principales estudiosos de la lengua de su pueblo, quien asegura que:

Hay conciencia en el pueblo garífuna de que somos una nación. Ese es un pensamiento que empezó hace algunos años y ahora existe en todos los garífunas: en Guatemala, en Honduras, en Nicaragua, en los Estados Unidos¹¹⁴².

Sin embargo, más adelante añade que los garífunas forman “una nación”, pero no un “Estado”, pero por “accidentes históricos”, coexisten en instancias supraestatales, aunque reconoce que no están en competencias con los Estados nacionales en donde viven, pero por el hecho de constituir una nación, deben conjuntar esfuerzos entre todos para la preservación de la lengua y cultura:

Somos una nación, no un Estado y en la nación garífuna nos preocupa el futuro de nuestro idioma... Hay que aclarar que no estamos en competencia con el Estado. Somos una nación, una entidad que por accidente se

¹¹⁴¹ Secretaría de Educación, *Garüdia Lánina Lafansehaun Hererun Garinagu: Gramática Escolar Garífuna*, Tegucigalpa, PRONEEAAH – CEDEC – BM, 2002.

¹¹⁴² Cayetano, Roy, “La experiencia en lengua garífuna”, En: *Memoria del Taller Centroamericano sobre Identidad Cultural Indígena. La Ceiba, Honduras, 1 al 5 de diciembre de 1997*, Tegucigalpa, Centro de Comunicación para el Desarrollo (COMUNICA), CEBIMH- MOPAWI- Native Lands- Centro SKOPI para los Derechos de los Pueblos, 1997, Pág. 12.

encuentra en varios países. Como nación, tenemos intereses en común y debemos luchar por ellos¹¹⁴³.

Estas opiniones son sumamente significativas, ya que demuestran fehacientemente que la reafirmación de la lengua les está proveyendo un grado de concienciación étnica que les está reforzando la idea de que “constituyen una nación”. Este aspecto es oportuno de subrayar, ya que en la medida en que se expanda esta idea al interior de la etnia, es posible que en un futuro cercano se despierte un “nacionalismo” que pueda conducir a propuestas políticas más radicales, como la posibilidad de exigir más autonomía política o incluso la de demandar independencia, no obstante, hasta el momento, hay que recalcar que los garífunas no han mostrado intenciones separatistas en ningún país centroamericano.

Otro hecho significativo del PRONEEAAH fue la celebración del “Primer Simposio de Educación Intercultural Bilingüe en Honduras”, efectuado en la UNAH de Tegucigalpa en 1995 y que convocó a una gran cantidad de intelectuales de todo el continente, los que presentaron ponencias y trabajos sobre los avances de la EBI en la región, que fueron recopilados en una edición por Atanasio Herranz¹¹⁴⁴. En el encuentro, el Ministerio de Educación presentó una ponencia en la que revelan los objetivos perseguidos por el PRONEEAAH, y ahí, ratifican que:

Los ejes fundamentales son la incorporación pluralista en un Estado nacional, la educación integral y la defensa y rescate de las comunidades étnicas¹¹⁴⁵.

Además, en su disertación, la entonces Ministra de Educación, Zenobia Rodas indicó que el gobierno “ [...] *reconoce oficialmente que Honduras es un país multilingüe y pluricultural y que sus grupos étnicos tienen el derecho y el Estado la obligación de iniciar un programa de educación bilingüe e intercultural para que sus*

¹¹⁴³ Ibíd., Págs. 12-13.

¹¹⁴⁴ Herranz, Atanasio Et. al., *Educación Bilingüe e Intercultural en Centroamérica y México*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Lámpara de Crítica y Cultura, 1ª edición, 1998.

¹¹⁴⁵ Ibíd., Pág. 153.

*lenguas y sus culturas no sólo no desaparezcan, sino que se desarrollen y complementen con la cultura nacional*¹¹⁴⁶.

En definitiva, queda claro que la EBI es un programa educativo que por fin reconoce el carácter pluriétnico y plurilingüístico de la nación, así como el derecho de las etnias a educarse en sus idiomas originales, además del español, con lo cual, es palpable que las luchas de los pueblos indígenas y negros están provocando el fracturamiento del viejo modelo de “nación homogénea” y están allanando el camino hacia la conformación de una “nación pluriétnica” y multicultural.

Por otra parte, con respecto a la situación del sistema educativo en las comunidades garífunas, hay que señalar que las condiciones han sido extremadamente precarias como producto del sempiterno abandono al que estos pueblos han sido sometidos por parte del Estado. En general, el analfabetismo es uno de los problemas sociales más graves de Honduras. No todas las fuentes coinciden en cuanto a la cifra absoluta adjudicada a los analfabetos. En 1993, la estimación alcanzaba a cerca de 1,500,000 personas¹¹⁴⁷. Otras fuentes indicaban que uno de cada tres hondureños era analfabeta en 1995¹¹⁴⁸, lo cual, en una población estimada para 1994 en 5,200,000¹¹⁴⁹ significaba que la cifra engrosaba 1,700,000 analfabetas aproximadamente. Para el año 2002, se estimaba que la tasa de alfabetismo era del 81.3% y la de analfabetismo del 19.7%, de una población absoluta de 6,071,200 habitantes¹¹⁵⁰.

El dilema del analfabetismo ha sido reconocido como uno de los problemas estructurales más serios que impiden la superación de las causas intrínsecas de la pobreza y el subdesarrollo. De esto se desprende que el llamado **“Proyecto Principal de Educación para América Latina y el Caribe”**, propuesto en Quito,

¹¹⁴⁶ Ibíd., Pág. 398.

¹¹⁴⁷ Guillén Méndez, Napoleón, *Educación Básica de Adultos. Enfoques conceptuales, estratégicos y metodológicos*, Ministerio de Educación, Tegucigalpa, 1993.

¹¹⁴⁸ Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), *Proyecto de Fortalecimiento Educativo de los Pueblos Étnicos*, Tegucigalpa, UPNFM, 1996. (Documento de Trabajo).

¹¹⁴⁹ Véase: World Bank, *Honduras. Country Economic Memorandum/Poverty Assessment*, Report N° 13317-HO, Latin American and the Caribbean Region, 1994.

¹¹⁵⁰ Véase: Instituto Nacional de Estadísticas (INE), *Sexta Encuesta Permanente de Hogares de Propósitos Múltiples*, Tegucigalpa, INE, septiembre del 2002.

Ecuador en 1991 se impusiera como objetivo general eliminar el analfabetismo antes del siglo XX, generalizar los beneficios de la educación primaria a toda la población en edad escolar antes de 1999 para impedir el crecimiento vegetativo del analfabetismo en la población adulta y mejorar la calidad y eficiencia de los sistemas educativos¹¹⁵¹, objetivos que desgraciadamente no se cumplieron y tal como marchan las cosas, todavía parecen lejanos de alcanzar.

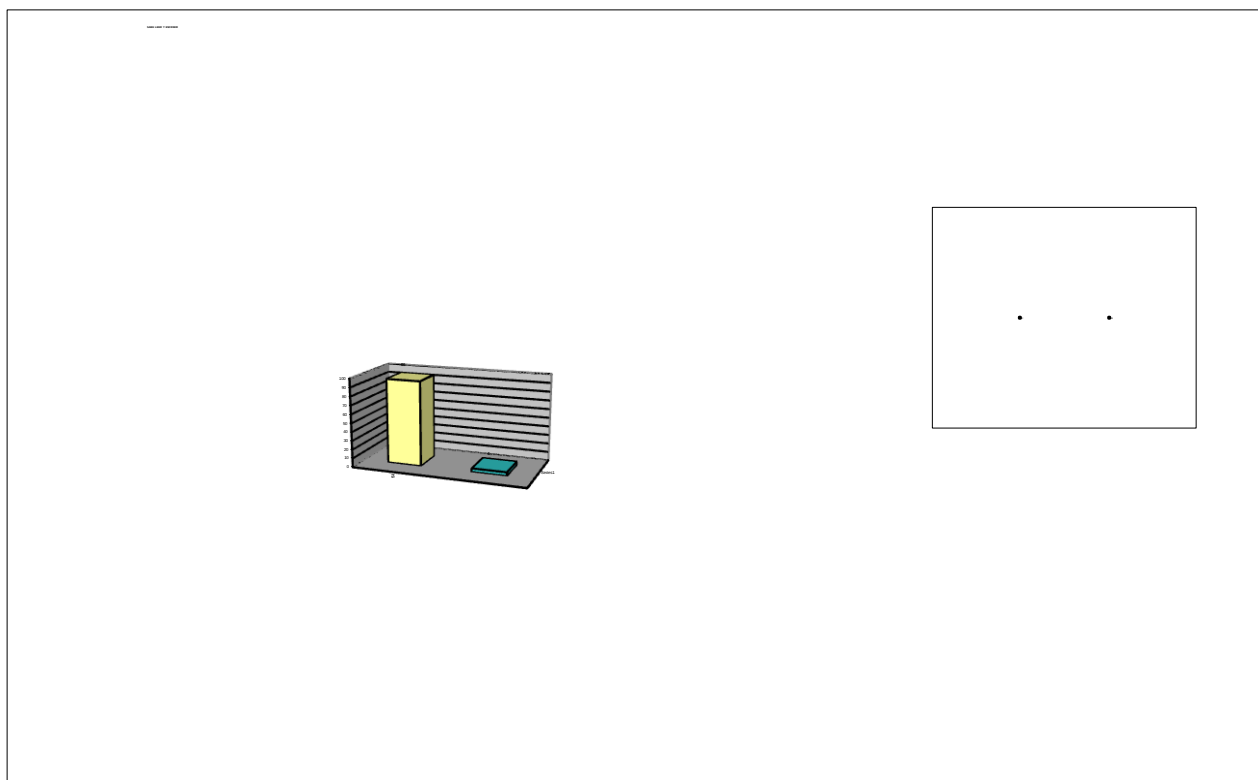
En el caso de las poblaciones indígenas y negras de Honduras, el analfabetismo alcanza niveles verdaderamente críticos con relación a la ya de por sí alta tasa nacional. Algunos estudios sugieren que la tasa de analfabetismo entre las poblaciones indígenas y negras varía de 57% entre los lencas (la población indígena cuyos registros son los menos confiables debido a que mucha está sumergida entre la población campesina local); a 87% entre los miskitos; 90% en los maya-chortís, tolupanes y tawahkas, lo cual indica que el analfabetismo entre los indígenas es el doble y a veces hasta el cuádruple del promedio nacional¹¹⁵².

En el caso particular de este estudio, se encontraron datos sumamente importantes con relación a la situación de la educación de este pueblo a través de la encuesta llevada a cabo en Cristales. Efectivamente, el **96%** de los encuestados afirmaron que saben leer y escribir, y el **4%** contestaron que son analfabetas, como se desprende del gráfico siguiente:

Gráfica 17

¹¹⁵¹ Guillén Méndez, Napoleón, *Educación Básica...* Op. cit., Pág. 61.

¹¹⁵² Lara Pinto, Gloria, Et. al., *Educación de adultos en contextos indígenas: Hacia una educación culturalmente diferenciada en Honduras*, Tegucigalpa, Secretaría de Educación- Deutsche Gesellschaft Für Technische Zusammenarbeit (GTZ)- Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), 1997, Pág. 83.



Estas cifras, en principio, parecen bastante alentadoras, ya que como se observa, el grado de alfabetismo está por arriba del promedio nacional. Estos datos, si se contrastan con las tasas de analfabetismo de los pueblos indígenas o incluso con las de los mestizos evidentemente que presentan una situación halagüeña, no obstante se debe ser prudente si se considera la respuesta solamente en un sentido. Sin duda, esta cobertura escolar se debe a que en las últimas dos décadas, la Secretaría de Educación ha financiado la instalación de muchos jardines de niños, escuelas y además ha contratado a muchos profesores y profesoras -incluyendo a profesionales garífunas-; además, el hecho de que muchas comunidades garífunas estén concentradas en zonas muy cercanas a centros urbanos que cuentan con una infraestructura escolar amplia como Puerto Cortés, San Pedro Sula, Tela, La Ceiba y Trujillo le proporciona a los garífunas una ventaja relativa en comparación a los demás pueblos indígenas, sin embargo, esto no significa que la educación sea eficiente y que tenga calidad.

Asimismo, además de la presencia de la educación formal con los centros prebásicos, escuelas, colegios y universidades, también diversas instituciones

oficiales y no oficiales, adelantan programas educativos en las áreas habitadas por los garífunas, como por ejemplo existen algunos programas del Instituto Nacional de Formación Profesional (INFOP); Alfabetización, Educación Básica para Adultos y Lliteratura Cristiana para Honduras (ALFALIT) y especialmente el Programa de Educación Básica de Honduras (PRALEBAH), que desde 1997, después de la firma de un Convenio de financiación entre la Secretaría de Educación de Honduras, el Ministerio de Educación de España y el Gobierno Autónomo de Extremadura ha llevado a cabo su accionar en los departamentos de Colón y Gracias a Dios (con una abundante población de origen garífuna), así como en el departamento de El Paraíso, en la zona centro oriental del país.¹¹⁵³

En realidad, no existe en la Secretaría de Educación de Honduras una base de datos sobre los servicios educativos que se prestan a los pueblos indígenas y negros del país. Para 1995, se encontraban algunos datos bastante generales acerca de los servicios que ofrece el sistema de educación formal en estas comunidades, que se pueden ver en el cuadro siguiente:

CUADRO 9¹¹⁵⁴
SERVICIOS DE EDUCACIÓN DEL SISTEMA FORMAL EN LAS REGIONES
ÉTNICAS DE HONDURAS EN EL AÑO DE 1995

REGIONES ÉTNICAS	NÚMERO DE ESCUELAS	NÚMERO DE DOCENTES
Región Lenca	552	1,098
Región Miskita	107	340
Región Garífuna	39	288
Región Tolupán	37	53
Región Negros Ingleses	34	194
Región Pech	11	14
Región Chortí	33	66
Región Tawahka	5	8
TOTAL	818	2,061

Si se comparan estos datos, se nota que en las etnias lenca y miskita existe mayor concentración de escuelas y docentes que en las regiones habitadas por los garífunas, aunque se debe recordar lo que se mencionó antes en el sentido que el

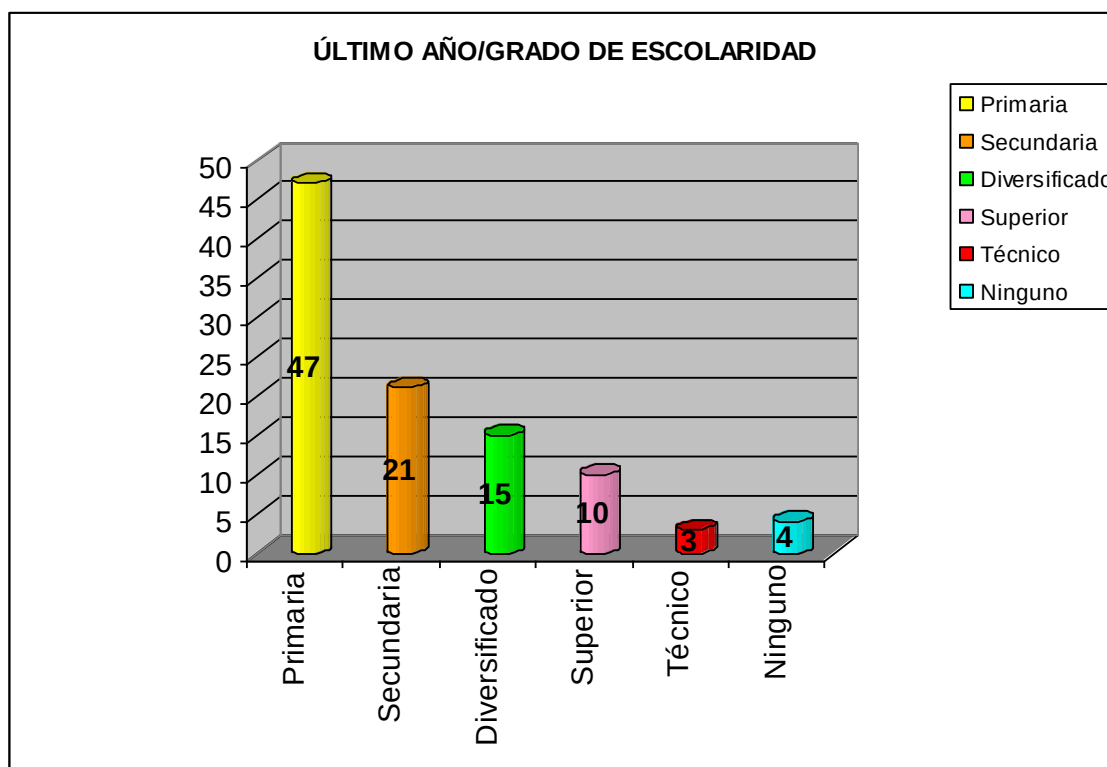
¹¹⁵³ Ibíd., Págs. 38 y ss.

¹¹⁵⁴ Elaborado con base en: Zúñiga del Cid, Salvador Edgardo, *Diagnóstico de la realidad educativa de los pueblos indígenas y afroantillanos de Honduras...* Op. cit., Pág. 51.

pueblo garífuna puede acceder a los centros de educación de las poblaciones urbanas cercanas a muchas comunidades habitadas por ellos; esa misma situación pasa con los lencas, ya que ellos han tenido un acelerado proceso de ladinización, por lo tanto, es evidente que a pesar de que el 96% de la población respondió en la encuesta que sabía leer y escribir, también es cierto que es imperiosa la apertura de más escuelas, colegios, institutos técnicos y hasta universidades en las comunidades garífunas. Esta necesidad se fundamenta en el hecho que a pesar que existe una alta tasa de alfabetismo, los niveles de formación son apenas del nivel de la educación básica o primaria, como se le suele llamar en el país.

En efecto, la gráfica 18 nos revela que el **47%** afirmó tener educación primaria; el **21%** dijo tener educación secundaria; el **15%** expresó tener educación diversificada; universitaria o superior dijeron tener o estar cursando el **10%**; un **3%** mencionó tener una formación como técnicos y el **4%** contestó no tener ninguna escolaridad, tal como puede verse a continuación:

Gráfica 18



Como podemos notar en la encuesta, el pueblo garífuna, a pesar que en un **47%** tiene la escolaridad básica, es decir educación primaria, los datos sobre la escolaridad secundaria (**21%**) y la diversificada (**15%**) son extremadamente bajísimos, aunque hay que advertir que estos datos en realidad no difieren ostensiblemente en comparación al grado de escolaridad de la población mestiza; no obstante, es evidente que la población mestiza tiene mejores oportunidades que los garífunas para poder compensar ese problema, por lo tanto, sí debe ser preocupante el hecho que la mayoría de la población de esta etnia tenga mayor escolaridad en el nivel primario.

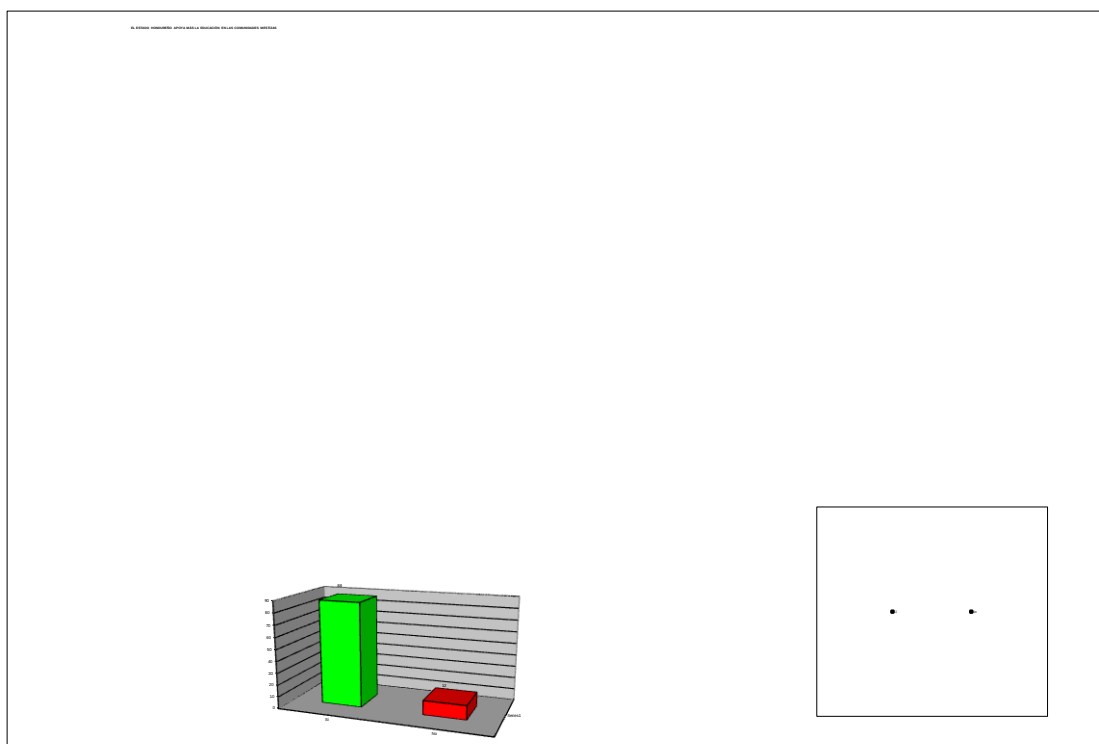
La cobertura escolar en las comunidades garífunas es amplia -si se le compara con la de los pueblos indígenas-. Datos de 1993 indicaban que entre **preescolar** y **educación primaria** se atendía a 13,282 escolares, sin embargo, el analfabetismo era del **72%**, lo cual era atribuido por Ramón Rivas a que la mayoría de las escuelas solamente atendían hasta el Tercer Grado¹¹⁵⁵. Este dato es interesante, pues si para 1993 el 72% de la población era analfabeta y apenas 10 años después se detecta que el 47% tiene al menos un grado de escolaridad de educación primaria, se podría deducir que hoy en día la mayoría de la población garífuna sabe leer y escribir; esto en el fondo debe matizarse, pues si se analiza que hay pocas posibilidades de acceder a la educación secundaria y universitaria, esto significa que existe el peligro de que muchas personas a la larga se conviertan en analfabetas funcionales, sobre todo en los actuales tiempos de la era de la globalización en donde la demanda de un recurso humano cada vez más capacitado limitan las oportunidades de las personas que tienen un grado de escolaridad del nivel básico, como es el caso de estos datos que se arrojan en la encuesta.

Gran parte del problema de la bajísima escolaridad de la población garífuna se debe a los deficientes servicios educativos que presta el Estado a través de la Secretaría de Educación Pública. Además de la inestabilidad del servicio público por la falta de maestros y de recursos didácticos, muchas de las escuelas son **unidocentes** o

¹¹⁵⁵ Rivas, Ramón, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras...* Op. cit., Pág. 279.

solamente atienden algunos Grados y no el ciclo completo de educación básica, que es de seis años (una reforma reciente lo ha extendido a 9 años en algunos proyectos pilotos), por lo tanto, se demuestra que es imperativa la acción de dicha Institución estatal en lo referente a la construcción de infraestructura escolar y la contratación de más docentes en los poblados garífunas. De hecho, una percepción muy manifiesta en las comunidades es que tienen la impresión que el Estado ha atendido más las demandas educativas de los mestizos que las de los garífunas, como se ve en la gráfica:

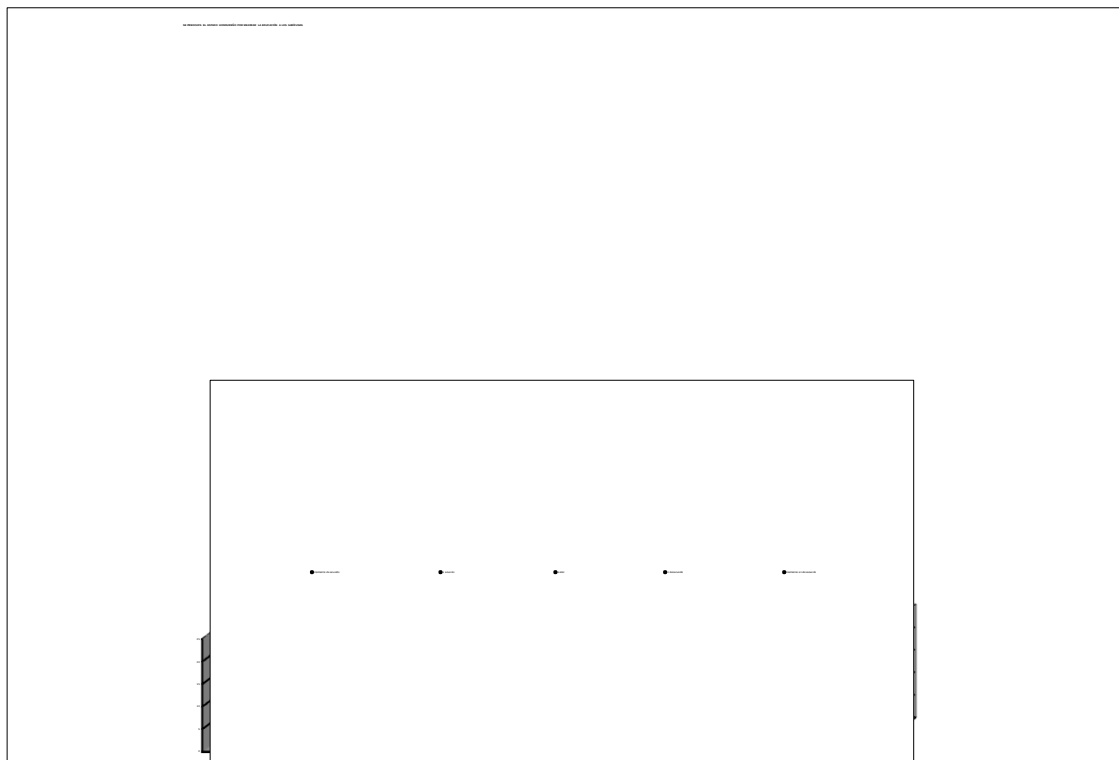
Gráfica 19



Abrumadoramente, el **88%** de los consultados sostuvieron que tienen la sensación que el Estado hondureño apoya más la educación en las comunidades mestizas que la de su etnia, y sólo un **12%** contestaron que dicha afirmación no es cierta. Lo cierto es que la amplia mayoría de los garífunas opinaron que las escuelas de los mestizos reciben mejor atención que la de los negros, lo cual refleja que los garífunas sienten bastante desamparo ante la negligencia del Estado en atender sus necesidades educativas. Además de esto, la consulta también encontró que una porción importante de la población estima que el Estado no se preocupa lo suficiente por

resolver los problemas educativos de la etnia garífuna, como vemos en la gráfica de abajo:

Gráfica 20



Un poco más de la tercera parte, consideran que el Estado sí se preocupa por mejorar la educación de los garífunas, ya que el **18%** están totalmente de acuerdo y otro **18%** solo de acuerdo con esa pregunta, lo cual suma el **36%** del total; mientras el **17%** se mostraron neutrales; cerca de una quinta parte (el **22%**) están en desacuerdo y otra cuarta parte (el **25%**) están totalmente en desacuerdo con la aseveración de que el Estado desea solucionar los problemas de educación de los garífunas.

Por otra parte, además de la baja tasa de escolaridad de los garífunas, así como la falta de infraestructuras y la carencia de maestros, también se reportan otros graves problemas de eficiencia, como la repitencia y la deserción escolar. Por ejemplo, a pesar que en la región está institucionalizado un proyecto de EBI, un estudio de la Universidad Pedagógica de Tegucigalpa encontró en 1995 que en las escuelas ubicadas en la zona de influencia de los garífunas (es decir, sumando las escuelas

de las ciudades y pueblos donde coexisten mestizos y garífunas), trabajaban en ese año 1,184 docentes, de los cuales solo 179 eran maestros garífunas (esto es el 11% del total)¹¹⁵⁶. Igualmente, un estudio del Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos (CIPRODEH) del año 2000 reveló que en las comunidades garífunas se reporta un 13% de deserción escolar y un 12% de repitencia, lo cual resulta muy desalentador ya que esto puede indicar que hay problemas en la calidad de la educación, por lo que la EBI y los programas formales deben considerar la pertinencia y la relevancia de lo que se enseña en las escuelas para evitar la deserción y la alta tasa de reprobaciones¹¹⁵⁷.

Se debe advertir que los datos anteriores tienen que ver con lo que se denomina como **Educación Formal**, es decir, la educación que ofrece el sistema oficial a través de la Secretaría de Educación Pública de Honduras. En cuanto a la educación no formal, hay que mencionar que se obtiene a través de cursos o capacitaciones impartidas por Organizaciones Privadas de Desarrollo (OPD), organizaciones garífunas como OFRANEH, ODECO y otras, así como instituciones oficiales o bien por la formación que adquieren las personas a través de otras vías como la escuela privada, la cual se limita solamente a ciudades relativamente grandes como Puerto Cortés, Tela o La Ceiba, pero en todo caso, estas experiencias educativas son de pequeña escala, por lo tanto, es la educación pública la que ofrece la casi totalidad de la cobertura en las comunidades garífunas.

En resumen, la situación de la educación en las comunidades garífunas, a pesar que en las últimas dos décadas ha mejorado sustancialmente, se puede afirmar que todavía es crítica. Desde 1992, los pueblos indígenas y negros de Honduras comenzaron a desarrollar movilizaciones hacia Tegucigalpa con el propósito de exigir atención al gobierno central. La originalidad de las movilizaciones indígenas y garífuna se debió fundamentalmente a que su surgimiento se dio en un momento de vacío ideológico y político en el movimiento popular y de las organizaciones contestatarias tradicionales de Honduras, que se vieron afectadas con la debilidad

¹¹⁵⁶ Mancía, Régulo de Jesús y Flores, Lázaro, *Situación socio-educativa de los grupos étnicos de la costa atlántica de Honduras: un balance general*, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), Dirección de Investigación, 1995, Pág. 18.

¹¹⁵⁷ Moncada, German, *Diagóstico de la niñez garífuna...* Op. cit., Pág. 37.

de los referentes ideológicos que habían tenido hasta la caída de los sistemas socialistas de Europa del Este. Para ese tiempo, casi todas las etnias hondureñas estaban organizadas en su mayoría a través del modelo de Federaciones indígenas o negras, sin embargo, un paso sustancial fue la creación de la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH) en 1991, mediante la cual comenzaron a presionar al Estado para mejorar la situación de la educación y los demás aspectos sociales.

Paralelamente, el Estado de Honduras fue adquiriendo compromisos internacionales para atender a las etnias, cuando en 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) aprobó el Convenio 169, que fue ratificado por Honduras a través del decreto 26-94 del 10 de mayo de 1994, paso fundamental para asegurar el compromiso y entendimiento entre los grupos étnicos y el gobierno central¹¹⁵⁸. De esa manera, varias instancias del Estado fueron creando oficinas vinculadas directamente al trabajo y atención a las etnias. Con respecto a la educación, la Secretaría de Educación creó el Programa de Educación para las Etnias Autóctonas de Honduras (PRONEEAH) en 1994¹¹⁵⁹, que comenzó a implementar programas de Educación Bilingüe Intercultural (EBI) en las comunidades garífunas, empero, uno de los problemas más profundos ha sido el hecho de que los maestros han recibido pocas capacitaciones con el modelo EBI, además, tampoco se ha desarrollado una visión curricular completa para la educación básica del enfoque de interculturalidad¹¹⁶⁰.

No obstante, lo importante, a juicio de la “*intelligentsia* garífuna” y de las comunidades, es que la EBI -como el mismo Estado y Ministerio de Educación han reconocido-, ha permitido que los gobiernos hondureños, desde 1994, por fin admitan que Honduras es una “nación pluriétnica” y multilingüe, con lo cual, se están dando pasos sustanciales para suprimir el viejo modelo de la “nación homogénea”.

¹¹⁵⁸ Barahona, Marvin y Rivas, Ramón, *Rompiendo el espejo: Visiones sobre los pueblos indígenas y negros de Honduras...* Op. cit., Pág. 73.

¹¹⁵⁹ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Diagnóstico de...* Op. cit., Pág. 38.

¹¹⁶⁰ El concepto de **Interculturalidad** también involucra las interrelaciones equitativas, respetuosas de las diferencias políticas, económicas, culturales, etáreas, lingüísticas, de género y generacionales, establecidas en un espacio determinado entre las diferentes culturas (pueblos, etnias) para construir una sociedad justa. Véase: Organización Panamericana de la Salud (OPS), *Incorporación del enfoque intercultural de la salud en la formación y desarrollo de recursos humanos*, Washington DC, OPS, 1998, Pág. 18.

De esta forma, la mayoría de la población está de acuerdo en que los niños y niñas reciban una educación con el modelo de la EBI, ya que el enfoque intercultural, además de consolidar la expansión y preservación de su lengua, ayuda también al mantenimiento de sus valores, tradiciones, creencias y manifestaciones culturales. Finalmente, este proceso de transformación educativa en las etnias hondureñas, se debió en gran parte a la lucha emprendida por los movimientos indígenas y negros, quienes comprendieron que la defensa de la lengua y de una educación intercultural se podía constituir en elemento estratégico de la lucha étnica. Así, una educación bilingüe e intercultural, controlada y dirigida por intelectuales y profesores garífunas, se ha ido convirtiendo en un instrumento eficaz y poderoso en la recuperación y reafirmación de la identidad étnica del grupo, pero al mismo tiempo, les está posibilitando ganar espacios políticos al interior de la nación, ya que justamente, fue a través de la EBI que se empezó a desechar el ideario de la “nación homogénea”, y en su lugar, se ha reconocido oficialmente la existencia de una “nación pluriétnica”, que es enriquecida tanto por la cultura de los mestizos, así como por la de indígenas y negros, algo que nunca había sido considerado en el proceso de “imaginación de la nación” desde el siglo XIX. Todo esto está produciendo una “reimaginación de la nación” en Honduras, mediada desde luego por los acuerdos y compromisos entablados entre el Estado y los movimientos étnicos del país.

B) Las luchas por la salud: las reivindicaciones garífunas por asistencia sanitaria eficiente y el reconocimiento de un enfoque de salud intercultural.

La etnia garífuna, portadora de una riqueza cultural estimable, ha desarrollado a lo largo de los siglos su propia concepción acerca de la salud y las enfermedades, fenómenos en los cuales han incorporado muchos elementos de su propia y particular cosmovisión. En efecto, al igual que los indígenas americanos, los garífunas han practicado desde tiempos ancestrales su propia “medicina tradicional”, la que muchas veces se enfrenta y opone a la “medicina oficial-occidental”¹¹⁶¹.

¹¹⁶¹ Para los propósitos de este estudio, seguiremos la terminología sugerida por Amaya y Hernández en su estudio sobre la medicina garífuna, en la que conceptualizan como “**medicina tradicional**” a “ [...] el conjunto de ideas, conceptos, creencias, mitos y procedimientos, sean explicables o no, relativos a las enfermedades físicas, mentales o desequilibrios sociales en un pueblo determinado. Este conjunto de conocimientos explica la etiología, la nosología y los procedimientos de diagnóstico, pronóstico, curación, prevención de las

En Cristales, Trujillo, así como en todas las comunidades garífunas del país, los conceptos de “salud” y “enfermedad”, así como la “muerte”, están íntimamente relacionadas con la cosmovisión de la etnia. Durante la estadía en las comunidades, el autor de esta tesis investigó el complejo fenómeno de los síntomas físicos y conductuales, así como los contextos médicos en los que estos síntomas suceden.

En general, el concepto de “salud” entre los garífunas no solamente está relacionado con las dolencias físicas de las personas, sino que también con los estados emocionales. Durante la investigación de campo se logró entrevistar a muchas personas garífunas que tienen que ver con el “sistema de salud tradicional”, como los *buyei*, parteras, sobadoras, hierberos, así como a personas particulares y casi todas coinciden en ese aspecto. Por ejemplo, un grupo de muchachas garífunas que cursaron un “Diplomado en enfermería intercultural”, aseveraron que alguien demuestra que tiene salud cuando:

A una persona no se le dificulta nada. Está alegre. Una persona enferma, por el contrario, solo pasa acostada, no tiene ánimos de nada, está triste, se le olvidan las cosas, tiene problemas hasta para cantar¹¹⁶².

Otro grupo de estudiantes definieron a la salud como: “ [...] *el buen estado físico y mental de las personas. Es cuando una persona se siente bien, cuando puede hacer todo*”¹¹⁶³.

Por su parte, para personas que se dedican a la “medicina tradicional garífuna” en Trujillo y Santa Fe, como el caso de la señora Jovita Loredo, una sobadora garífuna de 76 años, una persona está enferma:

enfermedades y promoción de la salud. Estos se transmiten por tradición y verbalmente de generación en generación, dentro de los pueblos”; mientras el concepto de “**medicina oficial-occidental**” lo refieren para denominar a la medicina institucional que presta servicios sanitarios a través del Ministerio de Salud Pública desde la óptica científica. Cfr. Amaya, Jorge y Hernández, Russbelh, *La articulación entre la medicina tradicional garífuna y la medicina institucional: estudio de caso en la comunidad de Santa Fe, Colón...* Op. cit., Págs. 16-18.

¹¹⁶² Entrevista focal con el grupo de estudiantes y docentes del “Curso Emergente para Auxiliares de Enfermería para las Comunidades Garífunas”, Coordinado por la Lic. Telma Gotay, Trujillo, Colón, 01/octubre/2000.

¹¹⁶³ *Ibíd.*, 01/octubre/2000.

[...] cuando tiene malestar, no tiene ganas de hacer algo, y una persona sana está libre, tiene ánimo de hacer cualquier cosa, no tiene cansancio para nada¹¹⁶⁴.

Como se observa, el concepto de “salud” para los garífunas está determinado no solamente por las afecciones físicas, sino también por las afecciones emocionales. Si una persona está con salud, ellos piensan que la gente “[...] *puede hacer de todo*”. También puede cantar, bailar, tiene ánimo, etcétera. Todo ello está vinculado con estados emocionales, comportamientos y actitudes que tienen que ver con la vida cotidiana de los garífunas: pescar, sembrar, cocinar, charlar, cantar, bailar.

La “enfermedad”, por lo contrario, es la antítesis de la salud. El grupo de estudiantes antes referido definen la enfermedad como: “ [...] *el desequilibrio físico de las personas. La persona enferma es aquella que no tiene ganas de hacer algo, tiene malestar, está desanimada, deprimida, impaciente, su autoestima es baja, está preocupada y decaída*”¹¹⁶⁵. El estado de salud o enfermedad para los garífunas está ligado entonces a causas físicas, pero también espirituales, emocionales, económicas, etcétera.

De esta manera, para los garífunas, el origen de las enfermedades está condicionado no solamente por causas de índole natural, sino también por el “mundo sobrenatural”, el “mundo de los espíritus”. Ello demuestra que los garífunas han construido su propia cosmovisión sobre el sentido vital de la EXISTENCIA HUMANA: “LA SALUD”. Por ello, de acuerdo con la investigación bibliográfica y el trabajo de campo realizado, se hará una explicación del origen de la enfermedad en el pueblo garífuna de acuerdo con las causas espirituales y/o naturales, es decir, se esbozará brevemente cuáles son los orígenes de las **“enfermedades espirituales”** y de las **“enfermedades naturales”**.

En primer lugar, nos referiremos a las llamadas “enfermedades espirituales” que se manifiestan en el pueblo garífuna. Sobre este aspecto, resulta difícil hacer una

¹¹⁶⁴ Entrevista con la señora Jovita Loreda, sobadora de Trujillo y Santa Fe, Santa Fe, Colón, 06/octubre/2000.

¹¹⁶⁵ Entrevista focal con las estudiantes y docentes del “Curso Emergente... Op. cit., 01/octubre/2000.

distinción entre la enfermedad de carácter espiritual y natural entre los garífunas. Debido a las enfermedades presentes en el medio habitado por ellos y al problema que representa la identificación de desórdenes físicos y psiquiátricos, no está totalmente claro el momento en el cual una enfermedad es inducida por razones socioculturales. Algunos estudios médicos y antropológicos han propuesto el término de “enfermedades culturales” para referirse a “ [...] *aquellas afecciones que desde la ‘medicina oficial-occidental’ no se pueden explicar desde la ciencia*”¹¹⁶⁶, tal como lo describe el doctor Miguel Sánchez González de la Universidad Complutense de Madrid, quien afirma que cada cultura delimita o construye un conjunto particular de enfermedades, que son las que otorgan la condición de enfermo. En este contexto, el concepto primario es el de dolencia, interpretada según los estereotipos culturales.

Ahora bien, la perspectiva cultural puede entrar en conflicto con la biomédica, y ser una fuente de malentendidos en la relación médico-enfermo, puesto que los médicos diagnostican enfermedades objetivas, pero los enfermos padecen, y necesitan ser comprendidos en sus dolencias subjetivas. De esa manera, el pueblo garífuna, a lo largo de su historia y como producto de su herencia cultural, ha logrado recrear en su imaginario colectivo una serie de ideas, sobre la salud y la enfermedad. De esa forma existen y se manifiestan en este pueblo una serie de enfermedades y prácticas médicas propias o *sui generis*. En nuestro caso entenderemos entonces como “enfermedades espirituales” a las que -según los garífunas- son inducidas por la acción de fuerzas sobrenaturales, como por ejemplo los espíritus de los ancestros, los embrujos, la hechicería, la posesión, etcétera.

De las enfermedades espirituales de los garífunas, quizás la más extendida y reconocida es la llamada enfermedad de **“gubida”**. El *gubida* es una condición reconocida émicamente, de la cual creen muchos, pero no todos los garífunas, que es causada por los espíritus de los parientes muertos, llamados por ellos **“gubidas”**. Esta puede referirse a cualquier manifestación de anormalidad en la conducta y

¹¹⁶⁶ Citado en: Amaya, Jorge y Hernández, Russbelh, *La articulación entre la medicina tradicional garífuna...* Op. cit., Pág. 18.

estado de salud que es reconocida por la familia, la comunidad y los ritos garífunas¹¹⁶⁷.

De acuerdo con Milton Cohen, se culpa a los *gubida* de una enfermedad si la condición del paciente es seria o está incapacitado; si se resiste a la curación con tratamiento de parte de un médico u otros medios; **si está asociada con sueños de parientes muertos** y si un *buyei* o *chamán* determina que la enfermedad está relacionada con los espíritus¹¹⁶⁸. Carol Jenkins agrega que si algún tratamiento de una enfermedad tiene éxito, se considera que ésta tiene causa natural, pero si no hay resultados positivos o el paciente tiene una recaída, entonces la causa son los espíritus de los *gubidas*¹¹⁶⁹.

Como se afirmó antes, la religión de los garífunas es el resultado del sincretismo entre enseñanzas católica-romanas, creencias africanas y de los indígenas caribes americanos. De la jerarquía de los seres sobrenaturales, los espíritus de los ancestros (*gubida*) están al mismo nivel que los ángeles, con quienes a menudo se les identifica. Se supone que los *gubida* se toman muy a pecho el interés por sus familiares vivos, pues la extinción del linaje obviamente trae como consecuencia la interrupción de los “ritos” en su honor. Los ritos tienen como fin lograr el ascenso de los familiares muertos al “estado de deificación” para que sean honrados siempre, por tanto, el culto a los ancestros tiene como fin aplacar el enojo de los espíritus o *gubidas* en caso de que estén irritados con sus parientes vivos. De esta manera, el culto a los ancestros es considerado como el corazón de la religión y el credo garífuna. Las virtudes típicamente flexibles de la cultura garífuna permitieron la integración de esta tradición no cristiana al catolicismo que ellos practican, logrando

¹¹⁶⁷ Bianchi, Cynthia, “La enfermedad de ‘gubida’ y los estados de tensión en una comunidad garífuna de Honduras: algunas consideraciones psicológicas, socioculturales y médicas”, En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAI), Vol. IX, N° 1, Junio, 1986. Pág. 1.

¹¹⁶⁸ Cohen, Milton, “The Etnomedicine the Garifuna (Black Carib) of Rio Tinto, Honduras”, En: *Anthropological Quarterly*, 57 (1), Págs. 16-27.

¹¹⁶⁹ Jenkins, Carol, “Ritual and Resource Flow: The Garifuna Dügü”, En: *American Ethnologist*, 10 (3), 1983, Págs. 429-442. La etimología de la palabra “*gubida*” todavía no se ha aclarado. No se puede encontrar una derivación africana, mientras que su forma primitiva “*cupita*”, parece derivar de la palabra “*kurupita*”, que entre los indígenas caribes designaba a un espíritu maligno; véase: Breton, Raymond, *Grammaire Caraïbe, Composee par le R.P. Raymond Breton*, Auxerre, M.D.C.LXVII, Suivie du Catéchisme Caraïbe, Nouvelle Edition Publiée par L. Adam CH. Leclerc, París, 1878, (B-AECI).

así, pese a las vigorosas denuncias de los representantes oficiales de la Iglesia Católica, mantener esa tradición por más de doscientos años.

En la cosmovisión garífuna, la enfermedad es un misterio y las actividades diarias giran alrededor del miedo de hacerse daño. Cada hora, la vida está llena de peligros potenciales, provenientes de las fuerzas naturales y sobrenaturales; de los poderes espirituales que vuelan por todos lados. El miedo hace la vida más excitante, vital y más apreciada debido a su misma vulnerabilidad, por tanto los garífunas tratan de “gozar” la vida al máximo. El mayor miedo de los garífunas es respecto al mundo espiritual, habitado por varios seres, tanto desconocidos como familiares. De estos, los seres más dinámicos son los espíritus de los antepasados - los *gubida* - quienes según ellos son muy peligrosos.

La investigadora estadounidense Cynthia Bianchi, en un estudio sobre la enfermedad de *gubida* menciona que los síntomas generales que presentan las personas que padecen esta enfermedad son los siguientes: sueños con parientes muertos pidiendo comida o la celebración de un ritual; fuertes dolores de cabeza; hablar en voz alta con parientes muertos; pérdida del apetito; dolores en todo el cuerpo y la cabeza “volando”; fiebre, visiones con parientes muertos y falta de energía¹¹⁷⁰.

Cuando los espíritus o *gubida* están disgustados, retiran la protección a sus descendientes y cesan de actuar como mediadores entre ellos y las autoridades supremas del universo, y ya no evitan los peligros que se ciernen sobre las vidas y fortunas de los vivos. No solamente castigan las ofensas contra el código moral y la negligencia en cumplir con los deberes religiosos; también reprochan el abandono de las formas tradicionales de vida, como vender las propiedades ancestrales o mudarse a un centro poblacional más grande; todo esto puede acarrear la ira de los *gubida*¹¹⁷¹. Si el pariente del muerto no ha mostrado el respeto apropiado a través de la celebración de las misas o del “*beluria*” (del español velorio), o simplemente porque el espíritu desea una fiesta en su nombre, el *gubida* de ese antepasado

¹¹⁷⁰Bianchi, Cynthia, “La enfermedad de ‘gubida’ y los estados”... Op. cit. Pág. 8.

¹¹⁷¹Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras*... Op. cit. Pág. 132.

causará la enfermedad conocida como *gubida* en un miembro de la familia, que se empieza a manifestar a través de sueños. Generalmente, la dolencia es casi siempre médicamente incurable. Entre más tiempo tenga dudas la familia para actuar en el control del espíritu, más grande será el riesgo de que el *gubida* mate a la persona¹¹⁷².

Para los garífunas, la enfermedad de *gubida* no puede ser curada por la “medicina oficial-occidental”, de tal manera que cuando la familia y la comunidad sospechan que una persona tiene la enfermedad, acuden al “*buyei*”, una especie de chamán o sacerdote encargado de realizar los principales ritos del “culto garífuna”. De esta forma, no debemos confundir al *buyei* con los brujos o hechiceros -de quienes nos referiremos más adelante- pues ellos generalmente practican magia negra y embrujos; en cambio, el *buyei* fundamentalmente se encarga de curar enfermedades y hacer el bien. El *buyei* o *boyé* (literalmente: el que expone o revela) desempeña varias funciones: conduce los ritos mayores, es adivino, curandero y maestro del culto. El *buyei*, que puede ser hombre o mujer, está en capacidad de escoger cuál de las varias funciones que le han sido transmitidas por la tradición se adapta mejor a su personalidad y a sus tendencias intelectuales; o para expresarlo en términos de su propia cultura, debe recibir la revelación sobre cuáles son los dones que las entidades sobrenaturales le han conferido y de esta forma aprender cómo hacer el mejor uso de ellos. Se supone, por consiguiente que los *buyei* nacen, no se hacen; la mayoría de los *buyei* suceden a sus padres en las funciones religiosas y para ellos esto es evidencia de que existe una herencia tanto biológica como sobrenatural y no de una transmisión por medio del aprendizaje¹¹⁷³.

En efecto, en nuestro estudio tuvimos la oportunidad de entrevistar a los dos *buyei* de la comunidad de Cristales en Trujillo: Esly García y Lorena Saldaña. En el caso de Esly, nos comentó que su llamado se dio después de:

¹¹⁷² Mc Cauley, Ellen, *No me hables de muerte... sino de parranda*, Tegucigalpa, Asesores para el Desarrollo (ASEPADE), 1981, Págs. 21 y ss.

¹¹⁷³ Amaya, Jorge y Hernández, Russbelh, *La articulación entre la medicina tradicional garífuna...* Op. cit., Pág. 19. Sobre el trabajo de los *buyei*, también es importante consultar: Yuscarán, Guillermo, *Conociendo a la gente garífuna-The Garifuna Story*, Tegucigalpa, Nuevo Sol Publicaciones, 1ª edición, 1983, Págs. 28 y ss. (Edición bilingüe español/inglés).

[...] una revelación, después de la cual caí desmayado en la calle en las fiestas que acudía en la comunidad. En sueños, los espíritus ancestrales me manifestaban que debía ser *buyei*, pero yo me resistía. Los espíritus me atacaban con los desmayos, apareciendo posteriormente en mi casa sin saber lo que había pasado, o también realizaban relajo donde yo estaba y además me enfermé. Esto cesó hasta que accedí a ser *buyei* de la comunidad, diciéndoles a los espíritus que aceptaría ser *buyei* para que dejaran de molestarme y que no me hicieran pasar vergüenza en la calle, ya que la gente pensaba que me estaba poniendo loco¹¹⁷⁴.

Por su parte, Lorena (26 años de edad) manifestó que ella recibió el llamado desde pequeña, pero no quería realizar la labor de *buyei*:

Me enfermé gravemente, caía de repente en la calle y despertaba hasta que estaba en mi casa. Los médicos decían que estaba loca y me enviaron al “Hospital Psiquiátrico Mario Mendoza” de Tegucigalpa. Fui tratada por un periodo de dos años, sin resultados positivos. Eso me hizo regresar nuevamente a Trujillo, y fui atendida por Esly, a quien considero mi maestro. Hace cuatro años [1996] fue mi encuentro con Esly, quien me dijo que él sabía curar mi enfermedad. Me dijo que debía entrar en la profesión de *buyei*, para que los espíritus dejaran de atormentarme. Yo era muy rebelde, y hasta hace poco entré en un proceso de entrenamiento y sumisión a los espíritus. Desde pequeña fui muy nerviosa, pero para la labor de *buyei* se requiere tener mucho temple, para lo que estoy aprendiendo a tranquilizarme y estar capacitada para trabajar sola¹¹⁷⁵.

La creencia que los *gubida* pueden comunicarse a través de sueños con sus parientes vivos es esencial para el funcionamiento del culto. Durante el sueño, un pariente muerto puede pedir comida, bebidas, una fiesta, un baño, ropa limpia, la celebración de una misa o en última instancia la realización de un “**Chugú**” o un

¹¹⁷⁴Entrevista con los *buyei* Esly García y Lorena Zaldaña, Cristales, Trujillo, Colón, 6/octubre/2000.

¹¹⁷⁵Ibíd., 6/octubre/2000.

“**Dügü**”. Con frecuencia, la persona que dice padecer la enfermedad de *gubida* expresa que ha tenido tales sueños. Los individuos que no cumplen con los deseos expresados en los sueños por los muertos, enfermarán a causa del *gubida* “encolerizado”. En este caso, la persona que está enferma de *gubida* acude al *buyei* y éste determina después de un ritual de contacto con los espíritus si hará un *chugú* o un *dügü*.

El trato entre los *buyei* y los espíritus de los ancestros nunca, en principio, se lleva a cabo sin la intervención de otros espíritus llamados “**hieruha**”, que ocupan una posición inferior con relación a los ancestros. Se dice que los *hieruha* viven en una región inferior del reino de los muertos llamada “**sairi**”, con reminiscencias de la isla que los garífunas conceptúan como el **paraíso**, aunque algunas veces se identifica con el limbo de la teología católica¹¹⁷⁶.

Cuando el *buyei* decide sanar al enfermo de *gubida* con un *chugú* o un *dügü*, los garífunas se preparan para celebrar los rituales más importantes y trascendentales de su cultura. Ambos rituales incluyen grandes ofrendas de comida y bebida y el sacrificio de gallos, pero solo el *dügü* incluye el sacrificio de cerdos y trances rituales de posesión de los espíritus. La diferencia entre el *chugú* y el *dügü* estriba en que éste último es más costoso y elaborado, por tanto, se tiene la percepción que el *chugú* es para la gente pobre y el *dügü* para gente de mayores recursos económicos.

Cuando una familia garífuna presiente que la salud de uno o más miembros está en serio peligro por los *gubida*, acude al *buyei*, quien escucha las aflicciones, quejas y detalles del caso. A continuación empieza sus consultas con los espíritus *hieruha*, y presenta sus respetos y los de sus clientes. Si los ancestros están muy enfadados con sus descendientes, pasará mucho tiempo antes de que consientan en bajar y

¹¹⁷⁶ Debemos recordar que los garífunas fueron convertidos masivamente al catolicismo en los años sesenta del siglo XIX, cuando el misionero catalán **Manuel de Jesús Subirana** recorrió la costa norte de Honduras, logrando catequizar a cerca de 20,000 indígenas y negros. Subirana, un observador acucioso, se percató de la gran cantidad de ritos de origen afro-americanos de los garífunas, y con su visión dogmática y etnocentrista de la época los calificó como paganos y “ [...] en gran número diabólicamente supersticiosos”. Cfr. Garrido, P. Santiago S.J., *El Santo Misionero Manuel de Jesús Subirana*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Manuel Subirana, N° 12, 1ª reimpresión facsimilar, 2001, Pág. 72.

expresar sus quejas, según el rito llamado **“arairaguní”** (literalmente, hacer bajar). Como resultado de las muchas discusiones que siguen, los miembros sobrevivientes de la familia dan su promesa formal de llevar a cabo una fiesta (*chugú*) o una ceremonia de danzas (*dügü*) en un día preciso y se acuerdan los detalles exactos de las mismas. Por lo general, se concede un retraso suplementario de dos o tres meses para que la familia tenga la oportunidad de hacer los planes necesarios para la ceremonia. Todos los parientes son informados de la decisión a fin de que reserven ese día y puedan venir a la celebración. En este caso, se espera que todos ayuden a sufragar parte de los gastos, de acuerdo con la posición y medios de cada uno¹¹⁷⁷.

Durante el tiempo que duró nuestra visita de trabajo de campo a Cristales, Trujillo, no pudimos observar la celebración de un *chugú* o un *dügü* (aunque ulteriormente, en visitas personales, hemos apreciado dos rituales del *dügü*), sin embargo, recogimos muchas referencias, las que se describirán resumidamente con la información adicional de las fuentes bibliográficas. En primer lugar, el rito del *chugú* o **“achuguhani”** (alimentar, el rito del *chugú*) consiste en una fiesta que los miembros de una familia ofrecen a sus ancestros deificados, los *gubida*. Incluye, además, las ceremonias que se celebran antes y después de la festividad. El *chugú* es el segundo rito en importancia, después del *dügü*.

En teoría, todos los miembros de la familia extensa deberían reunirse para celebrar el *chugú* en la aldea donde se originó el linaje, no obstante, en la práctica esto no sucede porque los miembros del grupo están esparcidos dentro y fuera del país. Los que no pueden hacerse presentes ayudan con sus contribuciones o con ofrendas tales como cerdos, gallinas, bebidas, etcétera. Igualmente, los músicos, tamboristas o bailarines pueden componer canciones o preparar una coreografía de una danza. Cuando son muchos los miembros que viven en la misma aldea o pueblo, el rito se celebra allí mismo. En ese caso, un miembro es enviado al centro donde nacieron los ancestros o donde vivieron la mayor parte de sus vidas. De allí trae tierra de los senderos por donde las personas caminaron y agua de las fuentes donde

¹¹⁷⁷Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes...* Op. cit. Pág. 158.

acostumbraban bañarse. Todo esto constituye el **“lanigi chugú”** (el corazón del *chugú*), un pequeño montículo de tierra que las parientes más viejas de los difuntos construyen para el ritual en una zona apartada de la casa. El *lanigi chugú* se hace en la víspera del día fijado para el ritual. La anciana que tiene a su cargo el ritual, llamada **“lúyawa mua”** (abuela tierra) entra al cuarto más pequeño de los dos o más que componen la casa, llevando una canasta en su mano. Todos se van de la casa y regresan horas más tarde. Para entonces, el pequeño montículo ya ha sido construido en el cuarto y de ahí en adelante se le denomina **“guli”** (el santuario). La razón por la cual se erige ese cúmulo de tierra llamado *lanigi chugú* es la de atraer y retener a los espíritus de los antepasados, quienes están místicamente apegados a la tierra que pisaron, al agua que bebieron y en donde se bañaron. Cuando regresan a la casa los demás miembros de la familia, cuelgan de las vigas de las casas unas canastas de trabajo de forma hexagonal llamadas **guagai**, una para cada uno de los miembros muertos. A la mañana siguiente, antes del alba, un grupo de pescadores se hacen a la mar, llevando todos sus instrumentos de pesca, tratando de recoger, además de pescado, cangrejos y camarones, pues los espíritus son exageradamente aficionados a los mariscos¹¹⁷⁸.

A su regreso, los pescadores, las mujeres y los niños se bañan, se ponen sus mejores ropas y van a la iglesia a escuchar una misa católica, después de lo cual sacan candelas y las llevan donde se va a celebrar el *chugú*. En la casa, las mujeres de la familia preparan los platos de comida y los demás miembros se reúnen en el cuarto principal, al que se le han retirado todos los enseres. El *buyei* entra y se dirige al santuario o cuarto cerrado (*guli*) seguido por sus asistentes. Sobre el *lanigi chugú* se colocan litografías de los santos y un crucifijo, junto a una candela encendida de las que se usaron en la misa. También se coloca un jarrón con cerveza de **hiyú** (mandioca) y botellas de ron. Cuando todo está preparado, se celebra el rito **“arairaguni”** (hacer que bajen los espíritus). Luego el oficiante entona un sonido con una sonaja (*sísira*); los espíritus supuestamente dan a conocer su presencia moviendo el marco de la casa. Inmediatamente después se escucha una voz débil, nasal, tal como tradicionalmente se ha atribuido a las voces de los muertos, que

¹¹⁷⁸ La presente descripción se basa en: Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes...* Op. cit. Págs. 160 y ss; y en las observaciones personales del autor.

saluda al oficiante principal y a los miembros de la familia. Después del intercambio de cortesías se procede a convocar a los espíritus y ellos se instalan en los montículos de tierra que han sido preparados para tales propósitos.

Las mesas cubiertas con las ofrendas de comida se traen al santuario; la más grande se coloca sobre el *lanigi chugú*, mientras que las otras se colocan sobre los montículos adicionales y sobre ellas se dispone queso recién hecho y cuajada, cazabe (pan de yuca), carnes frías y trozos de pescado frito, mientras que los cocineros siguen preparando otros platos. Mientras tanto, en el cuarto principal de la casa, poco después de la conclusión del rito introductorio, una fila de mujeres ha comenzado a entonar y bailar las canciones **“abaimahani”**¹¹⁷⁹; se recibe con saludos cariñosos y tragos de ron a los que tocan los tambores, generalmente tres músicos, se les ofrece asiento, comienzan a batir sus tambores y empieza la danza. No es necesario ser miembro de la familia para unirse a las canciones y las danzas en ese momento. Los amigos y vecinos -siempre que traigan ron y comida-, pueden llegar sin invitación especial; se supone que sus propios difuntos también están tomando parte en la celebración. Puede que uno de los *gubida* pida que se interprete una danza antigua que era muy apreciada en su juventud y los vivos accederán con gusto, entre risas y bromas. De tiempo en tiempo, los tamboristas descansan, mientras los hombres más ancianos se sienten inducidos a revivir alguna melodía **“aruhumaní”**¹¹⁸⁰ que sus antepasados amaban. Entretanto, el oficiante va presidiendo la distribución de la comida y el ron, hasta que lo llaman para el **“amalihani”** (literalmente, apaciguar). Este rito requiere la participación de toda la familia que ofrece el *chugú*. La sala de baile se deja libre para el *buyei* y los tambores. Cuando reina el silencio, el oficiante recoge sus maracas grandes (*maraka*) y las menea al compás del ritmo, bailando hacia los tambores mientras los miembros de la familia bailan juntos. Cuando sus pies casi tocan los tambores, se

¹¹⁷⁹ Las **abaimahani** son canciones gesticuladas, semisacras cantadas por un coro de mujeres. Las *abaimahani* no están restringidas a las solemnidades religiosas; las mujeres a menudo también las cantan en las fiestas civiles y se supone que tienen valores curativos, para apaciguar cualquier dolor. Para cantar *abaimahani*, se ponen un grupo de mujeres en línea, cada una sosteniendo el dedo meñique de su vecina; cantan al unísono, a veces inclinando el cuerpo hacia delante, simulando el movimiento que hacen al rallar la yuca.

¹¹⁸⁰ El **“aruhumaní”** es similar al *abaimahani* en cuanto a la forma, pero interpretada sin tambores y además es ejecutada por los hombres. En el baile, los hombres sostienen un remo en su mano, haciendo movimientos repentinos y vigorosos, como si remaran o lanzaran sus redes. Con ello pretenden narrar y describir los peligros de la vida en el mar.

detiene bruscamente, golpea sus maracas la una con la otra, los músicos se levantan y él se mueve hacia atrás, acompañado por los devotos que ondean los pañuelos teñidos de rojo llamados **“ahugülei”** (abanicos). Los amigos y parientes pueden unirse a las danzas o servirse ron o **“fûnsu”** (ponche) elaborado con leche caliente, ron y especias, como también cerveza, refrescos, guaro (aguardiente), así como pescado frío y torta de cazabe colocados en los platos sobre las mesas ceremoniales, pero si los parientes o huéspedes comen demasiado los muertos pueden disgustarse y hacer que el resto de la comida se vuelva amarga como la hiel.

Ya tarde, cuando los platos calientes están listos se llevan al santuario. El oficiante y sus asistentes inspeccionan los platos apreciados por los ancestros (hecho con cangrejos, langostas y pescado). Luego, todos los niños del pueblo, que han estado esperando este momento, comienzan a reunirse frente a la casa. Al cabo de media hora o más, cuando se considera que los espíritus de los ancestros ya han consumido la sustancia espiritual de las ofrendas y ya han comido y bebido lo suficiente, la familia es libre de repartir la comida. Entonces se llenan los platos y se obsequian a los amigos. Lo que sobra se envuelve en hojas de plátano y se lleva al cuarto del santuario. Durante ese tiempo, continúan las canciones en el *gulí* (cuarto cerrado). Los niños que han estado esperando, comienzan a impacientarse. A una señal del *buyei*, los cánticos terminan y los niños invaden la casa riendo y gritando, tratando de agarrar los mejores bocados de comida. El significado de este ritual (**abayuhani**, pillaje) es que permite a los miembros más jóvenes la oportunidad de “llegar a conocer” a los espíritus de sus antepasados y, por otro lado, existe la creencia que los *gubida* se divierten mucho observando el entusiasmo de sus nietos al jugar y hacer ese pillaje.

Cuando los niños se retiran, se recogen los desperdicios de comida que quedan en el suelo, se envuelven en hojas de plátano y se colocan dentro de las *guagai* (canastas rituales). Los hombres se llevan esos desperdicios a las canoas para arrojarlos al mar. Lo que resta se da a los más ancianos, quienes se retiran a un lugar apartado del patio trasero en compañía del oficiante y celebrar el rito de

“remover la tierra”, ceremonia que se puede comparar con un entierro. Ya no queda nada por hacer excepto la purificación de las mesas antes de que vuelvan a su uso cotidiano; entonces se hace el **águdahaní** (la quema) echando ron sobre las mesas y prendiendo fuego. Al día siguiente, la mujer más vieja de la familia, actuando como *lúyawa mua* (abuela de la tierra) va sola al santuario, llevando un balde lleno de tierra que va a arrojar al mar. El cuartito deja de ser *gulí* (santuario) y ya no queda vestigio en él de la tierra que se usó para el ritual, con lo cual finaliza el *chugú*.

Por su parte, el rito del *dügü* o danza del **adugürahaní** (hollar la tierra para las almas) es para los garífunas el ritual de mayor trascendencia. Según ellos, la diferencia entre el *chugú* y el *dügü* estriba en que éste último es una ceremonia más elaborada, precisando del esfuerzo conjunto de varias familias extensas y de los oficios de más de un sacerdote *buyei* oficiante, además de la disposición de mayores recursos económicos. El rito *dügü* se planea con unos tres o dos años de anticipación y se abre un fondo común en el que participan por lo menos una docena de familias. Es comprensible que la decisión de celebrar la “danza con las almas” se haga después de mucha reflexión.

Un *dügü* nunca dura menos de dos días. Se construye una “casa para los ancestros” (**gayúnari**) siendo esta una de las características especiales del rito. El grupo de “proveedores” que sale a pescar para la ceremonia del *dügü* es más numeroso que el del *chugú*, así como el de los músicos y los bailadores del *abaimahani* y *arumahaní*. El rito del “apaciguamiento”, ya descrito antes, se celebra igual en el *dügü*. La diferencia sustancial es que en el *chugú*, los espíritus o *gubidas* se alojan en el *lanigi chugú* (santuario) desde donde pueden ver las danzas mientras consumen las sustancias espirituales de la comida y bebida; en cambio, cuando vienen al *dügü* tienen libertad para moverse de un lado a otro y “meterse en la cabeza” de los descendientes que bailan para ellos, es decir, se pueden “posesionar” de sus parientes. Cuando suenan los tambores del *dügü*, los espíritus se excitan; bailan por todo el *gayúnari*, hasta sobre las vigas del techo y algunas veces se llevan una muchacha allá arriba¹¹⁸¹. En este momento, se ejecuta la “danza

¹¹⁸¹ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes...* Op. cit., Págs. 160 y ss.

del gallo”, poniéndose los bailadores el animal bajo el brazo antes del sacrificio. Luego, la parte principal de la ceremonia es la danza *adügürahaní*. Los pasos de esta danza, arrastrando los pies como si estuvieran aplanando el suelo de la tierra y el ritmo de los tambores que la acompañan, son idénticos al baile *punta* que se observa en los velorios. En ambos casos, se cree que los espíritus de los muertos se unen a la danza. La presencia de los ancestros en el *dügü* se vuelve más dramática cuando ocurre “la posesión de los espíritus”, que generalmente penetran en las muchachas solteras que han sido preparadas para recibirlo. Cuando llega el momento de la ceremonia, pintan la cara de la muchacha con *ruku* (achiote, *bixa orellana*) haciéndole manchas en forma de cruz. Esas decoraciones se hacen también sobre la cara de las mujeres que sienten dolor y a quienes sus amigas cantan *abaimahani*. Puede ocurrir una posesión espontánea, pero para que no suceda se hacen nudos a los pañuelos de tela roja (*ahuragülei*).

Según la teoría de algunos *buyei*, los pasos del *dügü* reproducen la progresión de los espíritus hasta su última morada. El propósito del grupo de danzas que marchan en formación compacta hasta las puertas de la casa guiados por un oficiante y un adivino, es el de “sacar a los *gubida* de la casa” y obligarlos a tomar el camino de los espíritus. Finalmente, agotados después de tres días de danza, los espíritus a veces expresan su necesidad de “refrescarse” (*amuñedahani*); entonces preparan un baño de agua para ellos. Después de esto están listos para iniciar el viaje de regreso a su mundo.

En general, la enfermedad de *gubida* es tratada entonces con el *chugú* o el *dügü*. Hoy en día, como las ceremonias representan erogaciones de dinero, casi no se realizan con la misma frecuencia de antaño, sin embargo, aunque el ritual había decaído ostensiblemente en las últimas décadas, actualmente ha vuelto a tomar un auge vertiginoso, producto del reforzamiento étnico experimentado recientemente. Asimismo, para los *buyei*, tamboristas y pescadores oficiales representan un trabajo bien pagado. Para el resto del pueblo, significa una grata y esperada diversión¹¹⁸².

¹¹⁸² Ibíd., Págs. 160 y ss.

En nuestro trabajo de campo, varias de las personas que entrevistamos nos contaron que en sus familias existían casos de *gubida*. Una de las alumnas del Curso de Enfermería nos contó lo siguiente:

Una tía mía siempre se enfermaba y se ponía peor si la llevaban al médico. A ella le molestaban los *gubida*, pero ella no creía y estaba necia que se iba a curar con medicinas, pero cuando la llevaban al médico se ponía peor, pero si le hacían un *chugú* se curaba¹¹⁸³.

Otra muchacha nos dijo:

En mi pueblo (Sangrelaya) sucedió que dos hermanas se enfermaron de *gubida*. Son fuertes los espíritus, nadie los puede detener. Ellas veían visiones... el espíritu les hace trepar al techo y empiezan a cantar cantos del *Dügü*, pero conscientemente no se sabían las canciones. Dicen que si por ejemplo las personas no saben hablar garífuna, de repente salen hablándolo; o empiezan a bailar aunque ellas no puedan¹¹⁸⁴.

Tradicionalmente, los garífunas, en su gran mayoría creen que el *gubida* solamente lo puede sanar el *buyei*. Prácticamente impera la idea que la “medicina oficial” no puede asegurar un tratamiento efectivo contra la enfermedad de *gubida*. Los *buyei* Esly y Lorena nos contaron que a veces envían a los médicos del “Hospital Salvador Paredes” de Trujillo pacientes enfermos de *gubida* y ellos no pueden determinar las causas de la enfermedad. Dicen que a veces hasta las agujas de las jeringas se doblan cuando los médicos quieren introducirlas en los cuerpos de los pacientes con esta enfermedad desconocida para la medicina occidental¹¹⁸⁵.

La explicación científica más apropiada para esta “enfermedad cultural” de los garífunas la ha proporcionado la investigadora estadounidense Cynthia Bianchi, quien en un estudio sobre la enfermedad de *gubida* en las comunidades de Trujillo y

¹¹⁸³ Entrevista con el grupo focal del “Curso de Auxiliares de Enfermería Garífuna”, Coordinado por la Lic. Telma Gotay, Trujillo, Colón, 2/octubre/2000.

¹¹⁸⁴ *Ibíd.*, 2/octubre/2000.

¹¹⁸⁵ Entrevista con los *buyei* Esly García y Lorena Zaldaña, Trujillo, Colón, 6/octubre/2000.

Santa Fe, extrajo una muestra de 429 personas, de las cuales 33 mujeres y 13 hombres afirmaron haber padecido la enfermedad (46 personas, es decir el 10.7% de la muestra). Ella logró determinar que la enfermedad puede ocurrir a cualquier edad y algunos individuos pueden experimentarla más de alguna vez. Su conclusión fue que los sueños estereotípicos con parientes muertos que solicitan comida o celebración de un ritual, son un ejemplo de **un estado de tensión inducido culturalmente**, el cual puede producir ansiedad debido a su significado sobrenatural dentro de la cultura garífuna. La enfermedad de *gubida* es un síndrome reactivo determinado culturalmente, o sea que provoca ansiedad y está definida por un conjunto de síntomas aceptados culturalmente¹¹⁸⁶.

ILUSTRACIÓN 9



Indumentaria y altar de la *buyei* Lorena Zaldaña. Cristales, Trujillo.

Los *buyei* celebran los rituales más importantes de la cultura garífuna, el *chugú* y el *dugú*, donde se percibe la cultura sincrética de la religión garífuna, que mezcla creencias cristianas con africanas. (Foto: Jorge Amaya).

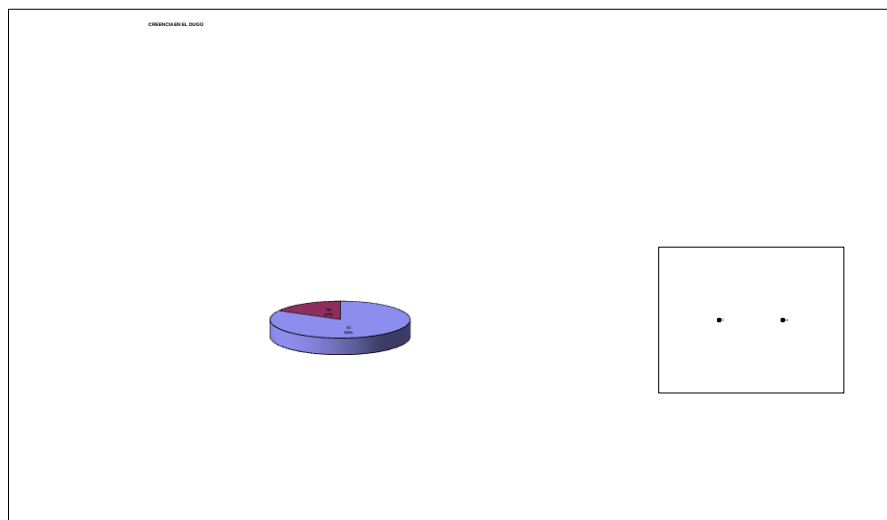
La gente llama a los *buyei* para que adivinen cuáles son las causas que aquejan a una familia, especialmente si la enfermedad es persistente o de naturaleza exclusivamente espiritual, no obstante, solo se acude al *buyei* cuando todos los demás medios han fracasado, pues actualmente la tendencia indica que los garífunas acuden al médico del sistema oficial, aunque a menudo dudan de su eficiencia. Los *buyei* reciben la investidura sacerdotal para poder ejercer su

¹¹⁸⁶ Bianchi, Cynthia, “La enfermedad de ‘gubida’ y los estados”... Op. cit., Págs. 8-11.

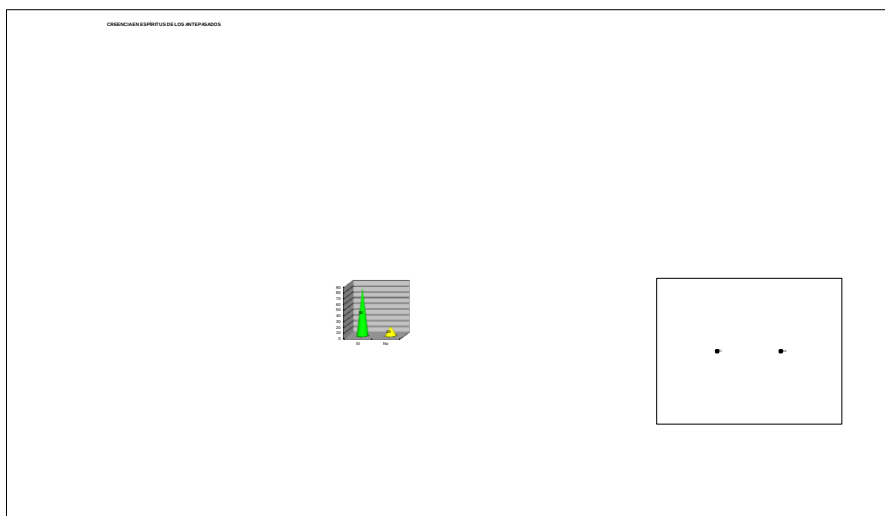
profesión y tienen sus propias vestimentas como la que se muestra en la fotografía. También tienen algunos objetos necesarios para los rituales (maracas, imágenes de ídolos, santos, la Biblia, candelas que permanecen siempre encendidas en su altar y otros objetos, tal como en la “Santería” cubana o en el “Candomblé” brasileño). Tanto en Trujillo, como en Santa Fe, San Antonio, Guadalupe y demás comunidades garífunas del litoral Caribe conocen de sus servicios, a tal grado que los han entrevistado investigadores de Estados Unidos, Rusia y España, país al cual asistieron a ofrecer conferencias sobre sus ceremonias en el año 2001.

De hecho, la mayor parte de la población encuestada, casi en la totalidad, con un **83%**, mencionaron que creen en el *dügu*, y el restante **17%** contestaron que no, como se ve en la gráfica:

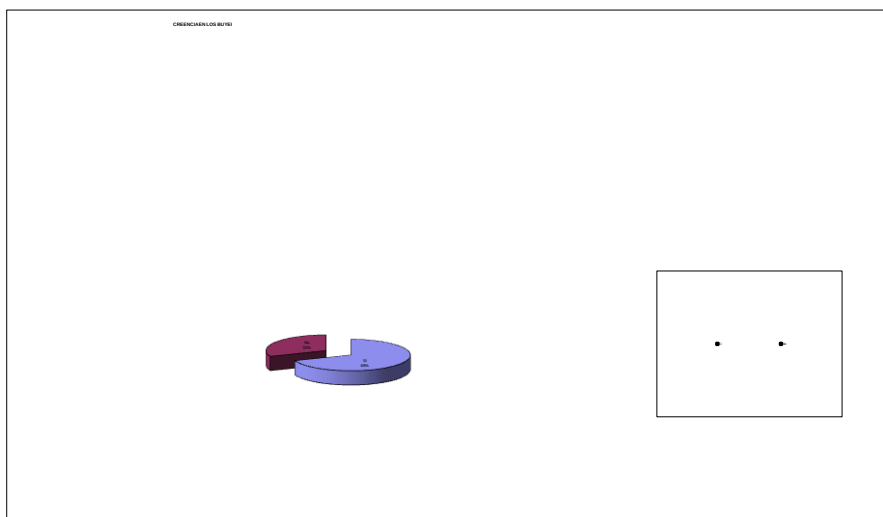
Gráfica 21



Asimismo, una cantidad similar, el **84%** de los consultados afirmaron creer en los “espíritus de los antepasados”, es decir, la base del culto y credo garífuna, entretanto, el **16%** adujeron que no creen en dicha tradición, como revela la gráfica:

Gráfica 22

Por su parte, la gráfica 23 también nos revela que una considerable cantidad de personas creen en la labor religiosa y curativa de los *buyey*, ya que el **69%** compartieron esta idea y el restante **31%** lo negaron:

Gráfica 23

Por otro lado, además de la enfermedad de *gubida*, los garífunas creen que existen otras enfermedades espirituales o causadas por efectos mágicos y brujerías; en este sentido, quizás sean la etnia hondureña que más aferradas tengan estas creencias, sin duda debido a su herencia cultural afrocaribeña.

A diferencia de los *buyei*, también hay personas que se dedican a la **magia** en forma profesional, así como también “**brujos**” que se dedican a “hacer el mal”. A estos hechiceros, a quienes se atribuye la habilidad de cambiar su apariencia física y convertirse en animales u otras personas se les denomina “***gabiñarahati***”. Si una araña, o si un cocodrilo o un murciélago se acercan a la canoa, da lugar a pensar que no se trata de un verdadero animal sino de una de esas personas perniciosas que han adoptado un disfraz, por tal razón y además porque los garífunas creen que los espíritus de los *gubidas* deambulan por los aires, es que ellos duermen con puertas y ventanas cerradas, a pesar del extremo calor del litoral Caribe hondureño.

Normalmente, esta magia mala va acompañada de una serie de acciones y ritos en donde también está impregnado el sincretismo africano y occidental de los garífunas. Los ingredientes que se usan más comúnmente en la magia mala son: tierra de cementerio y huesos de muerto, murciélagos, sapos, serpientes, lagartos y arañas. Estos ingredientes se secan y se reducen a polvo, el cual se lanza sobre un objeto para que quede “cargado de magia”. Un ejemplo de la combinación de oraciones y ritos en la magia de los garífunas es la famosa “Oración del puro”, muy común en toda Latinoamérica, la cual utilizan tanto hombres como mujeres para hacer volver a su pareja. Así nos relataron algunas muchachas garífunas:

Cuando un hombre está bien con su pareja, se empieza a decir que esa mujer ya lo tiene **amarrado**... Hay veces que se dice que la mujer tiene amarrado al hombre y lo que ella dice se hace, hasta lo **pescocoea** [le pega]. Yo creo que eso no es común que una mujer sea la que mande al hombre y que lo pescocoe¹¹⁸⁷.

Comúnmente, los garífunas creen que es más frecuente que sea la mujer la que “amarre” al hombre, quizás porque en ellos es natural que el hombre tenga varias parejas a la vez, además de su esposa o compañera oficial.

¹¹⁸⁷ Entrevista con el grupo focal del “Curso de Auxiliares de Enfermería Garífuna”, Coordinado por la Lic. Telma Gotay, Trujillo, Colón, 1/octubre/2000.

Los filtros de amor y los hechizos se utilizan para fines amorosos y son una actividad rentable para los magos y hechiceros. Una de las técnicas empleadas es la siguiente: se hace un muñequito de cera, usando excreta de la persona a quien se quiere influir, “tratada” con una mezcla de hierbas. Pero más a menudo, la preparación mágica (*wayaru*) se administra directamente, ya sea mezclándola con la comida o colocando un puñado de hierbas en la cama o en la hamaca donde duerme la persona. Los *wayaru* se utilizan entonces para inducir al amor y también para establecer el dominio de un cónyuge sobre el otro. La siguiente es la receta de un filtro de amor que ellos garantizan como irresistible:

En un día martes hay que colocar una trampa para un *opossum* (pequeño mamífero marsupial americano también conocido como tacuacín o guazalo); al día siguiente se va a ver la trampa, se mata al animal y se le corta el pene. Se le pone dentro de dos hojas de zacate limón (*melissa officinalis*) y se deja sobre el techo durante siete viernes. Para entonces ya debe estar bien seco; se arrojan las hojas, se recoge el pene y se le hacen dos incisiones en forma de cruz con la punta de un cuchillo... Su *wayaru* ya está listo para ser usado. Cuando usted desea tener a una muchacha completamente a su merced lo que tiene que hacer es raspar el pene seco del *opossum* y recoger un poquito de polvo; esto debe darse mezclado con café o con ron a la muchacha. Hay que tener cuidado de no darle demasiado porque se pondría demasiado bachá (caliente)¹¹⁸⁸.

Por su parte, el ingrediente principal de la mayoría de los filtros de amor que utilizan las mujeres es la sangre y los fluidos menstruales. Según Galvão de Andrade, el siguiente hechizo es eficaz para que una mujer tenga un dominio absoluto sobre el hombre:

[...] ella prepara un manojo de hierbas (cuya composición no fue revelada) y lo coloca dentro de su vagina; después, durante varias noches hace que el

¹¹⁸⁸ Cfr. Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes...* Op. cit., Págs. 150-151.

cónyuge la huela. Se cuentan casos de esposas que han reducido a sus maridos a una situación de esclavos idiotizados¹¹⁸⁹.

La magia no solo proporciona los medios para lograr control sobre las fuerzas naturales sino que suministra las armas a ser empleadas en situaciones en las que existe competencia. En la cultura garífuna -que desapruueba enérgicamente la agresión directa-, los métodos de magia constituyen formas toleradas de expresar hostilidad. Sin embargo, existe un código a seguir que prohíbe hacer pactos con los espíritus para derrotar a un adversario. Una victoria bajo esas condiciones no tiene ningún valor y el vencedor quedará marcado como una persona malvada.

Algunas oraciones están al alcance de todos y cualquiera puede usarlas para influir en otra persona¹¹⁹⁰. Una de las más cortas y que al repetir tres veces supuestamente calma los arranques de cólera de una persona violenta es la siguiente: “ *Con uno te acalmo, con dos te arreviento, la sangre te bebo y el corazón te parto. ¡Jesús, valedme y dadme paz!*”¹¹⁹¹.

Las oraciones sirven para una variedad de propósitos: vengarse de un enemigo, conocer los eventos del futuro, encontrar objetos perdidos o recuperar la salud. No se hace distinción entre las que se dirigen a los malos espíritus o las que invocan la protección de San Antonio, San Cipriano y otros. Aquellos que saben mucho de magia no necesitan recitar textos o ritos para destruir a un enemigo. Se supone que una simple maldición (*iñaruni*) lanzada por un viejo hechicero es lo suficientemente potente para hacer mal.

Los objetos que se usan como protección contra la brujería reciben el nombre de *iñari* (collares). Este término se puede aplicar a las medallas milagrosas, reliquias de santos católicos y que contienen oraciones escritas. Casi todos los garífunas usan algún tipo de protección contra la brujería. Los garífunas tienen la creencia que

¹¹⁸⁹ Ibíd., Pág. 151.

¹¹⁹⁰ Se supone que las oraciones más poderosas son reservadas por los espíritus, pero las más comunes vienen en libros impresos de México y Argentina, tales como “*El libro de San Cipriano*”, “*El libro de la bruja Evora*”, etcétera.

¹¹⁹¹ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes...* Op. cit., Pág. 144.

algunos niños y niñas nacen con una bolsa o especie de manto (*ágai*, literalmente estuche), por tal razón, estos niños no necesitan usar *iñari*.

Por otro lado, además de los *buyei*, también existen otros agentes de salud tradicionales en las comunidades garífunas, como las parteras, las sobadoras, los hierberos y curanderos (*surusias*), los que sumados a una amplia utilización de medicinas naturales provenientes del reino animal y vegetal, permiten que ante la carencia o escasa presencia de la “medicina oficial” en la región, los garífunas sigan usando extensamente muchas recetas provenientes de la “medicina tradicional”.

En efecto, los remedios caseros y los brebajes de hierbas, por tanto, son abundantes y los curanderos locales que preparan sus propias medicinas, son también consultados.¹¹⁹² El uso de plantas y productos de origen animal es muy común. Por ejemplo, para curar el “aire” (cualquier dolor o calambre que ataque diferentes partes del cuerpo) toman pomada de cebo de vaca, de ajo y de hojas de árboles de siguapate, apazote y *wanilama* hervidas en hojas de plátano. Otro tratamiento consiste en colocar una moneda sobre el lugar del dolor. Se coloca sobre el lugar afectado un pedazo de alcanfor remojado en alcohol, se enciende, e inmediatamente se cubren ambos con un vaso. Se forma un vacío y después de cinco minutos aproximadamente, se tira el vaso y la succión saca entonces el dolor. Cuando una persona sufre una congestión nasal, se soba la frente con cebo de vaca y se cubre con hojas de tabaco¹¹⁹³.

El tratamiento más caro parece ser el de las picaduras de la *sirudunatu*, una pequeña mantarraya. Este animal permanece en la arena durante las mareas bajas y es casi imposible verlo. Su pinchazo produce sangrado, paraliza toda la pierna, la inflama y causa un dolor insoportable. Los garífunas dicen que la única cura es la secreción vaginal. Se dice que debe ser la de una anciana que por su edad ya no tenga ningún contacto sexual, pero otras personas manifiestan que debe ser de una mujer virgen. En todo caso, el líquido vaginal es recogido en un algodón y puesto a

¹¹⁹² Sanford, Margaret, “Disease and Folk-curing Among the Garifuna of Belice”, En: *Actes du LXII Congres International des Americanistes*, París, Vol. 6, 1979, Pág. 553.

¹¹⁹³ Mc Cauley, Ellen, *No me hables de muerte...* Op. cit., Págs. 42-44.

presión sobre la herida, la cual a su vez es envuelta en hojas de plátano. Esta curación es de conocimiento universal (a nivel de la comunidad garífuna), pero rara vez se habla de ella en público.

La hipertensión la curan con la calaica hervida, que es una hoja muy amarga. Asimismo, la utilizan para tratar los calambres. Por su parte, el “Bajo”, que es un tipo de enfermedad originada por el contacto cercano con los muertos, se contrarresta dando un baño con la planta de “velo de muerto”.

Para las dolencias comunes, se recomiendan medidas preventivas, sin embargo en caso de algunas enfermedades graves como tumores cancerosos, diabetes y alcoholismo agudo, según la opinión del personal del Centro de Salud de Santa Fe, estos tratamientos más bien pueden precipitar la muerte¹¹⁹⁴.

En general, se puede percibir que las creencias de los garífunas en torno al origen de las enfermedades están asociadas fuertemente al componente religioso, en donde lo mítico-mágico se entrelaza con la tradición católica-romana y las tradiciones ancestrales heredadas de la cultura africana, la caribe-americana y la europea. Así, una de las características más extraordinarias de la cultura garífuna es la unidad que han logrado a través de la sintetización de elementos de procedencia cultural diversa. La coexistencia de las tres tradiciones es tan completa que resulta difícil determinar qué prácticas son originales. Así, con respecto a la prevención y el diagnóstico de las enfermedades más comunes, los garífunas han logrado resumir la experiencia de las culturas que la formaron para resolver sus problemas de salud.

Con relación a las **“enfermedades naturales”**, hay que mencionar que en su gran mayoría, son atendidas por la denominada **“medicina oficial”** ofrecida por el Estado a través del “Hospital Salvador Paredes” de la ciudad de Trujillo, así como por parte de algunos médicos privados instalados en la zona de Colón. Sobre estas enfermedades, Cynthia Bianchi señala en su estudio ya citado que las enfermedades más comunes en las comunidades garífunas son por lo general: la

¹¹⁹⁴ Entrevista con la enfermera auxiliar del “Centro de Salud de Santa Fe”, Julia Herrera, Santa Fe, Colón. 05/octubre/2000.

malaria, el asma, la anemia, las enfermedades parasitarias, gripes y diarreas¹¹⁹⁵. Por su lado, en la investigación de campo, el grupo de muchachas garífunas que realizaron el “Curso de Auxiliares de Enfermería Garífuna” de Trujillo nos afirmaron que de acuerdo a su conocimiento del medio, las principales enfermedades que se presentan en la zona y en la mayoría de comunidades son en su orden: la hipertensión, Infecciones Respiratorias Agudas (IRA), Enfermedades de Transmisión Sexual (ETS) y diarreas y diabetes¹¹⁹⁶. Estas opiniones parecen tener razón si revisamos los datos de la gráfica 24, que muestra las “enfermedades naturales” más comunes presentes en los garífunas de Trujillo en opinión de los consultados:

Gráfica 24

¹¹⁹⁵ Bianchi, Cynthia, “La enfermedad de ‘gubida’ y los estados”... Op. cit., Pág. 8.

¹¹⁹⁶ Entrevista con el grupo focal del “Curso de Auxiliares de Enfermería Garífuna”, Coordinado por la Lic. Telma Gotay, Trujillo, Colón, 1/octubre/2000.



Como se aprecia, las personas entrevistadas afirmaron alarmantemente que las “enfermedades” que aparecen en primer lugar de la lista, son las relacionadas a las “ETS”, especialmente el VIH –SIDA, ya que el **96%** de las personas señalaron este tipo de afecciones como de las más comunes en las comunidades; desde luego, muchas fuentes están de acuerdo en apuntar que el SIDA es ya una epidemia en el país¹¹⁹⁷, pero en el caso de las comunidades habitadas por los garífunas, la enfermedad alcanza cifras alarmantes. Sobre la alta incidencia del VIH y la Hepatitis B en la población garífuna, se conoce el estudio del Dr. Sierra, el cual encontró en

¹¹⁹⁷ A fines del año 2003, se reportaban un total de 19,245 VIH positivos en Honduras, de los cuales **7,749** están concentrados en departamentos habitados por los garífunas (Atlántida, Colón, Cortés e Islas de la Bahía), lo que equivale al 40% del total nacional. Cfr. Secretaría de Salud, *Informe estadístico mensual de la situación de VIH-SIDA en Honduras: periodo 1985-julio 2003*, Tegucigalpa, SSP, Departamento ITS/VIH/SIDA, 2003, Pág. 1.

su investigación del año 2000 que “ [...] *casi un 10% de la muestra presentaba una condición altamente infecciosa con respecto a la hepatitis B; esto constituye una elevada diseminación de la enfermedad dentro de las comunidades garífunas. La población garífuna está concentrando [igualmente] la epidemia VIH pues se da una prevalencia entre el 10% y 12% en hombres y mujeres*”¹¹⁹⁸.

El autor del estudio mencionado, sostiene que la alta incidencia del SIDA en las comunidades garífunas, no necesariamente está relacionada al tópico de que “los garífunas sean más promiscuos” que los mestizos, ni al hecho de estar en contacto con garífunas de Estados Unidos y Belice, o al hecho de ser marinos o tener cónyuges marinos. Mas bien, considera que las comunidades garífunas estuvieron expuestas a los factores de riesgo en los años 80 debido a la desigualdad en la distribución de la riqueza y de la escasa atención sanitaria, por tanto la marginación se constituyó en un caldo de cultivo para que se iniciara la epidemia a inicios de los años 90. En este caso, consideramos que el estudio del Dr. Sierra, así como otras investigaciones que generen el debate pueden proporcionar más pistas para entender la alta prevalencia de ETS en las comunidades garífunas.

En segundo lugar, como se puede ver, también abundan las “enfermedades infecciosas” en las comunidades garífunas, como la gripe, la diarrea y los parásitos, pues el **86%** aseveraron que la gente padece de estas dolencias frecuentemente; es importante resaltar que estas enfermedades tienen que ver en gran parte con las malas condiciones sanitarias de los centros poblacionales, en donde los servicios básicos como agua potable, centros de salud, letrinas y programas de capacitación en salud son casi inexistentes; lo que en ciertas épocas del año -sobre todo en temporada de lluvias- generan el avance de estas enfermedades. También, ellos atribuyen que estas enfermedades son muy comunes debido a las plagas de zancudos, tan abundantes en el hábitat garífuna compuesto de ríos, lagunas y riachuelos, así como al descuido de la gente al ingerir agua contaminada de los pozos y ríos locales; además, la gente a veces se resiste a los proyectos de

¹¹⁹⁸ Véase: Sierra, Manuel, “Estudio Seroepidemiológico de Sífilis, Hepatitis B y VIH en Población Garífuna de El Triunfo de la Cruz, Bajamar, Sambo Creek y Corozal”, En: *Ponencia presentada en el marco de la “VII Jornada Científica de Ciencias Biológicas y la Salud”*, Facultad de Ciencias Médicas, UNAH, Tegucigalpa, 23-27 octubre del 2000.

letrización del Ministerio de Salud o los que patrocinan algunas ONGs, porque alegan que el manto de agua no está muy profundo, razón por la cual pueden contaminarse.

En tercer lugar, y también relacionadas con el ambiente húmedo y cálido de la costa, aparecen las “enfermedades respiratorias” como el asma, la bronquitis y la tuberculosis, con el **68%**. En cuarto lugar, mencionaron a las “enfermedades inmuno-prevenibles” como el sarampión, la varicela, la tifoidea y la tosferina, con el **53%**, como se ve, enfermedades que son perfectamente tratables con un sistema de salud medianamente eficaz, pero las personas aseguran que dada la distancia de las comunidades, así como la poca atención del gobierno, estas enfermedades se vuelven endémicas en las poblaciones.

Más abajo, señalaron en quinto lugar a “enfermedades degenerativas” como la artritis, el cáncer, la leucemia y las enfermedades reumáticas como muy frecuentes en los poblados, con un **52%**, y muy de cerca, también adujeron que son comunes algunas “enfermedades espirituales” como los embrujos y hechizos, que fueron señaladas por el **51%** de los consultados.

Finalmente, el **9%** de los encuestados indicaron que en la comunidad también prevalecen “enfermedades mentales” como la locura, la cual muchas veces está relacionada con las enfermedades espirituales, al igual que los embrujos y hechizos. Otro **9%** respondieron que en los pueblos y aldeas garífunas aparecen “otras enfermedades” como la hipertensión, enfermedades dérmicas (granos, hongos, jiotos), dolores de cabeza, así como muchas enfermedades relacionadas con el embarazo.

Por otra parte, con respecto al sector de la salud, los movimientos garífunas han centrado la lucha frente al Estado con relación al “reconocimiento” de la “medicina tradicional garífuna” en los mismos niveles en que está reconocida la llamada “medicina oficial-occidental”. En este sentido, los movimientos sociales garífunas, así como los agentes de salud de las comunidades como los *buyei*, parteras, sobadores

y curanderos, alegan que la tradición garífuna ha conservado prácticas médicas ancestrales, recetas, ritos y conocimientos sobre las propiedades de las medicinas naturales que perfectamente pueden ser incorporados dentro de los servicios de salud que presta el gobierno por medio del Ministerio de Salud.

Así lo expresó por ejemplo el *buyei* Esly García, quien adujo que no solamente pueden curar “enfermedades espirituales”, sino también otras “enfermedades naturales”. En efecto, aparte de curar la enfermedad de *gubida* y otros males causados por la magia (sacar males o hechizos, curar los embrujos hechos con muñecos y alfileres realizados por los brujos, etcétera), también expresa que pueden curar a través de sus *hieruha* (espíritus asistentes). Esly afirmó que atiende muchos casos de demencia y de ETS, especialmente el VIH-SIDA. Agrega que cuando el SIDA está muy avanzado, le dan al paciente un licuado de una planta llamada “madreado” que los deja “tranquilos”, ya que actúa como un sedante. Este tratamiento de madreado lo aprendieron porque los espíritus asistentes se los enseñaron.

Esly también dice que hay muchos garífunas que no creen en el SIDA, y agrega que entre ellos hay más casos de SIDA que en otros pueblos, y lo atribuye a la existencia de poca precaución y atención a las campañas de prevención contra las ETS. También arguye que ellos pueden hacer curaciones a los drogadictos y alcohólicos, sea voluntariamente o sólo con el consentimiento de los familiares. Para los drogadictos, es mejor que ellos estén de acuerdo y les dan unas hierbas (no quisieron decir que tipo y nombre tienen las hierbas) en los refrescos naturales para que aborrezcan la droga¹¹⁹⁹. Esly comenta que ellos recomiendan algunas pastillas e inyecciones a sus pacientes, como vitaminas, extracto de hígado y otras para que puedan restablecerse.

Sin embargo, es importante resaltar que muchos médicos del sistema oficial, y aún muchos garífunas incorporados a la “modernidad”, consideran que estas prácticas médicas de los agentes de salud garífuna son una farsa y argumentan que todo esto

¹¹⁹⁹ Entrevista con los *Buyei* Esly García y Lorena Zaldaña, Trujillo, Colón, 06/octubre/2000.

forma parte de la superstición. Evidentemente, muchas técnicas y métodos de curación tienen que ver con prácticas no aceptadas desde la ciencia, sin embargo lo importante de esta medicina radica en que la población garífuna que todavía cree en ella tiene una fe ciega y absoluta en el diagnóstico y curación de la enfermedad, pues “su verdad” la transmite de generación en generación, de tal manera que es la experiencia -tal vez sea por ensayo y error- a lo largo de la historia garífuna lo que hace válidas y efectivas a muchas de estas prácticas.

Por ejemplo, los críticos de la racionalidad económica, que censuran el *dügü* porque se desaprovecha la mitad de los alimentos, no infieren que el hecho de “tirar al mar” o enterrar parte de la alimentación no consumida, tiene la finalidad de lograr la paz y la armonía con el mar y la tierra, las fuentes que sustentan la vida garífuna. No hay nada irracional en el *dügü*. A la tierra y al mar se les consideran vivos, sometidos eso sí a la permanente destrucción de los seres humanos. Por ello, amándolos como fuente de vida, devuelven parte del alimento destinado al consumo humano, compartiendo una relación fraterna, el vínculo de la vida con quien da la vida. Así lo ilustra el *buyei* Esly García:

[...] una parte de la comida hecha para el *dügü* se echa al mar o se entierra, porque algunas veces en tiempos de verano no se saca pescado, entonces cuando se hacen estos rituales, se van a echar los alimentos mar adentro. Una semana después, usted viera como se sacan los pescados. Cuando se va a sembrar algo, nosotros alimentamos la tierra, oramos por la tierra, oramos por el mar, entonces nosotros hacemos estos rituales para que den producción, para que nos provean¹²⁰⁰.

Asimismo, algunas estudiantes del “Curso Emergente de Auxiliares de Enfermería para comunidades garífunas”, sostuvieron que en la “medicina oficial” existe una “especie de racismo” y discriminación a la comunidad garífuna, ya que algunas veces los médicos del Hospital de Trujillo les dicen sarcásticamente a los pacientes garífunas que “*tienen diablos y no enfermedades*”, y agregan que los trámites para

¹²⁰⁰ Ibíd., 06/octubre/2000.

recibir atención médica institucional son muy engorrosos. Manifiestan las estudiantes, que los agentes de la “medicina oficial-occidental” se molestan muchas veces cuando al enfermo se le ha tratado con la medicina garífuna y el tratamiento no ha funcionado, por lo cual los terapeutas institucionales se quejan de que los agentes garífunas más bien les complican a los pacientes sus enfermedades.

Evidentemente, lo que muestra esta información, es que han existido contradicciones entre la “medicina tradicional garífuna” y la “medicina oficial”, pero como producto de las luchas étnicas en el país durante la última década, esta situación se está apaciguando y más bien se nota una mediación de las organizaciones sociales indígenas y negras con las autoridades sanitarias para evitar las fricciones, por ende, la tendencia actual parece encauzar a una “articulación” entre ambos sistemas de salud hacia un “modelo de salud intercultural”.

En efecto, la Constitución vigente en Honduras -como se vio antes-, no especifica la dotación de un servicio sanitario intercultural, pues más bien el modelo se orienta a la “medicina occidental”, empero, como resultado de las luchas indígenas y negras, en 1994, el Ministerio de Salud creó la **“Unidad de Atención en Salud a las Etnias” (UAE)**, que desde entonces empezó a satisfacer las demandas de indígenas y negros en materia de salud. Del mismo modo, la UAE comenzó a implementar un plan que se basa en los compromisos adquiridos por Honduras al ratificar el Convenio 169 de la OIT que destaca en este aspecto lo siguiente:

Artículo 25

1. Los gobiernos deberán velar porque se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.
2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. **Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales**, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.

3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los cuidados primarios de salud, manteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.
4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país¹²⁰¹.

En este marco, algunas de las “Líneas Estratégicas” y los retos del “Plan de Trabajo de la Secretaría de Salud” con los pueblos indígenas de Honduras fueron:

- El acompañamiento y fortalecimiento de la medicina tradicional.
- El abordaje nutricional incorporando alimentación autóctona.
- Desarrollar investigación-acción participativa.
- El fortalecimiento de los recursos humanos de las comunidades.
- La revisión y readecuación de los mensajes de salud.
- Estructuración, promoción y creación de espacios de diálogo.
- Definición y concertación con los representantes locales¹²⁰².

De igual manera, desde ese momento, el Ministerio de Salud, conjuntamente con la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y las organizaciones indígenas, ha organizado y brindado 3 cursos de “Auxiliares de Enfermería” con una duración de tres meses y la participación de 30, 39 y 20 estudiantes respectivamente a los pueblos miskitos, lenca y tolupan. Luego, durante el año 2000 y con el apoyo del “Proyecto de Acceso a Servicios de Salud” ASDI/OPS en su segunda fase 2000-2002, se desarrollaron tres cursos con la participación de 75 indígenas de origen lenca, maya-chortí y tolupan.

En el caso específico de los garífunas, durante ese año 2000 el Ministerio de Salud, en colaboración con la OPS, brindó un **“Curso de Auxiliares de Enfermería para comunidades Garífunas”** el cual se impartió con una currícula intercultural y que fue coordinado por la Lic. en enfermería Telma Gotay; este curso apoyó la formación

¹²⁰¹ Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes...* Op. cit., Parte V, Seguridad Social y Salud. Las negritas son nuestras.

¹²⁰² Organización Panamericana de la Salud (OPS), *Salud de los Pueblos Indígenas y Etnias de Honduras: fortalecimiento de la capacidad técnica, administrativa y gerencial*, Tegucigalpa, OPS, 2000, Pág. 13.

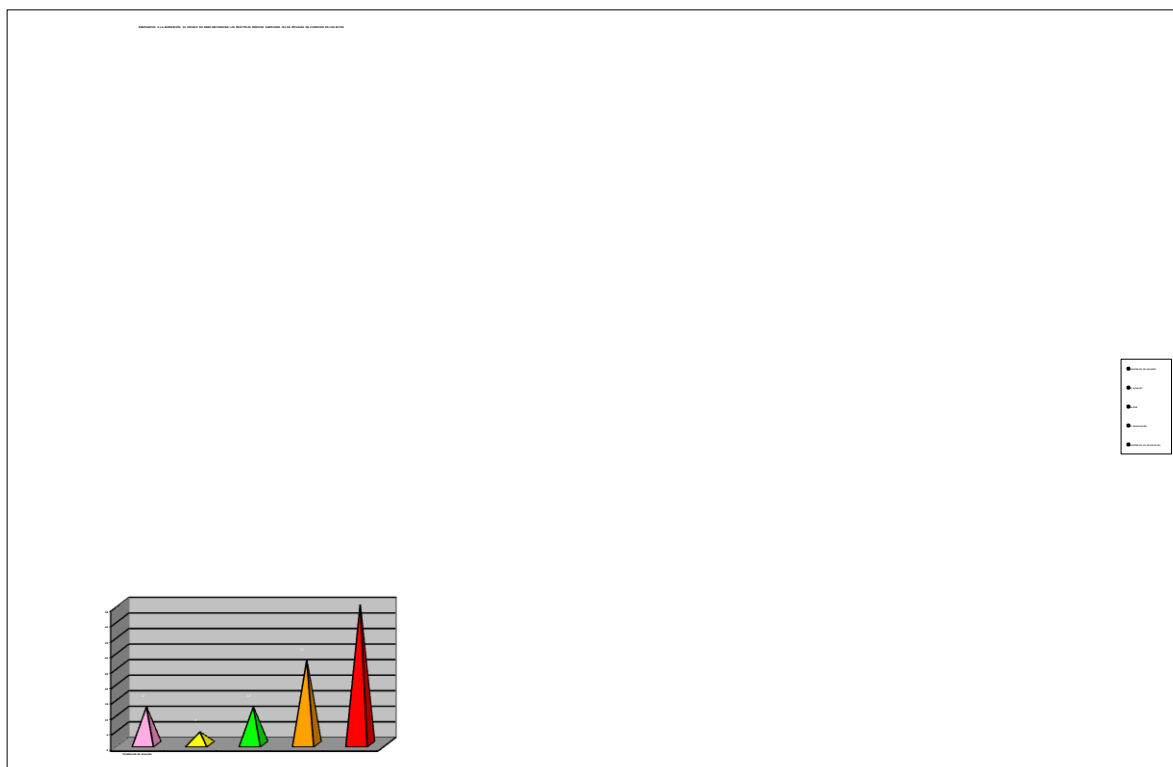
de 30 auxiliares de enfermería garífuna en Trujillo, Colón con el respaldo de la Unidad de Atención a las Etnias de la Secretaría de Salud¹²⁰³.

Estas experiencias de alguna manera han tratado de dar una respuesta a la creciente crítica a los programas convencionales de formación de auxiliares de enfermería y han sido la ocasión para identificar la necesidad de hacer adecuaciones temáticas y metodológicas. Asimismo, han resaltado la importancia de considerar e incorporar a los terapeutas tradicionales como un recurso importante en la comprensión del abordaje integral de la salud en un modelo de interculturalidad que es ya demandado por las comunidades garífunas.

Para terminar este apartado, hay que señalar que la población garífuna, en su mayor proporción, están de acuerdo en el reconocimiento de sus prácticas médicas tradicionales, especialmente la de los *buyei*, como se puede observar en la gráfica siguiente:

Gráfica 25

¹²⁰³ Amaya, Jorge y Hernández, Russbelh, *La articulación entre la medicina...* Op. cit., Pág. 35.



Podemos ver en la gráfica que sólo el **12%** de los garífunas están totalmente de acuerdo con la afirmación de que el Estado no debe reconocer las prácticas médicas garífunas, y únicamente el **4%** están de acuerdo con lo anterior, mientras el **12%** se mostró neutral. En contraposición, el **27%** mencionaron estar en desacuerdo con la aseveración, y casi la mitad, el **45%**, están totalmente en desacuerdo con la idea que el Estado no reconozca la medicina garífuna, lo cual supone que el **72%** de la muestra está inclinada a favorecer el reconocimiento de la “medicina tradicional garífuna” en la misma categoría que la “medicina oficial”.

C) La lucha garífuna por el territorio.

Los temas de identidad étnica, en su relación con las preocupaciones de tenencia de tierras, son altamente complejos. Algunos Estados han pretendido en el pasado vencer cualquier indicio de una identidad indígena separada entre su población

campesina de extracción indígena, particularmente dentro del contexto de la construcción de los Estado-nación y las reformas agrarias al interior de las políticas indigenistas impulsadas desde 1940.

Así, en los últimos años, han imperado en Latinoamérica diferentes enfoques en torno al análisis de las luchas étnicas con respecto a los territorios. El primer enfoque pretende proteger a los pueblos indígenas de las fuerzas del mercado poniendo restricciones en su capacidad para transferir sus tierras. El segundo enfoque se preocupa de los derechos especiales a las tierras y territorios de los pueblos indígenas, bien como pueblos que han precedido al Estado-nación o como víctimas de la discriminación histórica. El tercer enfoque se ocupa principalmente de la contribución indígena a la gestión sostenible de los recursos ambientales¹²⁰⁴.

Lo cierto es que actualmente hay un evidente resurgimiento de la identidad indígena a lo largo de toda la región latinoamericana, a menudo ligado a las reclamaciones de tierras y territorios. Un factor que ha contribuido ha sido la tendencia renovada a reconocer los derechos especiales o colectivos de territorios y de recursos para las poblaciones indígenas y también para otros grupos de población como las comunidades negras. Sobre este particular tema de los reclamos territoriales de los garífunas, hay que manifestar que los documentos, manifiestos e informes de las organizaciones garífunas, utilizan los términos de **“tierras”** y **“territorios”** indistintamente. En nuestro caso, preferiremos usar el término **“territorio”** en la línea de autores como Knight, Sack y Rose, que sostienen que la territorialidad es siempre socialmente construida y envuelve múltiples razones y significados, ya que el “territorio” es la forma espacial primaria en la que se adquiere el poder y es el lugar que otorga significados a la gente¹²⁰⁵.

¹²⁰⁴ Plant, Roger y Hvalkot, Soren, *Titulación de tierras y pueblos indígenas*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Serie de Informes Técnicos del Departamento de Desarrollo Sostenible, 1999, Pág. 2.

¹²⁰⁵ Cfr. Knight, David, “People Together, Yet Apart: Rethinking Territory, Sovereignty, and Identities”, En: G. J. Demko, y W. Wood (Editores), *Recording the World: Geopolitical Perspectives on the 21st Century*, Boulder, Westview Press, 1994, Págs. 71-86; Sack, Robert, *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge, Cambridge University, 1986 y Rose, Gilian, “Place and Identity: A Sense of Place”, En: Massey, D., y Jess, P. (Compiladores), *A Place in the World?*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, Págs. 87-118.

En segundo término, estos autores argumentan que los territorios siempre contienen una forma de comunicación. Ellos envuelven signos o marcadores como los que se encuentran en las fronteras. De este modo, la identificación y la defensa del territorio por parte de las organizaciones indígenas y negras latinoamericanas, se han convertido en poderosos instrumentos de lucha política, los cuales se apoyan en la defensa territorial para lograr la movilización social de sus comunidades.

En efecto, hay que matizar la distinción existente entre los términos “tierras” y “territorios”, sobre todo porque la antiquísima lucha por la tenencia de la tierra en la región presenta divergencias al comparar la protesta de los campesinos con los grupos étnicos. Por una parte, los movimientos campesinos reivindicaron desde mediados del siglo pasado la consigna de “*la tierra para el que la trabaja*”, mientras que en el caso de indígenas y negros, el “territorio” es concebido no como un medio de producción más, sino que está impregnado de símbolos, mitos, historias, sentimientos, leyendas, en definitiva, esta concepción está cargada con los elementos que implican una construcción social del territorio¹²⁰⁶.

La larga lucha de los garífunas por sus territorios arrancó en el siglo XIX, cuando el misionero español Subirana solicitó tierras para los indígenas y negros que habitaban la costa atlántica del país. En efecto, como resultado de la misión de Subirana, El 26 de noviembre de 1861, el Gobierno emitió un decreto, en el que expresaba que “ [...] *queriendo proveer de la manera más conveniente al bien y educación de los **morenos**, indios, mosquitos, zambos y payas, situados desde el Río Aguán hasta el Cabo de Gracias a Dios, y desde Plantin River (Río Platano) hasta el Guayape, comprendiendo los demás ríos intermedios, nombraba Gobernador Civil y Militar a [el garífuna] **José Lamothe***”¹²⁰⁷. En el mismo decreto, el gobierno exhortó al Gobernador Lamothe para que se empeñara en la realización de los objetivos siguientes: inspirar a los “indios selváticos” al gusto por la labranza, agricultura y demás artes necesarias para el mantenimiento de la vida; procurar que funden poblaciones en que puedan irse desarrollando gradualmente los usos y

¹²⁰⁶ Castillo, Luis Carlos, *Reestructuración del Estado-nación en Colombia...* Op. cit., Pág. 130.

¹²⁰⁷ Véase: Alvarado García, Ernesto, *El misionero español Manuel de Jesús Subirana*, Tegucigalpa, S/N, 1964, Pág. 52.

hábitos de la vida social; que en las poblaciones se levanten ermitas y se les instruya en el culto cristiano; empeñarse en la pronta catequización de los indígenas; establecer tan luego como sea posible, escuelas en que los indígenas reciban los primeros e indispensables rudimentos de enseñanza católica; **designar los terrenos a los indios selváticos para edificar sus casas y para labores agrícolas**; contribuir, por su parte, a que se cumpla el reglamento que el señor Misionero don Manuel de Subirana, con autorización del Jefe Político del departamento de Yoro, expidió para favorecer los intereses de los indios con relación a la dotación de tierras entre otras cosas.

De esta forma, por vez primera, los indígenas y negros de la región del Caribe hondureño pudieron gozar de alguna protección en cuanto a la posesión de sus territorios, sin embargo, como apuntamos antes, el proceso de la Reforma Liberal emprendido por el Estado de Honduras en el último cuarto del siglo XIX, impulsó la instalación de empresas capitalistas extranjeras que iniciaron a fines de esa centuria el desarrollo de la producción bananera, a las que naturalmente se les entregó en régimen concesionario una gran cantidad de terrenos que colindaban con los territorios habitados por las etnias indígenas y negras en esa zona.

Por ese motivo, muy tempranamente, la comunidad de Cristales inició una serie de acciones ante el gobierno central con el fin de asegurar la posesión legal de los territorios ocupados por los garífunas de Trujillo. De esa manera, en 1900, una comisión de dirigentes comunales garífunas viajaron desde Cristales a Tegucigalpa para solicitar al gobierno de Terencio Sierra (1899-1902) la legalización de tierras y la promoción y apoyo a la agricultura¹²⁰⁸.

Dicha solicitud fue considerada por el gobierno central, y a ese efecto, el Congreso Nacional aprobó el **Decreto N° 90**, mediante el cual, por primera vez el Estado emitió una base legal en la que se concedieron territorios a los garífunas, tal como se advierte en el decreto, el cual citamos íntegramente:

¹²⁰⁸ Véase: *La Gaceta*, Acuerdo del 19 de enero de 1900, Tegucigalpa, Serie 185, N° 1846, Año XXIX. (ANH).

Decreto N° 90
El Congreso Nacional

Decreta:

Artículo único.- Aprobar en todas sus partes el acuerdo del Poder Ejecutivo que dice:- Tegucigalpa, 23 de febrero de 1900. Vista la solicitud presentada con fecha 18 de enero último, por el representante de los morenos de los Barrios Cristales y Río Negro, en la ciudad de Trujillo, contraída a pedir que se les conceda una cantidad de terreno para trabajos agrícolas; = Considerando: que los solicitantes se proponen dedicarse a la agricultura, y que es deber del Poder Ejecutivo fomentar el desarrollo de esta industria: Por tanto, El Presidente: = Acuerda: = 1:- Conceder a los morenos de que se ha hecho mención que sean ciudadanos, una zona de terreno nacional más próxima á la ciudad de Trujillo, zona que será escogida por el Gobernador Político de Colón, y que se dividirá en lotes de cuatro hectáreas, de los cuales se asignará uno a cada jefe de familia. = 2.- Para el debido cumplimiento de este acuerdo, los interesados se presentarán ante el Gobernador Político de Colón, durante el mes de mayo próximo, con los documentos que acrediten que tienen derecho a sus respectivos lotes; y aquel funcionario formará un registro de todos los morenos que deban adquirir terreno, remitiendo el original al Ministerio de Fomento. = 3.- Los concesionarios recibirán gratis el terreno y deberán ceñirse en cuanto al cultivo del mismo y adquisición del dominio directo, á las prescripciones de la ley de agricultura. = 4.- La mensura del terreno se hará por un agrimensor de nombramiento del gobierno. = 5.- Este acuerdo se someterá a aprobación en el Congreso Nacional.- Comuníquese. = Sierra. = El Secretario de Estado en el despacho de Fomento y Obras Públicas, = Francisco Altschul.

Alberto Uclés (Presidente del Congreso Nacional).

Tegucigalpa, 15 de marzo de 1900¹²⁰⁹.

Más tarde, en 1901, el gobierno, una vez que estuvieron resueltas las diligencias legales del caso, concedió a los garífunas de Cristales y Río Negro el título donde los legitimaba como dueños de 5,000 hectáreas de terreno nacional al sur-oeste del potrero de Cristales y 2,000 hectáreas de terreno nacional en las cercanías de la laguna de Guaymoreto, al Este de la ciudad. Posteriormente, en 1934, la Alcaldía Municipal de Trujillo¹²¹⁰, en un acto público, cedió 224 hectáreas de terreno a las comunidades de Cristales y Río Negro (que son los que quedaron a la orilla de la playa), con todo lo cual, los garífunas aseguraron territorios tanto para los cultivos agrícolas como para las actividades pesqueras.

¹²⁰⁹ *La Gaceta*, Decreto N° 90, Tegucigalpa, 28 de marzo de 1900, Serie 186, N° 1856. (ANH).

¹²¹⁰ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Proyecto de diagnóstico sobre uso y tenencia de la tierra...* Op. cit., Pág. 7.

Sin embargo, la posesión legal de sus territorios no ha significado la paz ni la tranquilidad para las comunidades garífunas de la región analizada. En las dos décadas recientes, una gran cantidad de terratenientes mestizos, así como empresas nacionales y transnacionales han usurpado muchos terrenos de los garífunas. Asimismo, el apogeo de la industria turística en la zona, ha puesto en peligro el marco legal de tenencia de la tierra. Aunque la Constitución vigente de 1982 expresa varios artículos que garantizan una base legal para el goce de territorios por parte de las etnias indígenas y negras, como por ejemplo el artículo 346¹²¹¹, no obstante, el gobierno de Rafael Callejas aprobó en 1992 la “Ley de Modernización y Desarrollo del Sector Agrícola”, bajo el **Decreto 31-92**, que pretende incorporar al mercado de tierras a muchas áreas que lindan con los poblados garífunas e indígenas; con esta acción, a juicio de la organización negra ODECO, el gobierno legalizó el proceso de privatización de las tierras, para favorecer la inversión, principalmente la extranjera¹²¹².

En vista de todas estas amenazas, los garífunas acudieron a una de las formas ya consolidadas de la lucha étnica nacional: la realización de una “Peregrinación” hacia la ciudad de Tegucigalpa con el fin de exigir y demandar la cesión y legalización de los territorios. Para tal efecto, las diferentes organizaciones conformaron la **“Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras” (CNONH)**¹²¹³ la cual se encargó de organizar y efectuar la **“Primera Gran marcha Pacífica del**

¹²¹¹ Como se recordará, el artículo 346 de la Constitución de la República estipula que: “ *Es deber del Estado dictar medidas de protección de los derechos e intereses de las comunidades indígenas existentes en el país, especialmente de las tierras y bosques donde estuvieron asentadas*”. Cfr. República de Honduras, *Constitución de la República...* Op. cit., Pág. 94. Las negritas son nuestras.

¹²¹² Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Problemática de la tierra en las comunidades garífunas*, La Ceiba, ODECO, 2002, Pág. 1.

¹²¹³ La Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras (CNONH) se formó con la aglutinación de la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), la Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH), el Centro Independiente para el Desarrollo de Honduras (CIDH), la Asociación de Trabajadores y Profesionales de las Islas de la Bahía (NABLIPA), la Fundación Hondureña para la Defensa de la Cultura Garífuna (FUHDECGAR), los Patronatos comunales y organizaciones sociales o culturales como LANIGUI WANICHIGUN, LITA ARIRAN y OPROMEP, todas las cuales nombraron como Coordinador de la misma a **Céleo Álvarez Casildo**, a la sazón, presidente de ODECO.

Pueblo Negro de Honduras” el 11 de octubre de 1996, es decir, durante la víspera de la efeméride del ahora llamado “Día de la Hispanidad”¹²¹⁴.

La Peregrinación movilizó hasta la ciudad capital a unas 5,000 personas, quienes acompañaron a sus dirigentes para presentar al gobierno central los principales puntos y demandas de los poblados, y ahí, la CNONH dejó constancia que “ [...] *la lucha por la tierra representa el problema de mayor preocupación para las comunidades garífunas de Honduras*”¹²¹⁵.

La CNONH formuló las reclamaciones y exigencias más fundamentales en un documento que titularon “Planteamiento al Gobierno de la República de Honduras de la Primera Gran Marcha del Pueblo Negro de Honduras”, y ahí se plasmó como planteamiento central la inmediata solución de la problemática de la tierra de las comunidades garífunas y afrohondureñas en general, en lo concerniente a las siguientes demandas: **a)** la titulación, en aquellos casos que las comunidades no poseyeran ese documento legal; **b)** la ampliación, en los casos que aún teniendo territorio legalmente reconocido por el Estado existiera la necesidad de extender el espacio para asegurar el futuro de las comunidades y **c)** el saneamiento de las tierras, así como la devolución y/o indemnización a quienes se les hubiera despojado de sus tierras por parte de particulares¹²¹⁶.

Asimismo, para la materialización de las reivindicaciones, se solicitó al gobierno el levantamiento topográfico y amojonamiento de los perímetros de los terrenos ocupados por las comunidades, la delineación de los predios ubicados dentro del perímetro ocupado por particulares y la legalización de las tierras ocupadas por las comunidades por medio de la emisión de los títulos correspondientes, los que debían ser otorgados sin acondicionamientos para la posesión legal y definitiva de los terrenos por parte de los habitantes. Igualmente, se demandaba que el gobierno

¹²¹⁴ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Comunicado de alerta a todas las comunidades garífunas de Honduras*, La Ceiba, ODECO, 2 de mayo del 2002, Pág. 1.

¹²¹⁵ *Ibíd.*, Pág. 1.

¹²¹⁶ Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras (CNONH), *Planteamiento al Gobierno de la República con motivo de la Primera Gran Marcha del Pueblo Negro de Honduras: Tegucigalpa, 11 de octubre de 1996*, La Ceiba, octubre de 1996, Págs. 2-5.

asumiera los costos financieros relacionados con la titulación, saneamiento y ampliación de los terrenos, proveyendo además todo el equipo y materiales necesarios para el proyecto.

La acción de protesta obtuvo los frutos esperados, ya que el gobierno de la república nombró una “Comisión Presidencial” para negociar con la CNONH, la cual estuvo compuesta por Lucio Izaguirre, Secretario Privado del presidente Carlos Reina; Ramón Izaguirre, Viceministro de Gobernación y Justicia (Interior); Sigfrido Pineda, Secretario de Prensa; Ubodoro Arriaga Iraheta, Director del Instituto Nacional Agrario (INA) y por Carlos Villela, del Ministerio de la Presidencia. La Comisión Presidencial llegó finalmente a un “Acuerdo” con la CNONH, mediante el cual, el gobierno se comprometió a ejecutar el proyecto de titulación, saneamiento y ampliación de terrenos para las comunidades, poniendo a disposición la cantidad de 1,700,000 Lempiras (equivalentes a unos 131,000 dólares), así como brindar asesoría técnica a la CNONH en materia agraria¹²¹⁷.

El cumplimiento de las demandas de titulación por parte de los garífunas empezó a ser coordinado entonces por el Instituto Nacional Agrario (INA), que es la institución encargada de dirigir la política agraria del Estado. En este caso, el sistema de tenencia de la tierra en Honduras se compone de seis formas legales de tenencia, que son:

- ◆ **Nacional:** es la tierra del Estado, pero que por lo general no tiene título.
- ◆ **Ejidal:** Es la tierra de propiedad de los municipios, con título o sin título.
- ◆ **Privada:** Es la tierra de dominio pleno de personas naturales o jurídicas particulares.
- ◆ **Fiscal-ejidal:** Es la tierra que ha sido comprada por el Estado o que la ha recibido en donación. En ambos casos posee título.
- ◆ **Privada-ejidal.** Es la tierra que ha comprado la municipalidad o la ha recibido en donación. En ambos casos posee título.

¹²¹⁷ Presidencia de la República, *Acuerdo entre los Representantes de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras y la Comisión Presidencial, con ocasión de la primera Gran Marcha Pacífica del día once de octubre de 1996*, Tegucigalpa, 11 de octubre de 1996, Págs. 1-3.

- ♦ **Comunal.** Son las tierras que poseen en usufructo las comunidades campesinas y étnicas. Pueden o no poseer título.

Esta última, “**la tierra comunal**”, fue la opción que el INA acordó ceder a las comunidades garífunas, especialmente aquellas tierras que antes eran nacionales o comunales, pero que no tenían título. El marco legal en el que se basó el INA para la cesión de territorios derivaba de una variada normatividad, como la Constitución de la República, la Ley de Reforma Agraria, el Convenio 169 de la OIT y los Acuerdos entre el Poder Ejecutivo y la CNONH en 1996.

Como se recordará, antes de la década del 90, solamente Cristales y Río Negro en Trujillo tenían títulos en propiedad, sin embargo, a partir de la Peregrinación de 1996, arrancó la titulación masiva de los territorios garífunas, si bien, ya la CEDEC, por medio de su director Salvador Suazo, había reclamado algunas titulaciones para unas cuantas comunidades. Entre los años 1993 y 1995 se obtuvieron 14 títulos definitivos de propiedad para igual número de comunidades garífunas, con las desventajas que estos “títulos” no contemplaban el “territorio histórico” de las comunidades, es decir, fueron reducidos drásticamente; además, todos los cascos urbanos o sea el lugar en donde están construidas las casas de los habitantes, así como las playas, no fueron incluidos en los “títulos” al ser consideradas áreas exclusivas para el turismo y por tanto propiedad del Estado¹²¹⁸.

Este aspecto ha preocupado a las comunidades garífunas, ya que como se mencionó antes, ellos ha construido históricamente una regulación del espacio en el que el concepto de “territorio” ha sido desprovisto del matiz privado que por ejemplo practican los mestizos y en general la civilización occidental. En efecto, en el pueblo garífuna, el espacio físico es percibido de manera “comunal”, sobre todo el que es destinado para las labores agrícolas, de recreación (la playa) etcétera. Algo igual sucede con los espacios destinados a las viviendas. Ellos, a diferencia de los mestizos, generalmente no han construido cercas en sus casas (en las últimas décadas si han comenzado a hacerlo, al penetrar en los pueblos las influencias de

¹²¹⁸ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Problemática de la tierra en las comunidades...* Op. cit., Pág. 2.

los mestizos o de los miembros del grupo que han retornado de Estados Unidos y otras partes del exterior), por lo tanto, en las comunidades garífunas las personas pueden pasar del espacio de una vivienda a otra sin ser eso motivo de “invasión”.

Por su parte, los títulos otorgados entre el año 1996 y el 2001 (que se presentan desglosados en una serie de cuadros de los anexos), han concedido hasta la actualidad **42 títulos**, de los cuales 36 son para beneficiar a 39 comunidades y los 6 títulos restantes fueron otorgados a “Empresas Asociativas Campesinas Garífunas” ubicadas en Vallecito, Municipio de Limón, Colon. En total, entre 1993 y el 2001, se han entregado un total de **31,292.06 hectáreas** de terrenos a comunidades garífunas ubicadas en los departamentos de Cortés, Atlántida, Colón, Gracias a Dios e Islas de la Bahía.

La lucha emprendida por los garífunas en el gobierno de Carlos Reina (1994-1998) solamente fue el comienzo de la disputa por la titulación y ampliación de los territorios, ya que las demandas se mantuvieron durante el gobierno sucesor de Carlos Flores Facussé (1998-2002). Incluso, las reivindicaciones de las organizaciones garífunas de alguna manera se radicalizaron aún más, ya que durante este régimen, además de las consabidas tierras para fines agrícolas, también solicitaron el reconocimiento de los territorios que comprenden los bosques y montañas adyacentes a los poblados, así como los espacios marítimos en donde ejecutan sus actividades pesqueras.

En este sentido, el ministro del INA del régimen de Flores, Anibal Delgado Fiallos, atendiendo los reclamos de los garífunas, presentó una “**Propuesta**” de política agraria al presidente de la república en la que definía cinco enunciados básicos, entre ellos, el acceso y legalización de tierras, la reconversión empresarial y la atención a los pueblos indígenas y negros. A ese efecto, se planteaba en el documento que la nueva medida pretendía conceder los títulos definitivos a las etnias del país, reconociendo las concepciones, creencias y prácticas agrícolas y de tenencia de la tierra que conservan como legado, por ello se enfatizaba que: “ [...] *los pueblos autóctonos y negros construyendo su propio futuro sobre la base de su*

integración a la producción mercantil, a la cultura y al desarrollo social, a través de la legalización definitiva de sus derechos sobre la tierra, la diversificación de su base productiva y la organización en aquellas formas de participación social y económica, según sea su peculiar visión de la vida, el mundo y la sociedad”¹²¹⁹.

De igual manera, el INA admitió en 1998 que con respecto a los territorios habitados por los garífunas, la institución reconocería no solamente los espacios dedicados a la explotación agrícola, sino también los referidos a los bosques, espacios naturales y marítimos en donde desarrollan sus actividades productivas, así como las de recolección, caza y pesca, tal como se advierte en la siguiente cita:

El INA trabaja en la aprobación de una norma jurídica que permita a las comunidades garífunas el usufructo de sus tradicionales franjas de tierra después de la playa, consistente en la flora que contiene árboles de coco, hicacos, uva de playa etcétera, además la garantía que la playa, como bien nacional que es, continuará totalmente libre para su tránsito y utilización para sus actividades pesqueras¹²²⁰.

De esta forma, los garífunas empezaban a ganar reconocimiento no solamente en las tradicionales áreas destinadas a la agricultura, sino también sobre espacios territoriales que ellos consideran esenciales para el desarrollo de su cultura, como los bosques, la playa y el mar. Esto es importante de destacar, puesto que las principales actividades económicas giran alrededor de la explotación del medio natural, generalmente los bosques y montañas adyacentes a las comunidades, así como de los recursos marinos a través de la pesca, que es una práctica desempeñada desde los tiempos de San Vicente.

En efecto, de los bosques cercanos extraen los principales materiales para la construcción de las viviendas, actividad que ya de por sí es una tarea de carácter comunal. La tradición garífuna indica que cada miembro del grupo, al casarse, debe

¹²¹⁹ Instituto Nacional Agrario (INA), *Política del Gobierno para dinamizar el Proceso de Reforma Agraria*, Tegucigalpa, INA, 1998, Pág. 5.

¹²²⁰ Instituto Nacional Agrario (INA), *Resumen Ejecutivo sobre el Cumplimiento de los Acuerdos con las Etnias*, Tegucigalpa, INA, agosto de 1998, Pág. 3.

poseer su propia vivienda para la mujer. En caso de no tenerla, la mentalidad mutualista de la etnia obliga a todos los miembros de la comunidad -o por lo menos a la mayoría- a ayudarles a edificarla, de tal forma que esta práctica ha permanecido casi inalterada por más de dos siglos. Se sobreentiende que la tarea de “emplastar” las paredes de una casa construida para una pareja de recién casados recae en todos los hombres, mujeres y niños que son amigos de los novios o que serán sus vecinos. A menudo participa todo un barrio y hasta toda una pequeña aldea. Esta actividad se conoce como “la fiesta de la embarrada” (*abüdürühanî*).¹²²¹

ILUSTRACIÓN 10



Casa típica de las comunidades garífunas
(Fotografía: Jorge Amaya).

De esta forma, en muchas comunidades garífunas, si bien es cierto que en la actualidad se pueden ver viviendas y construcciones al estilo occidental de los mestizos, es decir, construidas con ladrillos, techos de cinc y cemento, aún es preponderante el tipo de vivienda tradicional con techo de manaca (una especie de palma), paredes de bahareque (barro) y pisos emplastados, es decir, los materiales del entorno natural; esto es más evidente en comunidades de Atlántida y Colón.

Por otro lado, con respecto a la garantía que exigen los garífunas sobre los territorios y los espacios marítimos, las razones que esgrimen las organizaciones y

¹²²¹ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes...* Op. cit., Pág. 69.

las comunidades se basan en la escasa presencia del Estado y de la empresa privada en la zona, lo cual produce un desempleo galopante. La situación económica de los pueblos indígenas y negros de Honduras oscila entre la pobreza y la extrema pobreza. En efecto, el índice de pobreza global, que en 1989 se registraba en 68%, se elevó a un 71% en 1990 y luego en 1991 continuó creciendo hasta alcanzar el 75%. Asimismo, fue notorio el incremento del porcentaje de indigencia, que pasó del 54% al 58% entre 1988 y 1991 respectivamente.¹²²² Se calcula que esta porción de la población, dado su nivel de ingresos, no lograba satisfacer sus necesidades básicas; más aún, de la población referida que comprendía 3,800,00 personas que no lograban satisfacer sus necesidades vitales, el 54.5% de éstas se ubicaban en el rango de los indigentes que apenas podían sobrevivir en medio de la peor precariedad.

Más recientemente, un estudio del “Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola”, dependiente de la ONU, reveló que para 1998, en Honduras el 80% de la población vivía en pobreza. Pero lo más dramático del caso es que en las zonas más marginadas de los departamentos occidentales de Ocotepeque, Copán, Lempira e Intibucá, poblados mayoritariamente por indígenas lencas y maya-chortís, las penurias sociales son mayores, pues todavía a mediados de los años 90 del siglo recién pasado el salario diario a veces llegaba a Lps. 5.00 (equivalente a \$0.60).

Toda esta situación de pobreza se empeoró con el paso del huracán Mitch en 1998, incrementando la pobreza al llegar los albores del siglo XXI. Una fuente internacional¹²²³ estimaba que después del paso del huracán por el territorio hondureño, el grado de pobreza alcanzó al 60% de la población; sin embargo, la mayor parte de las fuentes estiman que la pobreza más bien se agudizó y no es posible que se haya reducido con relación a la década del 90, por tanto, la mayoría

¹²²² Isaula, Roger, *Honduras: el ajuste en el sector agrícola y la seguridad alimentaria*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH)-Organización Internacional por el Derecho a Alimentarse (FIAN), Pág. 15.

¹²²³ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe sobre Desarrollo Humano, Honduras 1999*, Tegucigalpa, PNUD, 1999, Pág. 37.

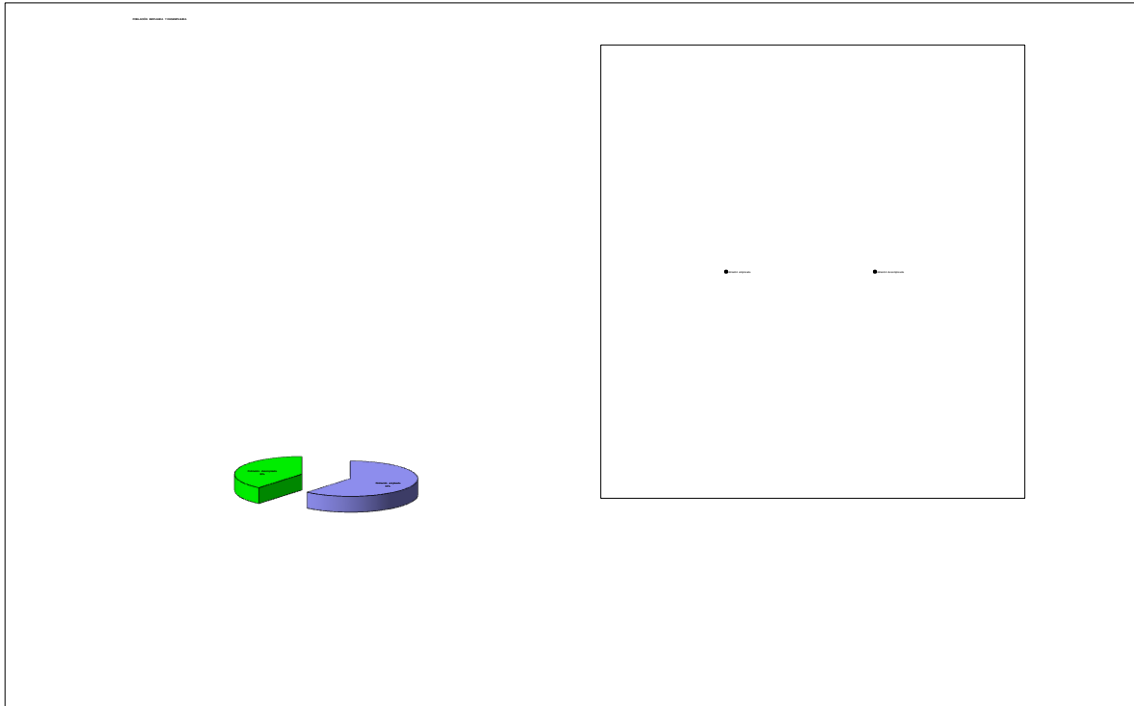
de los estudios ofrecen actualmente el dato de 80% o 77% de pobreza en Honduras¹²²⁴.

Durante el año 2000, se estimó que el ingreso promedio mensual de la población indígena y negra de Honduras era de Lps. 1,000.00, equivalente a unos \$60.00, no obstante, en comunidades lencas, pech y maya-chortís se calculó en Lps. 300.00, apenas unos \$20.00 mensuales.

De hecho, la encuesta reflejó una dramática situación sobre este asunto, ya que el **39%** de los encuestados afirmaron que actualmente no tienen empleo, y el restante **61%** admitieron que si tienen trabajo, aunque una buena parte están en condiciones laborales precarias:

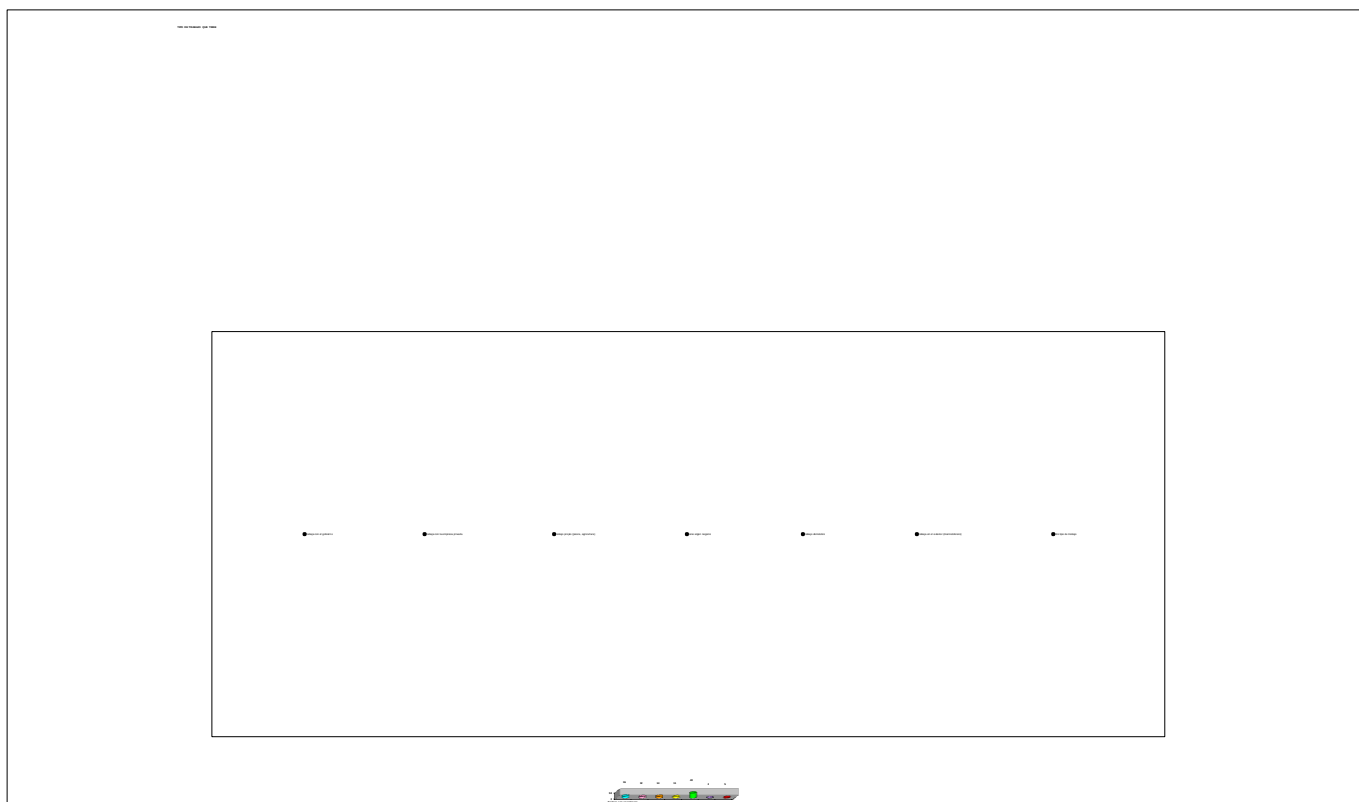
Gráfica 26

¹²²⁴ Gleichy, Utta von y Gálvez, Ernesto, *Pobreza étnica en Honduras...* Op. cit., Pág. 8; Instituto Nacional de Estadística (INE), *Vigésimo Sexta Encuesta Permanente de Hogares de Propósitos Múltiples...* Op. cit., Pág 11.



Por otra parte, cuando se consultó cuál era el trabajo desempeñado por las personas, el **40%** manifestó que lo hace en oficios domésticos; el **16%** lo hacen con el gobierno; el **14%** se dedican a un trabajo propio relacionado con la pesca o la agricultura, es decir, los oficios tradicionales; el **12%** se dedican a trabajar en la empresa privada; el **11%** mencionó que tiene algún negocio propio como pulperías o ventas de golosinas; el **5%** trabaja en otros oficios no especificados y el **2%** adujeron trabajar en el exterior ya sea como marinos u obreros, como se puede ver en la Grafica 27:

Gráfica 27



Como se puede apreciar, las actividades laborales de los garífunas, -quizás por los bajos niveles de escolaridad- son poco remunerativas. Por ejemplo, la mayoría de las personas se dedican a oficios domésticos, los cuales en la mayoría de los casos son recompensados apenas con el salario mínimo. Aunque una buena parte señala que se dedica a trabajos profesionales, que en este caso puede ser con el gobierno o con la empresa privada, los puestos que ocupan son del nivel bajo o medio, como ser secretarías, profesores de educación primaria y media, contadores, cajeros de bancos, conserjes o vendedores, así como guías turísticos. Otra parte relativamente importante, mencionó dedicarse a las actividades tradicionales como la pesca y agricultura, pero hay que apuntar que estas actividades hoy en día se complementan con otras más; además, al ser labores estacionales, obligan a las personas a combinar esos oficios con otras labores. También, existe el problema de que muchas personas sobreviven con las remesas de dólares que envían sus familiares de Estados Unidos, lo que ha originado algún conformismo en muchas familias. Esta precariedad laboral, así como las continuas ocupaciones de los territorios garífunas

por parte de terratenientes mestizos, han impelido a las organizaciones a luchar ferozmente por sus territorios.

Por otro lado, hay que mencionar finalmente que la lucha garífuna por la defensa y reconocimiento de sus territorios, ha tenido su triunfo más resonador en la reciente lucha que entablaron junto con las organizaciones indígenas frente al Estado para impedir la reforma del artículo 107 de la Constitución de la república. Como se recordará, el 27 de mayo de 1998, el Presidente del Congreso Nacional de Honduras, Rafael Pineda Ponce, propuso la reforma del primer párrafo del artículo 107 de la Constitución con el propósito de que los extranjeros pudieran tener propiedades en los territorios fronterizos, litorales e insulares del país. El objetivo central que perseguía la reforma era alentar la inversión turística en esas regiones de la nación con la finalidad de consolidar al rubro del turismo como la principal fuente generadora de divisas¹²²⁵.

En este sentido, el camino para descubrir el meollo del asunto radica en la naturaleza misma del artículo 107 de la Constitución, el cual, literalmente dice lo siguiente:

Artículo 107.- Los terrenos del Estado, ejidales, comunales o de propiedad privada situados en la zona limítrofe a los Estados vecinos, o en el litoral de ambos mares, en una extensión de cuarenta kilómetros hacia el interior del país, y los de las islas, cayos, arrecifes, escolladeros, peñones, sirtes y bancos de arena, solo podrán ser adquiridos o poseídos o tenidos a cualquier título por hondureños de nacimiento, por sociedades integradas en su totalidad por socios hondureños y las instituciones del Estado, bajo pena de nulidad del respectivo acto o contrato¹²²⁶.

La especificidad que este artículo previene en la posesión de terrenos en exclusividad para los hondureños en las zonas limítrofes y litorales del país, se debe

¹²²⁵ Véase: *Diario El Tiempo*, 1998: *La vida y la historia después del Mitch*, En: Suplemento Magazine, San Pedro Sula, 2 de enero de 1999, Pág. 7.

¹²²⁶ Consúltase: República de Honduras, *Constitución de la República...* Op. cit., Pág. 23.

a una razón de peso en la política exterior hondureña desde comienzos del siglo XX: la defensa soberana ante las pretensiones territoriales de El Salvador y Nicaragua sobre extensas porciones del territorio nacional. De esta manera, tal como fue redactado el artículo, quedaba claro que el país frenaba -por una parte- las pretensiones territoriales de los Estados vecinos, y en segundo lugar, garantizaba la posesión de esos territorios en manos nacionales, con lo cual se aseguraba cierta presencia soberana en zonas que tradicionalmente ocasionaban tensiones políticas o militares, como en el caso de la guerra con El Salvador en 1969.

Rápidamente, muchos sectores interesados en promover la reforma del artículo 107, empezaron a justificar las ventajas que ocasionaría la enmienda para el país, como por ejemplo la dinamización del sector turístico y la llegada masiva de turistas. Así se expresó por ejemplo el Embajador de República Dominicana en Honduras, Héctor Freitas, quien anunció que varios empresarios dominicanos ligados a los grupos hoteleros de Playa Dorada y Puerto Plata estaban dispuestos a invertir en el país con la finalidad de atraer al Caribe hondureño a 500,00 turistas en 3 años¹²²⁷. Por su parte, en la cámara de diputados, el congresista Carlos Roberto Martínez agregó que al abrirse las fronteras hondureñas al capital extranjero, prontamente llegarían al país las grandes cadenas hoteleras como los grupos Sheraton, Sol Meliá, Holliday Inn, Princess Plaza y otras¹²²⁸. Asimismo, el Embajador de Italia, Francesco Spinola, en una reunión con el Ministro de Industria y Comercio, Reginaldo Panting, indicó que un grupo de empresarios de su país estaban interesados en invertir en el área turística una vez que se concretizara la reforma¹²²⁹.

Sin embargo, el mayor impulsor de la medida fue precisamente el empresario más rico de Honduras, Miguel Facussé, a la sazón, tío del presidente de ese entonces, Carlos Flores Facussé. Miguel Facussé formuló un proyecto político-económico denominado “Gran Proyecto de Transformación Nacional” (GPTN), un proyecto a

¹²²⁷ Diario La Tribuna, 500 mil turistas atraerán inversiones con Dominicana, Tegucigalpa, 11 de septiembre de 1998, Pág. 8.

¹²²⁸ Diario la Tribuna, Empresarios solicitarán que artículo 107 incluya ingreso de hondureños a casinos, Tegucigalpa, 14 de septiembre de 1998, Pág. 2.

¹²²⁹ Diario La Tribuna, Reforma del artículo 107 atraerá inversión italiana hacia el turismo, Tegucigalpa, 23 de septiembre de 1998, Pág. 2.

todas luces neoliberal que entre otras cosas, planteaba invertir la exorbitante suma de 12,000,000,000 de dólares en los próximos veinte años, en áreas como infraestructuras y turismo.

Con todos estos atenuantes, el Congreso Nacional empezó las deliberaciones para aprobar la reforma desde el mes de septiembre de 1998 ante las airadas protestas de los indígenas y negros aglutinados en la CONPAH. Mucho antes, el día 8 de junio, la OFRANEH denunció como un intento de etnocidio la idea de reformar el artículo¹²³⁰. Posteriormente, el 12 de octubre de ese año, un grupo de indígenas maya-chortís se tomaron el parque arqueológico de las ruinas de Copán en demanda de que el gobierno les cumpliera el compromiso de dotarlos de territorios¹²³¹. A la vez, entre sus peticiones establecían que se les concediera un porcentaje sobre los ingresos que genera la actividad turística en las ruinas de Copán, ya que ellos se consideran descendientes históricos de los mayas oriundos de la zona. Tras quince días de negociaciones, el gobierno se comprometió a destinarles 1420 manzanas de tierras para ser repartidas entre la etnia.

Días después, el 17 de octubre, tres indígenas y un garífuna iniciaron una huelga de hambre frente al consulado de Portugal y la Nunciatura Apostólica del Vaticano en Tegucigalpa para obligar al gobierno a dotar de territorios a las etnias, así como para protestar en contra de la tentativa de reformar el artículo 107 constitucional¹²³².

Pese a todas estas acciones, el Congreso Nacional desoyó a las etnias y finalmente, en medio de una violenta protesta étnica en los bajos de la cámara legislativa de la nación, los diputados aprobaron la reforma del artículo 107 el 1 de diciembre de 1998. El primer acto de los dirigentes indígenas y negros, a través de la CONPAH, fue declarar persona *non grata* al presidente del Congreso Nacional, Rafael Pineda, pero éste, en una actitud insolente y despectiva, arguyó que “ [...] ***tampoco estoy dispuesto a aceptar como hondureño que ellos [los garífunas] sean dueños del***

¹²³⁰ Diario El Tiempo, 1998: la vida y la historia... Op. cit., Pág. 9.

¹²³¹ Ibíd., Pág. 12.

¹²³² Ibíd., Pág. 12.

Caribe o que los chorotegas sean dueños del golfo de Fonseca; esas tierras son de todos los hondureños, nacidos donde fueren, son de los indios también”¹²³³.

Lo anterior demuestra que las élites políticas hondureñas aún manejan un visceral desprecio y racismo hacia los grupos indígenas y negros del país. Pero a la vez, este enfrentamiento entre la clase política y empresarial del país con las etnias nacionales evidencia una distinta concepción del territorio en cada uno de ellos. Por una parte, para los políticos y empresarios, el territorio es un bien económico más al que hay que sacarle provecho, pero para las etnias, el territorio, más que un elemento material o mercantil, es una prolongación de su propio hogar; es el ámbito del cual se garantiza la manutención grupal, pero a la vez, es el espacio donde confluyen sus prácticas religiosas, culturales y productivas, por lo tanto, la noción de ese espacio territorial se percibe no de manera individual sino comunal. Allí radica la divergente concepción sobre el territorio entre las élites político-económicas y las etnias.

Por todo lo anterior, los garífunas siguieron presionando para que el Parlamento anulara la reforma. Así, el 18 de enero de 1999, una “Comisión de Representantes de las Comunidades Afrohondureñas”, a través de su dirigente Céleo Álvarez Casildo, solicitó un diálogo al Presidente del Congreso Nacional para analizar las consecuencias que para el pueblo garífuna presentaba la reforma del artículo susodicho¹²³⁴. Después, el 25 de ese mes, una movilización étnica conformada por indígenas y garífunas llegó a la capital para oponerse a la ratificación de la reforma¹²³⁵.

Finalmente, la enorme agitación de las etnias en torno a la reforma del artículo 107 logró que a mediados de 1999 se suspendiera la ratificación de la reforma

¹²³³ *Diario Tiempo*, Artículo 107 Constitucional: Pineda Ponce lamenta que lo hayan declarado non grato, San Pedro Sula, 13 de diciembre de 1998, Pág. 4. Las negritas son nuestras.

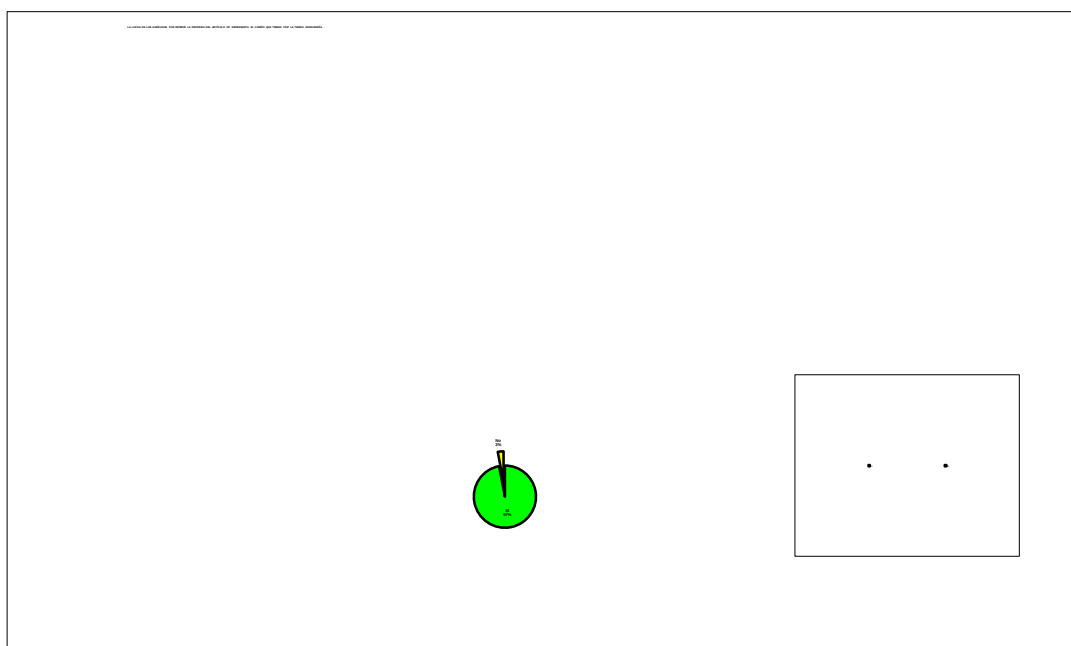
¹²³⁴ *Diario El Heraldo*, Garífunas le piden cita a Pineda Ponce, Tegucigalpa, 18 de enero de 1999, Pág. 34.

¹²³⁵ *Diario El Heraldo*, Desarrollo turístico no debe afectar la existencia de las etnias, Tegucigalpa, 29 de enero de 1999, Pág. 20.

legislativa, con lo que de nuevo los garífunas e indígenas ganaron otra batalla más en la defensa de sus territorios ancestrales¹²³⁶.

Efectivamente, esta reacción ha sido percibida por los garífunas como una victoria, pero a la vez, como una demostración de que están aferrados a la tierra hondureña, tal como muestra la gráfica 28:

Gráfica 28



Como vemos, casi todos, el **97%**, son de la opinión que la lucha que emprendieron por impedir el artículo 107 evidencia el cariño que sienten por la “tierra hondureña”, y tan solo el **3%** manifestaron lo contrario. Esto supone que para ellos, el hecho de “poseer” sus territorios no solo les confiere un bien en sí mismo, sino además el derecho a ser y sentirse “hondureños”.

En fin, la lucha por los territorios ha sido una constante en las comunidades garífunas en los últimos diez años; no obstante, el proceso tiene sus antecedentes en las reivindicaciones que desde principios del siglo XX llevaron a cabo las comunidades de Cristales y Río Negro de Trujillo, que fueron los primeros poblados

¹²³⁶ Véase: *Pueblo Garífuna, desterritorialización y turismo*, En: <http://www.wrm.org.uy/pedidos/agosto00.html>, 2002, Pág. 1.

garífunas en lograr sus títulos definitivos en el año de 1900, empero, el auge de la disputa étnica en la década de los 90 agilizó las demandas por lograr las titulaciones, ampliaciones y el saneamiento de los territorios. En el caso de los garífunas, también reivindican la explotación de los espacios naturales y marítimos que rodean las comunidades, ya que sus principales actividades suelen estar relacionadas con la agricultura de tubérculos y la pesca artesanal. De este modo, los garífunas descubrieron que la lucha por los territorios constituía una base fundamental para la movilización social de sus poblaciones, sobre todo porque la concepción del territorio ha sido una construcción social que es percibida no solo como el espacio de donde se obtiene la manutención, sino donde se recrea la cultura, pues es en el territorio en donde se definen las manifestaciones culturales y donde se refuerza el sentido de pertenencia a la etnia. Esa determinación por defender y demandar más territorios, finalmente logró la dotación de 42 títulos de propiedad para casi todas las comunidades garífunas del país, así como la suspensión de la reforma al artículo 107, labor en la que la “Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras” (CNONH) jugó un papel destacado.

D) La lucha por los derechos políticos y la igualdad de oportunidades.

Además de la batalla por el reconocimiento de una educación y un sistema de salud intercultural y la dotación de territorios, los garífunas también han demandado del gobierno una mayor participación política de la etnia garífuna en el país, sobre todo en lo referente a la invocación del aporte histórico de los garífunas dentro de los imaginarios simbólicos de la nación y la concesión de más espacios de participación política en los repartos de poder del Estado.

Con relación al primer punto, concerniente a la proclamación oficial de la cultura garífuna como parte esencial del “imaginario de la nación pluriétnica”, el gobierno de Carlos Reina emitió en 1996 el **Decreto 70-96**¹²³⁷, mediante el cual el Estado reconoció a los garífunas como “componente cultural” de la nación, y además, declaró el día 12 de abril como “**Día de la Etnia Negra de Honduras**” y al año de

¹²³⁷ Véase: Diario Oficial La Gaceta, Decreto 70-96, Tegucigalpa, Año CXX, N° 28,026, 5 de agosto de 1996. (ANH).

1997 como “**Año del Bicentenario Garífuna**”, con el fin de celebrar la llegada de los garífunas al país en 1797. Igualmente, el gobierno de Carlos Reina emitió el **Decreto Ejecutivo 116**, en el que declaró a **Punta Gorda** como “**Monumento Nacional**” por haber constituido la primera comunidad garífuna de Honduras y Centroamérica¹²³⁸.

Este aspecto es de suma trascendencia en la historia política del país, ya que por primera vez, se reconocía mediante un decreto que los negros también formaban parte dentro de los imaginarios de la nación, a diferencia del viejo proyecto sustentado en la “nación homogénea” que más bien intentó ocultar o invisibilizar la presencia negra en el país, desarrollando la descrita imagen de que la nación hondureña era mestiza resultado de la síntesis racial de lo “indígena-maya” con los “conquistadores españoles”. En contraposición, el decreto 70-96 aceptaba la naturaleza de una “nación pluriétnica”.

Esto sugiere evidentemente que el Estado está “reimaginando” una nación diferente a la que se ha divulgado desde el siglo XIX. Ya no se ve a los indígenas y negros como un obstáculo para “construir la nacionalidad”, sino como “componentes” culturales que enriquecen a la nacionalidad pluriétnica.

Algo igual sucede con la ampliación del “panteón de los héroes nacionales” decimonónicos. Hasta hace unos veinte años, las escuelas y colegios oficiales difundían la idea que los héroes y forjadores de la nación, los llamados “Padres de la patria”, eran los héroes criollos como Morazán, Herrera, Valle y Cabañas, sin embargo, como producto de las presiones de las organizaciones negras del país, ahora el Estado reconoce que los indígenas y negros también tienen sus propios “héroes” que merecen reverencia oficial. De esa manera, con la revalorización de Satuyé¹²³⁹ por parte del movimiento negro hondureño, el Estado ayudó a facilitar la

¹²³⁸ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *El presidente Reina también acalló las voces del silencio*, La Ceiba, ODECO, 20 de agosto del 2003, Pág. 1.

¹²³⁹ Hay que recordar que las organizaciones negras impulsaron la erección de una estatua de **Satuyé** en Punta Gorda, Roatán, pero además, una aldea garífuna se rebautizó en el departamento de Atlántida con el nombre de “Satuyé”, y el centro cultural de los garífunas en la ciudad de La Ceiba, del mismo departamento, también se llama “Satuyé”. Además, en la ciudad de La Ceiba, también se erigió en el boulevard “15 de Septiembre” una estatua del **Dr. Alfonso Lacayo** con el apoyo de las autoridades municipales y gubernamentales.

erección de la estatua de Satuyé en las Islas de la Bahía. Asimismo, con el propósito de divulgar una historia más plural, el Ministerio de Educación, a través del subcomponente EBI, anunció en el año 2001 la elaboración de una “etnohistoria garífuna” para ser usada en dicho programa, así como para difundirla al público en general¹²⁴⁰.

Respecto a la adjudicación de más espacios de poder político, las organizaciones garífunas demandan una mayor participación para optar a cargos de elección popular y el reparto de cuotas de poder más democráticas, tomando en consideración al porcentaje de la población garífuna que concurre a las elecciones, de forma similar al caso colombiano¹²⁴¹.

En lo relativo a esta situación, la ODECO emitió un comunicado hace dos años en el cual expresaban que en el actual gobierno de Ricardo Maduro, del conservador Partido Nacional (PN), la participación de funcionarios de procedencia garífuna es casi nula, “ [...] *sin embargo, de 128 diputados (as) propietarios que tiene el Congreso Nacional, ninguno es afrohondureño (a); dentro del actual Ejecutivo solamente el vicepresidente del Banco Nacional de Desarrollo Agrícola es miembro de la Comunidad Afrohondureña* [se refieren al Lic. Tulio Mariano González], *tampoco hay representación en la Corte Suprema de Justicia, es decir, la invisibilidad continua, y ello... obedece a malas políticas diseñadas por hombres blancos que controlan los gobiernos*”¹²⁴².

Aún así, Céleo Álvarez Casildo -presidente de la ODECO- reconoce que en comparación a las etnias indígenas, los garífunas han contado con una gran cantidad de profesionales que han desempeñado cargos públicos destacados dentro del gobierno, no obstante, la “invisibilidad” todavía es patente si se toma en cuenta la

¹²⁴⁰ Secretaría de Educación, *Educación Bilingüe Intercultural: Educación para la diversidad...* Op. cit., Pág. 19.

¹²⁴¹ Sobre el reparto de cuotas políticas a indígenas y negros en Colombia, es importante consultar: Castillo, Luis Carlos, *Reestructuración del Estado-nación en Colombia...* Op. cit., Págs. 166 y ss.

¹²⁴² Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *205 años de presencia garífuna en Honduras*, La Ceiba, ODECO, 12 de abril del 2002, Pág. 3.

magnitud de profesionales garífunas que han aparecido en las últimas dos décadas¹²⁴³.

De todas maneras, el palpable protagonismo del movimiento negro hondureño en año recientes, logró otro hecho trascendental en la historia política hondureña contemporánea, que fue el haber negociado un “**Compromiso de Campaña de los Candidatos Presidenciales**” que participaron en la última elección en el 2001 con las comunidades garífunas¹²⁴⁴.

De esa forma, los cinco candidatos presidenciales que buscaban la presidencia del país, Ricardo Maduro, del Partido Nacional (PN) o conservador; Rafael Pineda Ponce, del Partido Liberal (PL); Olban Valladares del Partido Innovación y Unidad Socialdemócrata (PINU-SD); Orlando Iriarte del Partido Demócrata Cristiano

¹²⁴³ En un documento oficial de ODECO, Céleo Álvarez Casildo hace un recuento de algunos de los profesionales garífunas que han participado como altos funcionarios en varios gobiernos -a muchos de los cuales ya hemos mencionado en este trabajo-, y sobre esto expresa lo siguiente: “ *El primer ciudadano fenotípicamente Afrodescendiente egresado de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras fue el **Doctor Alfonso Lacayo Sánchez**; esto ocurrió en la década de los años 50 del siglo pasado; el primer diputado fue el Señor **Catarino Castro Serrano**, electo en los años 30, durante el gobierno de don Vicente Mejía Colindres; posteriormente encontramos como diputado al profesor **Isidro Sabio**, en el gobierno del Dr. Ramón Villeda Morales; luego aparece el primer y único Ministro Afrodescendiente en la historia de Honduras, el **Dr. Rubén García Martínez**, hecho ocurrido en el gobierno del Dr. Roberto Suazo Córdoba. También hay que mencionar al primer Afrohondureño convertido en Embajador ante la Organización de las Naciones Unidas (ONU), **Abogado Gerardo Martínez Blanco**, en el gobierno del Dr. Carlos Roberto Reina; como diputados suplentes al Congreso Nacional han sido electos el profesor **Ricardo Oliva**, en el gobierno del Lic. Rafael Leonardo Callejas, el profesor **Virgilio López**, en el gobierno del Dr. Reina, la profesora **Zoé Laboriel Marín**, en el gobierno del Ingeniero Carlos R. Flores. En esta misma administración se nombró como Tesorero General de la República al Lic. **René García Oliva**.* ”

*Un hecho relevante fue el nombramiento del señor **José Velásquez**, como primer Cónsul Afrodescendiente de Honduras en la ciudad de Nueva York, esto también sucedió en la Administración del Dr. Reina. En el actual Congreso Nacional se encuentra el diputado propietario **Luis Flores** (departamento de Yoro) y el diputado suplente **Olegario López** (Departamento de Gracias a Dios). En el Gabinete del Presidente Licenciado Ricardo Maduro, participan los siguientes funcionarios: **Lic. Nelson Parks**, Sub Director de Producción y Consumo, en la Secretaría de Industria y Comercio; **Doctor Tulio Mariano González**, Vice Presidente del Banco Nacional de Desarrollo Agrícola; **Abogado Gerardo Martínez Blanco**, Asesor en materia de Asuntos Territoriales de la Secretaría de Relaciones Exteriores; **Licenciada Antonieta Máximo**, Cónsul General de Honduras en Nueva York; **Licenciada Zoé Laboriel Marín**, Vice Cónsul General de Honduras en Nueva York; **Licenciado Brian Steer**, Vice Cónsul de Honduras en Nueva Orleans; **Licenciado Carlos Solís**, Coordinador de la Comisión de Participación Social y **Licenciado Delmar Brown**, Gobernador Departamental de Gracias a Dios”. Cfr. Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *El largo y escabroso camino de la visibilización*, La Ceiba, ODECO, 10 de junio del 2003.*

¹²⁴⁴ Véase: Seminario Regional Sobre Afrodescendientes de las Américas, *Las Políticas Públicas y los Compromisos de Campaña de los Candidatos Presidenciales: Futuro de las Comunidades Afrohondureñas*, La Ceiba, Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO)- Nations Unies Haut Commissariat Aux Droits de l'Homme (ONU), 21-24 marzo del 2002.

Hondureño (PDCH) y Matías Fúnez, del Partido Unificación Democrática (PUD), de la izquierda, suscribieron un “Acuerdo” de campaña en un foro organizado por ODECO en el que se comprometieron por vez primera a cumplir las demandas reclamadas por las organizaciones y las comunidades. En general, los candidatos coincidieron en la mayoría de los puntos exigidos por los garífunas, pero creemos importante destacar los compromisos suscritos por el candidato ganador de las elecciones, nos referimos a Ricardo Maduro, del Partido Nacional.

El hoy en día presidente Maduro, se ofreció a cumplir entre otros aspectos, las siguientes demandas: impulsar mecanismos y acciones de combate al racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia; apoyar con recursos técnicos y financieros un **“Plan Maestro para el Desarrollo Integral y Sostenible de las Comunidades Garífunas”**; incluir en su gabinete de gobierno a hombres y mujeres en cargos titulares relevantes, incluido el cuerpo diplomático; orientar recursos técnicos y financieros para las comunidades en los rubros de la pesca artesanal, turismo alternativo y en la agricultura; asignar recursos económicos para la prevención del VIH-SIDA en las comunidades garífunas; conceder recursos técnicos y financieros para la continuidad del programa de EBI; apoyar la culminación del proceso de titulación, ampliación y saneamiento de los territorios garífunas; apoyar el desarrollo integral de la niñez y adolescencia afrohondureña; reconocer la contribución que la comunidad negra ha hecho al deporte hondureño en general, y por ello, dotarla de instalaciones deportivas dignas; asegurar que los deportistas afrohondureños sirvan como modelo de disciplina, esfuerzo y trabajo en equipo para todo el país; conformar una **“Unidad Técnica”** para la atención de los problemas socioeconómicos y culturales de las comunidades negras hondureñas; impulsar el desarrollo turístico sin reformar el artículo 107 de la Constitución; propiciar el estudio histórico de la tradición y herencia afrohondureña, como mecanismo para fortalecer la identidad nacional y finalmente, impulsar en los libros de texto escolares el reconocimiento de las contribuciones de la comunidad afrohondureña al desarrollo nacional y a la diversidad cultural y patrimonial de la nación¹²⁴⁵.

¹²⁴⁵ Ibíd., Págs. 9-10.

Todas las promesas anteriores evidencian el reconocimiento de la comunidad garífuna y negra inglesa como partes integrantes de una “nación pluriétnica”, que enriquecen la diversidad cultural del país, por tanto, marcan un giro radical en la “reimaginación de la nación” que se está impulsando desde la última década en curso. A la vez, estas políticas plantean por vez primera, y de manera explícita, el reconocimiento de los garífunas y negros ingleses, es decir, los “afrohondureños” en el lenguaje de las organizaciones negras, como ciudadanos que forman parte de la nación y por ende, con derechos a ser oídos, atendidos e incluidos en cargos del Estado.

Según algunas organizaciones como ODECO, toda esta “visibilidad” por fin reconocida por el Estado y los partidos políticos, es el resultado de la activa lucha social, así como por la creciente importancia del voto de los “afrohondureños” en las elecciones. Así, afirman que:

Es importante señalar que la firma de los compromisos de campaña representa un hito en la historia política de Honduras, porque es la primera vez que los candidatos presidenciales suscriben compromisos con la comunidad Afrohondureña, lo cual ha sucedido por... La creciente importancia del voto Afrohondureño, en las elecciones generales para la conformación de los gobiernos locales y nacional... así como por los resultados positivos en las luchas libradas, principalmente durante el último decenio y por la elevación del nivel político organizativo de las personas y comunidades Afrohondureñas¹²⁴⁶.

Finalmente, refieren que la firma de este “Acuerdo” histórico solo es un paso más en la lucha, no obstante, marca un hito trascendental en la conformación de la “nación pluriétnica”:

El Compromiso de Campaña Presidencial, no resolverá la totalidad de los problemas que aflige a las personas y comunidades Afrohondureñas, sin

¹²⁴⁶ Ibíd., Págs. 10-11.

embargo, es un punto de referencia sobre la importancia de la lucha organizada, **para lograr la visibilización**, igualdad de oportunidades, participación proporcional y representativa en los diferentes poderes del Estado; sobre todo, vencer o reducir sustancialmente el flagelo del racismo para construir una nación multicultural¹²⁴⁷.

En efecto, creemos que este activismo étnico, tanto de los negros como los indígenas hondureños, ha constituido el proceso de lucha social más decisivo en los cambios sociales y políticos que se han operado en el país en los años recientes, ya que el movimiento étnico articuló su lucha en alianza con el denominado “Bloque Popular”, que aglutina a los sectores populares clásicos como los sindicatos, obreros y organizaciones campesinas y magisteriales hondureñas. De esa forma, la clase política hondureña, ha tenido que negociar y pactar con sectores a los que siempre reprimió y excluyó en el proceso de imaginación de la nación. Esto ha obligado al Estado hondureño a renunciar al viejo modelo de la “nación homogénea”, y en su lugar, ha dado paso al reconocimiento de una “nación pluriétnica”.

También, los temores de la clase dominante hondureña ante el resurgimiento de un brote revolucionario étnico en el país similar al que ocurrió en Chiapas, México, parece que también han transformado la actitud intransigente que históricamente han tenido hacia las etnias del país, y hoy en día se han vuelto más moderados y dispuestos a negociar y conceder espacios de reconocimiento a los negros e indígenas hondureños. Esos temores, se fundaron sobre todo cuando en el año de 1997, el Jefe de la Policía Nacional (PNC), Julio César Chávez corrió el rumor de la supuesta organización de una guerrilla indígena y negra en Honduras, noticia que fue desmentida por la CONPAH. En efecto, en ese año, el corresponsal de AP en Tegucigalpa, Fredy Cuevas, emitió una entrevista con el líder indígena hondureño Salvador Zúniga en la que aclaraban las acusaciones vertidas por la Policía:

Un líder indígena negó ayer que los siete grupos étnicos del país, en su mayoría descendientes de la antigua y desaparecida civilización maya, preparan un levantamiento armado para mejorar sus precarias condiciones de vida en Honduras... El presidente del

¹²⁴⁷ Ibíd., Pág. 11. Las negritas son nuestras.

Comité de Organizaciones Indígenas y Populares (COPIN), Salvador Zúniga, dijo ante la prensa que *“esas imputaciones son falsas, pero nos preocupan porque son utilizadas por el gobierno y el ejército para reprimir y aniquilar a nuestra raza... Nuestras tribus no preparan ninguna insurrección en el país. Tampoco están vinculadas al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de México ni a ningún otro grupon guerrillero”*, agregó. Zúniga formuló sus declaraciones después que el Jefe de la Policía Nacional, coronel Julio César Chávez, advirtió que en Honduras existen condiciones para el surgimiento de una guerrilla indígena. Chávez dijo que *“hay indicios que los zapatistas, exinsurgentes de El Salvador y grupos políticos de Nicaragua (que no identificó) han infiltrado a la tribu de los maya-chortís de Honduras... y se está creando el fermento para que surja una fuerza armada irregular indígena para buscar por la fuerza la respuesta que el gobierno y la sociedad civil no han dado”*¹²⁴⁸.

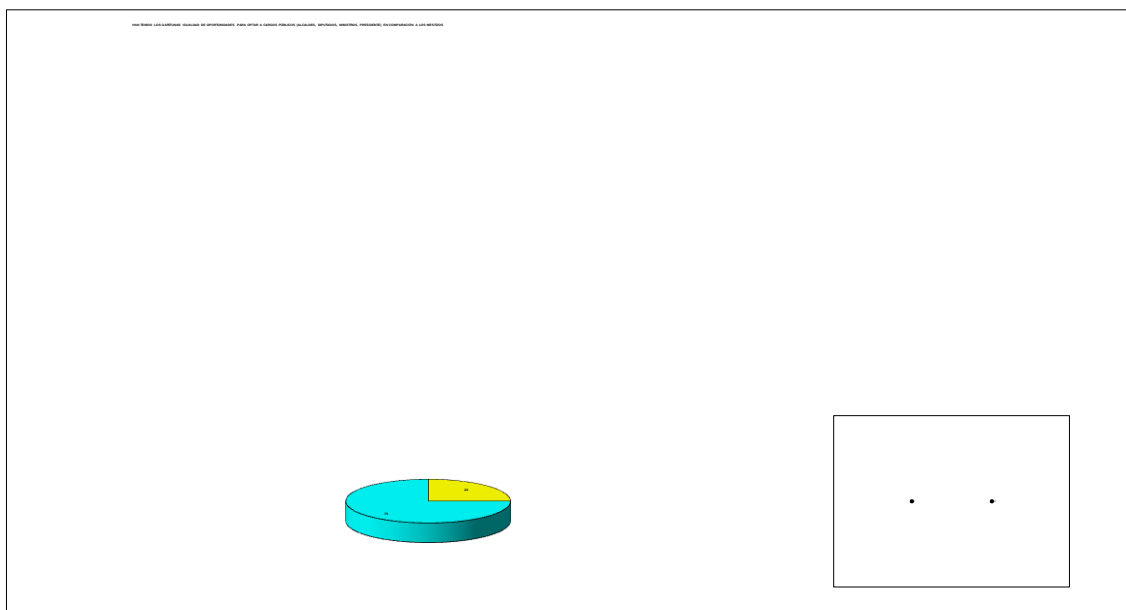
Lo cierto es que nunca se esclareció la hipotética planificación y organización de una guerrilla indígena hondureña, pero lo que no está fuera de duda son las simpatías del movimiento étnico aglutinado en la CONPAH con el movimiento zapatista y con otras organizaciones indígenas y negras latinoamericanas con las que mantienen contactos, reuniones e intercambios de experiencias a través de las redes sociales que ya hemos mencionado atrás. En este caso, es probable que algunos dirigentes radicalizados con el rumbo que estaba tomando la lucha étnica en la región hayan tenido la iniciativa de preparar una insurrección armada, y es lógico pensar que si las fuerzas de seguridad del Estado se atrevieron a formular una denuncia de ese tipo es que pudo haber algo de cierto, pero por lo visto, la estrategia política que prevaleció fue la de la lucha política a través de los mecanismos ya clásicos de las marchas, Peregrinaciones y huelgas. Aún así, sin llegar al enfrentamiento armado, los indígenas y negros están ganando espacios de reconocimiento sin precedentes, y ya no son simplemente concebidos por el Estado como las “tribus selváticas”, apelativo con el que fueron designadas en el siglo XIX, sino que ahora son “ciudadanos” que fomentan la riqueza “pluriétnica” y merecen la atención del gobierno.

Finalmente, hay que señalar que estos cambios políticos que se están propiciando en el país son vistos positivamente por los garífunas, ya que admiten que a lo largo

¹²⁴⁸ Véase: *Niegan surgimiento de guerrilla indígena*, En: <http://www.nacion.co.cr/CentroAmerica/Archivo/1997/abril/29/honduras.html>, 2002, Pág. 1.

de la historia, el Estado no ha sido ecuánime con respecto al proceso de participación ciudadana en el país, pues existe la percepción que ha apoyado más a los mestizos que a los garífunas para optar a cargos de elección popular, como vemos en la gráfica siguiente:

Gráfica 29



Podemos observar que 3 de cada cuatro consultados (el **75%**) son de la opinión que los garífunas no han tenido igualdad de oportunidades para optar a cargos públicos como alcaldes, diputados, ministros o presidentes en comparación a los mestizos, mientras que el **25%** estiman que sí ha existido igualdad en la participación ciudadana.

En este aspecto, otro dato interesante es que en el presente año del 2004 se ha postulado como pre-candidato presidencial un político garífuna para las elecciones generales que se realizarán en el 2005 por parte del Partido Unificación Democrática (PUD) que conforma a la izquierda comunista y socialdemócrata del país, nos referimos a **Roy Guevara Arzú**, un popular dirigente étnico¹²⁴⁹.

¹²⁴⁹ Véase: *Diario Tiempo*, Roy Guevara Arzú: Conocido dirigente étnico buscará la presidencia por UD, San Pedro Sula, domingo 15 de febrero del 2004.

Por lo que sabemos hasta ahora, esta sería la primera vez que se presenta un candidato negro a comicios presidenciales en la historia de Honduras y Centroamérica, por tanto, consideramos que es una noticia que muestra los espacios de participación social que han ido conquistando los negros hondureños.

Por último, hay que apuntar que como resultado de la movilización étnica de los indígenas y negros en el país, el Estado empezó a instaurar una serie de instituciones encargadas de manejar y atender las relaciones y asuntos referidos con las etnias -algunas de las cuales ya las hemos señalado en este trabajo-. En este sentido, hay que advertir que no existe una institución estatal exclusiva, encargada de coordinar todos los asuntos étnicos, pero sí existen algunas instituciones con tareas étnicas específicas, sobre todo en relación con la tenencia de tierra y los derechos fundamentales. Se supone que las necesidades básicas de las etnias reciben la debida atención en los ministerios sectoriales para cada caso.

Además del PRONEEAAH, dependiente del Ministerio de Educación; de la “Unidad de Atención en Salud para las Etnias” (UAE), adscrita al Ministerio de Salud; y del INA, también destacan la creación de la “**Fiscalía Especial de las Etnias**” dentro del Ministerio Público, que es una institución creada en 1994 con el objetivo de defender los derechos de los pueblos indígenas y negros, tanto individuales frente a otras instituciones del Estado (tribunales, fiscales), como colectivos en la adjudicación de la personalidad jurídica de las organizaciones representativas y finalmente como intermediador frente al resto de la sociedad civil. Asimismo, En el sector académico cultural, cabe destacar el rol del “**Instituto Hondureño de Antropología e Historia**” (IHAAH), por su función de enlace con las instituciones de investigación en el país, tanto a nivel de Latinoamérica como internacionalmente. La arqueología también pertenece a su perfil de actividades, cooperando en las más variadas actividades culturales del país, exposiciones, excavaciones y todo lo pertinente a la protección del patrimonio cultural. Su carácter primordialmente académico la ha relegado a un segundo plano en la dinámica social y cultural del movimiento indígena en Honduras. Sin embargo, los líderes de las etnias identifican

al “Instituto” como un ente importante al solicitar su incorporación en los niveles de dirección, aspecto que fue aceptado en un acuerdo del 24 de octubre de 1998¹²⁵⁰.

Debemos incluir también todas las leyes que tienen impactos sobre las etnias, y que regulan el Artículo 346 de la Constitución, que obliga al Estado a dictar medidas de protección de los derechos e intereses de las comunidades indígenas existentes en el país, especialmente de las tierras y bosques donde estuvieren asentadas. En particular son las siguientes: la “Ley de la Reforma Agraria” (1972); la “Ley para la Modernización y Desarrollo del Sector Agrícola” (1992); la “Ley Forestal” (1972); la “Ley de Creación de la Corporación Hondureña de Desarrollo Forestal” (COHDEFOR) (1974); la “Ley de Bosques Nublados” (1987); la “Ley General del Ambiente” (1993); “Ley de Protección al Patrimonio Cultural de la Nación” (1984); el “Acuerdo de Zonificación Turística Nacional” (1988); y el “Reglamento de Afección y Adjudicación de Tierras” (1992).

En conclusión, podemos expresar que la larga disputa que han emprendido los garífunas por el reconocimiento de sus derechos comprende un sinnúmero de demandas y reivindicaciones que tienen que ver con la generalidad de los ingentes problemas que acumulan las comunidades, es decir, desde lo social, político, cultural y económico; sin embargo, en la información recopilada, se pudo constatar que las principales exigencias y reivindicaciones de la lucha garífuna frente al Estado giran alrededor de 4 demandas específicas que se centran en el reconocimiento y dotación de una educación bilingüe intercultural; la instrumentalización de un servicio de salud con un enfoque intercultural, la titulación, saneamiento y ampliación de sus territorios y el reconocimiento de los derechos políticos.

Con respecto al ámbito educativo, tanto la **educación** como la **lengua** han ocupado un lugar destacado en las reivindicaciones del movimiento negro garífuna. Por esa razón, desde los años 70 repudiaron del viejo modelo educativo “españolizante” y a través de sus luchas, lograron que el presidente Carlos Roberto Reina aprobara el 3 de agosto de 1994 el Acuerdo Presidencial N° 0719-EP en que estableció las

¹²⁵⁰ Gleichy, Utta von y Gálvez, Ernesto, *Pobreza étnica en Honduras...* Op. cit., Pág. 22.

políticas de “Educación Bilingüe Intercultural” (EBI) para las etnias del país. La importancia del Acuerdo N° 0719-EP no solamente radica en que dio vida a la EBI, sino que además, por vez primera, el Estado reconoció el “carácter pluricultural y plurilingüístico de la sociedad” hondureña. El Acuerdo también institucionalizó la creación del “Programa Nacional de Educación para las Etnias Autóctonas y Afro-Antillanas de Honduras” (PRONEEAAH) en sus modalidades bilingüe e intercultural, a partir de 1994, el cual comenzó a ser dirigido por la Secretaría de Educación Pública.

En este sentido, fue a través del reconocimiento de la EBI en donde el Estado admitió explícitamente la liquidación del viejo modelo de “nación homogénea”, dando paso al reconocimiento de una “nación pluriétnica” que valora el papel de todas las etnias indígenas y negras en la construcción de una sociedad multicultural y plurilingüe. Este cambio es trascendental en la historia política y social del país, ya que posibilita un mayor acercamiento entre todas las culturas que conforman la nación hondureña, abriendo la senda hacia la conformación de una sociedad más abierta, tolerante y democrática.

En segundo lugar, con relación al ámbito de la salud, los negros garífunas también han luchado por el reconocimiento y dotación de un sistema sanitario que incluya un enfoque intercultural, es decir, que se afirme en la prestación de servicios de salud desde la denominada “medicina oficial-occidental”, pero a la vez, articulado con las prácticas médicas derivadas de la “medicina tradicional garífuna”; en este aspecto, los garífunas, después de tres siglos de reproducción de su tradición cultural, han logrado preservar una serie de agentes culturales como los *buyei*, parteras, sobadoras y curanderos, que han sabido transmitir de generación en generación los secretos de la medicina natural y de rituales relacionados con el culto a los ancestros como el *chugú* y el *dügü*, que según ellos, son capaces de sanar enfermedades culturales como los *gubidas*, que de acuerdo al parecer de las comunidades, es una enfermedad que no puede ser curada por la medicina oficial. Sobre estas demandas, el Ministerio de Salud Pública ha escuchado las peticiones de las organizaciones y comunidades garífunas, y en colaboración con la OPS, abrió

la “Unidad de Atención en Salud para las Etnias”, una dependencia que ha colaborado mucho en la reformulación de un sistema de salud con enfoque intercultural que ha promovido la formación de agentes de salud garífunas, especialmente enfermeras, que han sido instruidas con una currícula intercultural con el objetivo de atender las demandas de salud en sus comunidades de origen. También, se ha avanzado en el estudio y promoción de la medicina natural garífuna.

En tercer lugar, en el ámbito de la lucha por los territorios, los garífunas, en vista que conciben al “territorio” no como un medio de producción más, sino como un espacio que está impregnado de símbolos, mitos, historias, sentimientos, leyendas, en definitiva, como el lugar que proporciona el sustento pero a la vez el lugar en donde se reproduce y recrea la cultura, han hecho de la lucha territorial una de sus banderas más prioritarias. A través de la lucha ya clásica y consolidada de las “Peregrinaciones”, conformaron en 1996 la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras (CNONH), que organizó y dirigió la “Primera Gran Marcha del Pueblo Negro de Honduras” hacia la ciudad capital de Tegucigalpa el 11 de octubre de 1996 con el objetivo de demandar la titulación, ampliación y saneamiento de los territorios garífunas. La CNONH logró que el gobierno firmara un “Acuerdo” para cumplir las demandas territoriales de los garífunas, y de esa forma, el Estado se comprometió a través del INA a la ejecución del proyecto, para lo cual se destinaron 1,700,000 Lempiras. De ese modo, los garífunas lograron que el Estado les dotara de 42 títulos que fueron destinados a 39 comunidades, y el proceso todavía continúa en curso, ya que lograron también paralizar la reforma del artículo 107 Constitucional, y además, alcanzaron por parte del INA el reconocimiento a la explotación de los bosques, playas y espacios marítimos para su explotación económica, y no solamente de los espacios destinados para la producción agrícola, lo cual es un salto cualitativo en la lucha territorial de los pueblos étnicos hondureños.

Finalmente, en cuarto lugar, hay que señalar que los garífunas también han luchado por el reconocimiento de mayores espacios de participación política y ciudadana, así como por ser reconocidos dentro de las representaciones e instancias que han dado

forma a la nación hondureña, ya que están convencidos que han contribuido a la reproducción de los imaginarios simbólicos de la nación. Con relación a este último aspecto, relativo al reconocimiento y proclamación oficial de la cultura garífuna como parte esencial del “imaginario de la nación pluriétnica”, el gobierno de Carlos Reina emitió en 1996 el Decreto 70-96, mediante el cual el Estado reconoció a los garífunas como “componente cultural” de la nación, y además, declaró el día 12 de abril como “Día de la Etnia Negra de Honduras” y al año de 1997 como “Año del Bicentenario Garífuna”, con el fin de festejar la llegada de los garífunas al país en 1797. Igualmente, el gobierno de Reina aprobó el Decreto Ejecutivo 116, en el que declaró a la comunidad de Punta Gorda, Islas de la Bahía, como “Monumento Nacional” por haber constituido la primera comunidad garífuna de la región centroamericana.

Este aspecto es de suma trascendencia en la historia política del país, ya que por primera vez, se reconoció mediante decretos que los negros también formaban parte de los “imaginarios de la nación”, a diferencia del viejo proyecto afirmado en la “nación homogénea” que más bien intentó invisibilizar la presencia negra en el país, desarrollando la descrita imagen de que la nación hondureña era mestiza por el resultado de la síntesis racial de lo “indígena-maya” con los “conquistadores españoles”. En contraposición, el decreto 70-96 aceptaba la naturaleza de una “nación pluriétnica”. Esto sugiere fehacientemente que el Estado está “reimaginando” una nación diferente a la que se ha divulgado desde el siglo XIX, pues ya no se ve a los indígenas y negros como simples “tribus selváticas” y “primitivas” o como un obstáculo para “construir la nacionalidad”, sino como “componentes” culturales que enriquecen a la nacionalidad pluriétnica.

Todo lo anteriormente descrito nos sugiere por un lado que las conquistas ganadas por los garífunas en educación, salud, territorios y participación política, están logrando el reconocimiento oficial de que ellos forman parte de la nación, lo que ha contribuido a la revalorización de la cultura garífuna en el país. Esto evidentemente está transformando la identidad étnica del grupo, pues ahora se dan cuenta que la importancia de tener una educación bilingüe intercultural, un sistema de salud

intercultural y la posesión de sus territorios ancestrales da como resultado una reafirmación de la cultura garífuna que permite la preservación y reproducción de sus manifestaciones culturales. Por otro lado, estas luchas nos muestran que el Estado-nación hondureño, ante el empuje y avance de las luchas étnicas en el país, tuvo que reconocer y otorgar todos estos derechos a los pueblos indígenas y negros de la nación, por tanto, a partir de 1994, el Estado abandonó el viejo modelo de la “nación homogénea” y en su lugar, ha “reimaginado” y asumido la instauración de un proyecto de “nación pluriétnica” que a la larga puede contribuir a la formación de una sociedad más plural, próspera, tolerante y democrática.

3) MANIFESTACIONES CULTURALES DE LA (RE) CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA GARÍFUNA.

Este apartado pretende mostrar otras transformaciones étnicas que se están manifestando en los años recientes al interior de la sociedad garífuna como producto del reforzamiento cultural que se ha gestado mediante la lucha étnica.

Por un lado, el reconocimiento oficial que se ha otorgado a la etnia garífuna por parte del Estado ha generado una sensación de “autorreconocimiento” al interior de la etnia como grupo “diferenciado”, que reconoce de una vez por todas su prosapia “negra”. Este aspecto es sumamente importante, ya que desde siempre el Estado y la mayoritaria y dominante sociedad mestiza propagaron la idea de que los “negros” representaban el segmento más estigmatizado e infamado de la sociedad hondureña, incluso más que los indígenas. Entre otras razones, ésta fue una de las principales causas que originaron la “invisibilidad” de los negros en la formación de los “imaginarios de la nación”.

Por otra parte, en el aspecto religioso, también se están suscitando algunas transformaciones relevantes, sobre todo en lo atinente a las relaciones entre la Iglesia Católica y la sociedad garífuna. Si bien es cierto que a lo largo de los últimos doscientos años los garífunas han sido “cristianos católicos”, por mucho tiempo la Iglesia fustigó la “religiosidad garífuna”, tildándola de “supersticiosa” y hasta

“diabólica”; no obstante, recientemente la Iglesia ha emprendido una renovación apostólica hacia la feligresía garífuna, en gran parte derivada de las mismas demandas religiosas de los garífunas, que han reclamado una evangelización que se fundamente en el respeto y en el marco de la cosmovisión religiosa que practican conforme al legado cultural garífuna.

También, hay que apuntar que la década en curso ha prodigado una revitalización y expansión -tanto a nivel nacional como internacional- de varias manifestaciones culturales garífunas como la música y danza, la literatura, el teatro, la pintura, las artesanías y otra serie de tradiciones y costumbres que hasta podemos afirmar que se está asistiendo a una verdadera explosión y difusión de la cultura garífuna, fenómeno que incluso ha incidido en parte en los hábitos y conductas de los blancos y mestizos hondureños. En resumen, estos son los fenómenos que sintetizaremos en el presente apartado.

A) El “autorreconocimiento” como “negros”.

En el capítulo cuarto, hemos mostrado que a diferencia de las visiones que se forjaron los viajeros y cronistas acerca de los garífunas, la ensayística hondureña en general fue muy despreciativa con respecto al trato hacia los negros garífunas. De hecho, en ese capítulo expusimos muchas alocuciones o referencias de historiadores y escritores hondureños, las cuales se caracterizaron por representar a los negros garífunas con atributos perniciosos como por ejemplo, que eran “fiesteros”, “borrachos”, “haraganes” o “supersticiosos”, solo para citar unos cuantos. Por esa razón, en la mentalidad colectiva de la sociedad hondureña, particularmente en la mestiza, se “inventaron” una serie de frases ultrajantes para referirse a los negros -y por extensión, también a los indígenas-, que con el tiempo, llevaron a convertir la palabra “negro” en una expresión negativa y por lo general insultante¹²⁵¹.

¹²⁵¹ En Honduras, al igual que en muchos países latinoamericanos, el término “**negro**” lo han usado los mestizos y blancos con la finalidad de saherir a todos los descendientes de africanos, de tal manera que hasta han llegado a inventar una serie de frases ofensivas como por ejemplo: “*tenía que ser negro*”; “*tengo que trabajar como negro*”; “*hiede a negro*”, y desde luego, la más humillante: “*negro hijo de la gran puta*”. Algo igual sucede con el término “**indio**”, que en muchas partes de Centroamérica resulta ofensivo y ha dado lugar a frases como: “*ese fulano es mero indio*”, “*indio patas chorreadas*” y otras más.

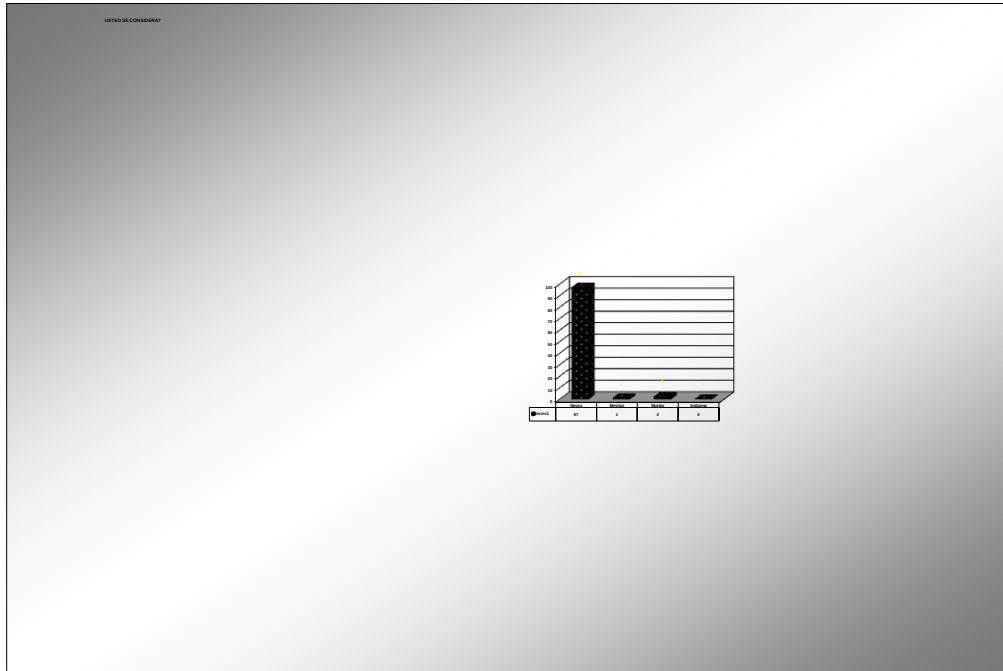
Pese a que la literatura académica designó por lo general a los garífunas como “negros caribes”, hoy en día, la sociedad garífuna parece reivindicar el apelativo de “garífunas” para referirse a sí mismos, y al mismo tiempo, también reafirman su condición de “negros”, pues ahora prefieren que se les llame “negros” en vez de “morenos” o “negritos”, que fueron los eufemismos que utilizaron antes los mestizos cuando no se referían a ellos de forma vejatoria.

Este aspecto es importante, ya que según Mark Anderson, durante la primera mitad del siglo XX, ante la campaña racista promovida por los intelectuales y por el Estado en contra de la presencia de los negros creoles, los garífunas tendían a ocultar su identificación con sus orígenes negro-africanos y preferían resaltar su origen indígena-caribe¹²⁵². Sobre este asunto, nosotros no encontramos datos que pudieran reafirmar la aseveración de Anderson, pero es muy posible que los garífunas sintieran una persecución racial como resultado de las propagandas racistas divulgadas desde la *intelligentsia* oficial.

De todas formas, ya mostramos que a partir de cierta organización social acaecida entre los garífunas desde los años 60, pero sobre todo, acentuada entre los 70 y 90, fue en gran parte influenciada por el movimiento afroestadounidense, lo cual contribuyó a que se reforzara una identidad negra panamericana. De esta manera, hoy en día, la mayoría de los garífunas se autocalifican “orgullosamente” como “negros”, asumiendo por lo tanto una identidad étnica que exalta su procedencia africana y negra, tal como muestra la gráfica siguiente:

Gráfica 30

¹²⁵² Anderson, Mark, *¿Existe el racismo en Honduras?...* Op. cit., Págs. 142-143.



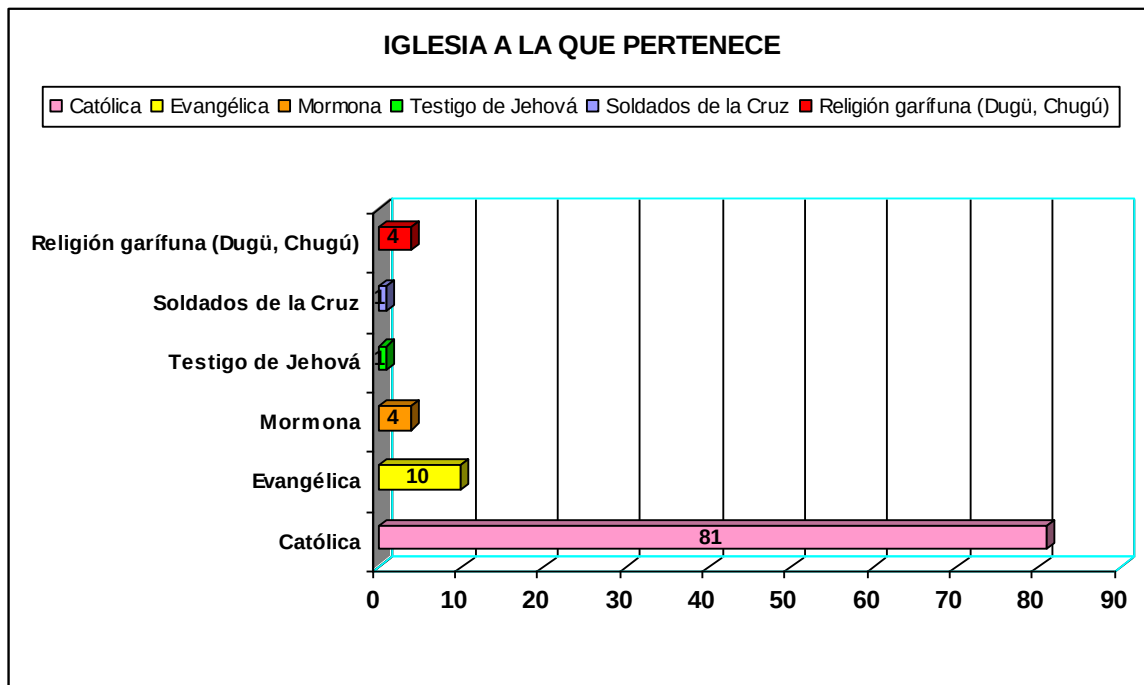
Como podemos ver, ampliamente, el **97%** de los encuestados se consideran “negros”; mientras el **2%** y el **1%** se consideran respectivamente “mulatos” o “mestizos” y por su lado, ninguno (el **0%** de los consultados) se autorreconoció como “indígena”. Estos datos son profundamente reveladores, ya que por algún tiempo, los garífunas -ante las campañas racistas de inicios del siglo XX- procuraron afirmar su identidad “híbrida” como resultado de la mezcla de la que fueron origen entre negros africanos e indígenas caribes, pero ahora, una cuantiosa mayoría reafirman su etnicidad como “negros”. Probablemente, los pocos que se consideraron como “mulatos” o “mestizos” sean el producto de una mezcla ya perceptible en muchas comunidades entre garífunas y mestizos que han llegado a trabajar o a residir en poblados garífunas.

B) La situación de la religión en las comunidades garífunas: la irrupción de la “Pastoral Nacional Garífuna” y las transformaciones en la práctica religiosa de las últimas décadas.

La concepción religiosa garífuna del mundo representa un sincretismo entre elementos de las culturas indígenas prehispánicas, africanas y europeas. En este caso, **la religión** en los garífunas demuestra también un proceso sincrético que se refleja en sus prácticas religiosas, las cuales son una fusión del catolicismo europeo con tradiciones religiosas africanas.

Históricamente, los garífunas han sido **católicos**, sin embargo, los resultados de la consulta demuestran que en los últimos años, la penetración de otras denominaciones cristianas de origen protestante o evangélica ha sido sistemática. Por ejemplo, el presente estudio encontró que en la actualidad, el **81%** de la gente refirió que es Católica; el **10%** mencionó ser Evangélica; el **4%** contestó ser Mormona; el **1%** dijo ser Testigo de Jehová; el **1%** reveló pertenecer a la Iglesia Soldados de la Cruz y el **4%** respondió ser de la “religión garífuna”, es decir, creyentes solamente del *chugú* y el *dügü*, como podemos ver en la gráfica:

Gráfica 31:



Como se ve, la gran mayoría de la población todavía menciona ser católica, empero, más o menos 1/10 parte de la población (el **10%**) afirma que es evangélica o protestante en cualquiera de las variantes llegadas principalmente de los Estados

Unidos desde los años 60 y 70 del siglo XX (Asambleas de Dios, Pentecostales, Adventistas y Bautistas principalmente). Muchas de estas denominaciones de la Iglesia Evangélica comenzaron a realizar una labor religiosa en Centroamérica a partir del recrudecimiento de las guerras civiles de los años 70 y varias de ellas inclusive recibieron el apoyo del gobierno de los Estados Unidos y de la CIA debido a que muchos sectores de la Iglesia Católica se habían vinculado a la lucha popular desde el “Concilio Vaticano II”, que comenzó en 1962 y terminó en 1965. Los ecos del Concilio de tradujeron en cambios desde la “Conferencia de Medellín” en 1968, en donde la iglesia tomó un viraje y se adoptó por parte de muchos sectores la famosa “Teología de la Liberación”, una combinación de marxismo con teología progresista. Frente a ello, los Estados Unidos, viendo que en Latinoamérica se estaba configurando una “Iglesia Popular” que fue teniendo mucho arraigo entre los movimientos guerrilleros de izquierda, los movimientos populares, los pobres y las etnias indígenas y negras, decidió exportar a la región a sus Iglesias Protestantes con el fin de hacer una labor de evangelización que introdujera un mensaje fundamentalista y conservador para frenar el avance de la Teología de la Liberación¹²⁵³.

Es importante resaltar que estos datos sobre la adscripción religiosa de los garífunas difieren un tanto de los relatados por Ramón Rivas en 1993, quien argumentaba que en ese momento el **95%** de la población era católica y además agregaba que el catolicismo era tan fuerte que en algunas comunidades, como Cusuna, no se aceptaba otra religión que no fuera la católica¹²⁵⁴.

Sobre este fenómeno, los miembros de las iglesias evangélicas son personas que se han entregado fielmente a la práctica religiosa protestante, caracterizada por ser fundamentalista, conservadora y extremadamente moralista en la que se profesa literalmente lo que contienen las sagradas escrituras o lo que recomienda el Pastor de la Iglesia. Por su parte, los católicos se consideran como gente “más abierta” en el sentido que practican su religión pero siguen conservando marcados rasgos de su

¹²⁵³ Harnecker, Marta, *Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución*, México DF, Siglo XXI Editores, 1ª edición, 1987, Págs. 184-185.

¹²⁵⁴ Rivas, Ramón, *Pueblos Indígenas y Garífuna...* Op. cit., Pág. 272.

propia cultura. La impronta de este proceso ha sido percibida por muchas personas y líderes espirituales de las comunidades garífunas, como nos relata el señor **Marcos Arzú Mejía**, Pastor de la Iglesia Bautista de Cristales, Trujillo, quien comentaba que:

Yo antes era católico y a la vez, practicaba el culto a los ancestros, pero desde que me convertí al evangelio, he descubierto la verdadera fé. La mayoría de los garífunas católicos están engañados, creen en los santos y por eso son idólatras, además, hay mucha gente que cree en brujerías y hacen hechizos y así se condenan al infierno... En cuanto a la labor evangélica, le puedo decir que ha sido una tarea bien difícil acá, pues como la Iglesia Católica les permite que bailen y hagan fiestas, entonces no se quieren convertir a Cristo, pero nosotros [los evangélicos], tenemos mucha paciencia y vamos a seguir misionando para convertir a ésta gente¹²⁵⁵.

Por su parte, la visión de los católicos es diametralmente opuesta, ya que consideran que más bien, la llegada de las Iglesias Protestantes están poniendo en peligro la cultura garífuna, ya que los Pastores prohíben muchas actitudes y comportamientos relacionados con la tradición garífuna. Así se expresó por ejemplo **Erlyn García**, un activo miembro del Conjunto *Wabaruagun*, un grupo musical-religioso cercano a la Pastoral Garífuna, quien revelaba que:

Nosotros, en la iglesia Católica, tenemos toda la libertad de vivir de acuerdo a nuestra cultura, en cambio, los evangélicos prohíben a las personas practicar nuestras costumbres ancestrales porque dicen que eso son cosas de los que andan en el mundo¹²⁵⁶.

Este proceso es sumamente importante de reflexionarse, porque las modificaciones que se pueden derivar en las prácticas religiosas de los garífunas con la llegada de muchas otras denominaciones cristianas diferentes a la Iglesia Católica pueden alterar muchos elementos de la cultura de esta etnia. En este punto, es pertinente

¹²⁵⁵ Entrevista con el Pastor de la Iglesia Bautista, Marcos Arzú Mejía, Cristales, Trujillo, 5 de junio del 2002.

¹²⁵⁶ Entrevista con Erlyn García, Cantante del Conjunto *Wabaruagun*, Cristales, Trujillo, 5 de junio del 2002.

entonces que se logre articular un discurso entre la Iglesia Católica y las denominaciones Evangélicas para que su mensaje teológico respete el marco cultural y la tradición religiosa de los garífunas.

En resumen, la religión de los garífunas está formada entonces por enseñanzas y prácticas católica-romanas y creencias heredadas de sus antepasados africanos e indoamericanos. El culto a los ancestros, si se considera en términos de sus implicaciones prácticas y como agente para preservar las tradiciones, es considerado el corazón del “credo” garífuna, el cual se realiza -como hemos visto- a través de las ceremonias del *chugú* y el *dügü*, que algunos autores comparan con el *vudú* de los haitianos. Los garífunas creen que el espíritu de los ancestros muertos puede ocasionar enfermedades a los parientes vivos en el caso que ellos no recuerden la memoria de los muertos, o tengan un comportamiento inadecuado. Dicha enfermedad es denominada como *gubida*, que sólo puede ser tratada por el *buyey* (especie de chamán o curandero), quien para curarla recurre a la realización de un *dügü*, un ritual en el que se mezclan tradiciones católicas con ceremonias de raíz africana en la que se intercalan danzas, cánticos y posesiones de espíritus.

Esta simbiosis de la práctica religiosa de los garífunas se aceleró desde que el misionero catalán Manuel de Jesús Subirana catequizó y bautizó a unas 2,000 personas entre 1861 y 1864 a lo largo de la costa caribeña de Honduras, convirtiéndolos al catolicismo. Desde ese momento, ellos han sido católicos pero supieron moldear ese credo con las tradiciones religiosas que traían de África y de los indígenas caribes de San Vicente.¹²⁵⁷ Sobre este punto, hay que matizar que muchas fuentes han afirmado que los garífunas se convirtieron al catolicismo a partir de la labor misionera de Subirana, sin embargo, hay que señalar que esto no es totalmente exacto, ya que lo cierto es que ellos ya habían sido catequizados por sacerdotes franceses desde su estadía en San Vicente. De hecho, la documentación referente a la llegada de los garífunas a Honduras en 1797, específicamente el “Padrón” levantado por las autoridades españolas ese mismo año y ya citado antes, indica que muchos eran “cristianos”. Igualmente, John Lloyd Stephens -también

¹²⁵⁷ Barret, Leonard, *African Religion in the Americas. African Religions: A Symposium*, New York, N. Booth, 1977, Pág. 51.

citado antes -corroborar que previo al arribo del padre Subirana a Honduras, ya los garífunas practicaban el cristianismo, pues él fue acompañado en el vapor por un sacerdote católico, el cual aprovechó para realizar algunos sacramentos en la visita que hicieron a Punta Gorda, Islas de la Bahía. En efecto, Stephens sostiene en su obra que: “ [...] **Los caribes, como la mayor parte de los indios de Centroamérica, han recibido las doctrinas del cristianismo** como les fueron presentadas por los sacerdotes y monjes de España, y son, en todas las cosas, estrictos observadores de las formas prescritas. En esta colonia la visita de un padre era un raro pero grato acontecimiento. Al principio, ellos parecían recelosos de que nuestro amigo no fuese ortodoxo, porque no hablaba el español [el cura era francés], pero cuando lo vieron con su vestido talar y sobrepelliz, y con el quemado incienso, toda desconfianza desapareció”¹²⁵⁸.

Asimismo, durante la primera mitad del siglo XIX, la Iglesia Católica emprendió algunos tibios esfuerzos por evangelizar totalmente a los garífunas. Por ejemplo, el Obispo de Honduras, ordenó en 1813 -apenas 15 años después del arribo de los garífunas a Honduras- la construcción de una iglesia para atender a los garífunas establecidos en Trujillo¹²⁵⁹. Por esos años, emprendió también su labor apostólica el **Padre Ramón Rojas**, quien es considerado por el jesuita José María Tojeira como el primer evangelizador de los garífunas en Honduras¹²⁶⁰.

Lo cierto es que la labor misionera de Subirana fue la que posibilitó la evangelización masiva de los garífunas, y con ello, contribuyó al proceso de incorporación de los garífunas a la cultura nacional, ya que adoptaban la confesión religiosa practicada por los mestizos, pero a la vez, al bautizarse, asumían los apellidos de sus “padrinos” mestizos. En efecto, hoy en día, salvo unos pocos apellidos garífunas originales (como Zambulá, Güity, Satuyé y unos más), la inmensa mayoría de los garífunas ostentan apellidos de origen castellano, aunque muchos de ellos ya

¹²⁵⁸ Véase: Stephens, J.L., *Incidentes de viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán...* Op. cit., Pág. 29. Las negritas son nuestras.

¹²⁵⁹ AGCA, A1. 525.51, *Acerca de la construcción de una iglesia en la reducción de Caribes, en las inmediaciones de Trujillo, año 1813*, Trujillo, 1813.

¹²⁶⁰ Véase: Tojeira, José María, *Panorama histórico de la Iglesia en Honduras*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), 2ª edición, 1990, Pág. 170.

desaparecieron entre los mestizos, por esa razón, una buena parte de los apellidos garífunas difieren de los mestizos, siendo así otro elemento de identificación étnica entre los garífunas¹²⁶¹.

Con relación a la tarea puramente misional, Subirana mismo indicó con lujo de detalles su trabajo apostólico entre los garífunas, y añadió que “ [...] *había suministrado el sacramento del bautismo a 2,000 mosquitos, 150 toacas, 700 payas, 5,500 hicaques, 2,000 caribes negros que vivían a continuación de La Mosquitia y otros de los morenos del oriente*”¹²⁶².

De igual forma, percibió que entre los garífunas imperaba un poco más de adelanto en comparación a los demás indígenas que habitaban la costa norte de Honduras, por eso, promovió el nombramiento de algunos líderes garífunas en puestos políticos importantes para el seguimiento de la obra misionera en la región, y así, apuntó que:

El misionero no puede seguir visitando aquellos pueblos sin que el Gbno. nombre un Gobernador en Mosquitia que lo acompañe personalmente de río en río, de laguna en laguna: que tenga influjo sobre los zambos y sepa hablar su lengua de ellos. **Que reúna todas las dichas cualidades no hay mas que uno que es un caribe llamado Juan Franco. Bebedí** natural de Iriona, á quien por sobrenombre llaman **capitán Bul-ruego** pues, al Gbno pr. el honroso conducto de us., se sirva mandarme con el dador un nombramto para dicho sr., que yo mismo se lo entregue en persona.

El mismo misionero está también encargado de civilizar los caribes de Oriente, que son Tuca-Macho, Sanglelaya, La Punta, Iriona, Siriboya, Cosuno [sic], Punta Piedra y Urraco, para esos pueblos necesita un

¹²⁶¹ En este caso, hay que agregar que esta marcada existencia de apellidos castellanos entre los garífunas, también los diferencia de los negros creoles o ingleses, quienes conservaron los apellidos de sus antiguos amos ingleses. En Honduras, muchos apellidos de los creoles son ampliamente conocidos, dado que muchos futbolistas famosos han jugado en la selección nacional de fútbol del país. Así, son muy conocidos apellidos como Bayley, Bennet, Yearwood, Laing, Bodden, Roland, Hinds, Jimminson, Steward, Costly, Brooks, Garbut, Smith y otros más. Sobre los apellidos garífunas, Salvador Suazo ofrece una detallada lista que apunta el origen de los apellidos garífunas más extendidos. Cfr. Suazo, Salvador, *Haun Damusianu: El Almanaque Garífuna...* Op. cit., Págs. 16-19.

¹²⁶² Véase: Alvarado García, Ernesto, *El misionero español Manuel de Jesús Subirana...* Op. cit., Pág. 219.

gobernador caribe de capacidad y de probidad, cual es el señor **Victoriano Sambolá** [sic]. Capitán de Sangrelaya pa. qn. me mandará el despacho¹²⁶³.

Como vemos, Subirana aprovecho el liderazgo ejercido por algunos caciques garífunas, lo que llevó a recomendar al ya citado Juan Francisco Bulnes (Walumugu) como Gobernador de La Mosquitia y a Victoriano Sambulá como Gobernador de los “caribes” de los pueblos de Oriente, nombramientos que fueron ratificados por el gobierno de la república.

Por otro lado, hay que subrayar que otro vínculo religioso a través del cual los garífunas se fueron integrando a la cultura nacional fue mediante la devoción a la Virgen de Suyapa. El culto a Suyapa se arraigó en Trujillo más o menos a finales del siglo XIX, y desde entonces, los garífunas se identificaron con la “Morenita” de Suyapa, a la cual veneraron con ahínco desde ese tiempo¹²⁶⁴.

La imagen de la Virgen de Suyapa empezó a ser celebrada por los garífunas, y durante décadas, su escultura o su estampa ha adornado las casas de muchos hogares de la etnia. Además, profusamente adoptaron el nombre para ponérselo a muchas hijas mujeres, y así, se puede decir que el nombre de “Suyapa” es uno de los más extendidos en las mujeres garífunas. En la actualidad, la devoción hacia la Virgen de Suyapa es uno de los pilares en que se fundamenta la renovación religiosa de los garífunas, ya que las “peregrinaciones religiosas” que hacen a su templo las realizan de acuerdo a la religiosidad tradicional, es decir, llevando “ofrendas” como hacían con las deidades africanas y cantando y bailando la música garífuna, prácticas que por siempre habían sido proscritas por las autoridades católicas. Precisamente, durante los festejos del 202 aniversario de su llegada a Honduras, en 1999, el Comité Organizador preparó una “Peregrinación Religiosa” a Suyapa en donde incluso entonó por vez primera una misa en lengua garífuna para homenajear a la Virgen de Suyapa, tal como se ve en los comentarios enunciados por la prensa nacional:

¹²⁶³ Ibíd., Pág. 52.

¹²⁶⁴ Valladares, Juan Bautista, *Virgen de Suyapa...* Op. cit., Pág. 79.

Con acústicos sonidos de tambores e himnos religiosos se conmemoró ayer en el santuario de la Virgen de Suyapa, el 202 aniversario de la llegada del pueblo garífuna a Honduras.

El oficio cristiano fue presidido por el sacerdote [garífuna] **Amadeo Bonilla**, de la diócesis de Sangreleya, Trujillo, quien en lengua garífuna celebró la misa de agradecimiento a Dios y en solicitud para que no se apruebe en el Congreso Nacional la reforma constitucional del artículo 107.

Y es que desde tempranas horas del día llegaron al templo capitalino unos cien representantes de la pastoral garífuna de comunidades aledañas a Trujillo y en el litoral Atlántico se realizaron eventos culturales y religiosos¹²⁶⁵.

Al mismo tiempo, el acto religioso combinó la lucha entablada por los garífunas para impedir la reforma del artículo 107 de la Constitución, y en la ceremonia, acusaron al Estado de ecocidio y etnocidio en caso de ratificar la reforma constitucional.

Esta transformación en la práctica religiosa de los garífunas, que ha desembocado en un catolicismo “garifunizado”, se debe en gran parte a un vuelco en la cúpula eclesial hondureña, que siempre había mostrado una actitud hostil a la religiosidad católica de los garífunas, ya que como hemos apuntado, ellos combinaban sus creencias africanas con rituales católicos, por lo tanto, la iglesia los acusó reiteradamente de practicar el culto de forma corrompida. Quizás por esta circunstancia, hasta los años 80, la Iglesia Católica mantuvo una presencia muy endeble en las comunidades. El mismo Obispo de San Pedro Sula, Jaime Brufau, reconocía en 1986 que la Iglesia “ [...] *no había penetrado profundamente en la mentalidad y evangelización del grupo garífuna*”¹²⁶⁶. No obstante, esta situación empezó a cambiar cuando se creó en 1996 la “**Comisión Nacional de Pastoral Garífuna de Honduras**” (CNP GH), que modificó sustancialmente las relaciones entre la Iglesia católica y la etnia garífuna¹²⁶⁷.

¹²⁶⁵ Diario El Tiempo, Con Peregrinaciones a Suyapa, garífunas celebran sus 202 años en Honduras: En misa celebrada en su lengua nativa, piden al Congreso no ratificar la reforma al artículo constitucional 107, San Pedro Sula, 16 de agosto del 1999.

¹²⁶⁶ Valencia Chalá, Santiago, *El negro en Centroamérica...* Op. cit., Pág. 47.

¹²⁶⁷ Véase: Secretaría Ejecutiva de Pastoral Afrolatinoamericana y Caribeña (SEPAC), *Comisión Nacional de Pastoral Garífuna de Honduras*, En: NOTISEPAC N° 21, <http://www.abayayala.org/cc/noti21.html>, 2002, Pág. 3.

En efecto, hasta la creación de la CNPGH, la iglesia Católica no tenía una presencia estable y permanente en todas las comunidades, ya que únicamente se advertía una constante labor de la Orden de los Jesuitas, particularmente en Tela, Triunfo de La Cruz, Tornabé, San Juan y Sangrelaya, donde incluso tienen una “**Misión**” y también residen algunas monjas españolas. Luego, en las principales ciudades como Puerto Cortés, Tela, La Ceiba y Trujillo, la labor religiosa era llevada a cabo por los sacerdotes diocesanos, quienes viajaban a los poblados de vez en cuando a impartir los oficios religiosos; por ello, en ausencia de los sacerdotes, la función de los y las Celebradoras de la Palabra fue fundamental para el mantenimiento de la religiosidad católica en los garífunas, y fue ante ese vacío católico que las denominaciones Evangélicas aprovecharon para incursionar en casi todos los pueblos y aldeas de esta etnia. Pero con la fundación de la CNPGH, la religión católica resurgió con una fuerza abrumadora, sobre todo porque está apuntando a una religiosidad que respeta el marco cultural de los garífunas, desarrollando una “teología popular” al estilo de la “teología de la liberación”.

En efecto, la CNPGH percibió que era importante por ejemplo incentivar las vocaciones de jóvenes garífunas con el objetivo de que una vez ordenados como sacerdotes, volvieran a las comunidades a predicar a sus pueblos. De esa manera, por esos años, se ordenó como sacerdote el primer padre garífuna hondureño, **David Batíz**, quien de hecho quedó nombrado como Coordinador de la CNPGH¹²⁶⁸. Actualmente, también hay otros tres jóvenes garífunas formándose en el Seminario Menor de Tegucigalpa.

Por otra parte, la CNPGH se afanó en otras actividades importantes, como ser: solicitar a la Conferencia Episcopal de Honduras, el reconocimiento de la CNPGH, diligencia que se logró con el nombramiento de Monseñor Virgilio López, Obispo de Trujillo como Delegado ante la Conferencia; la organización de Comisiones diocesanas y parroquiales en las Diócesis de San Pedro Sula y Trujillo; la instalación de una oficina de la CNPGH, con sede en la ciudad de Trujillo; la elección de la Directiva de la CNPGH; la programación y realización de tres encuentros regionales

¹²⁶⁸ Ibíd., Pág. 3.

para el estudio de la cartilla de la Ejecutiva de Pastoral Afroamericana (EPA) en Puerto Cortés, La Ceiba y Trujillo respectivamente, así como la realización de un “Encuentro Nacional de Jóvenes Garífunas”, representantes de las distintas parroquias garífunas, efectuado en Puerto Cortés en 1996¹²⁶⁹.

Asimismo, la CNPGH ha desarrollado una amplia formación de los agentes de Pastoral garífuna, así como con los Celebradores de la Palabra residentes en las comunidades, lo cual ha inducido la reorientación de una religiosidad católica más cercana a las manifestaciones de los garífunas. De este modo, la iglesia comenzó a relajar su ritual con el pueblo negro garífuna, pues a través de Monseñor Virgilio López, se propició un acercamiento con la Pastoral garífuna local de Trujillo, coordinada por el señor **Mario Lino**. En efecto, el obispo López cambió el discurso tradicionalista de la Iglesia, que reprobaba los rituales garífunas, y más bien animó a las comunidades de base a que participaran en la misa con cánticos en lengua garífuna y a que usaran sus propios atuendos y vestidos, realizaran sus propias danzas en la misa etcétera.

Así, los mestizos empezaron a ver por primera vez las celebraciones religiosas de los garífunas -como la “Peregrinación” de 1999 al templo de Suyapa-, al estilo de la “Misa Campesina” promovida en Nicaragua en los años 80 por Ernesto Cardenal y promocionada por el cantante Carlos Mejía Godoy con su conjunto “Los Palacagüina”, en la que los garífunas llevaron de ofrendas sus artesanías típicas y cantaron a la Virgen sus cánticos ancestrales con tambores, maracas y caracoles.

Todos estos cambios están produciendo una serie de transformaciones étnicas entre los garífunas, ya que ahora pueden efectuar su religiosidad sin temor a ser acusados de “idólatras”, “irreverentes” o de “irrespetuosos” del culto católico, y por el contrario, pueden oficiar la misa en su propia lengua, pueden bailar y cantar en el culto y hasta pueden bailar *punta* en los “velatorios” de sus muertos sin ser acosados por las autoridades eclesiales.

¹²⁶⁹ Ibíd., Págs. 3 y 4.

Por otro lado, hay que señalar también que la Iglesia Evangélica ha ido revolucionando su acción pastoral hacia las comunidades garífunas, tratando de seguir la tendencia renovadora de la Iglesia Católica, con el objetivo de impulsar una teología que se fundamente también en la cosmovisión garífuna. Quizás la principal aportación en este sentido ha sido la publicación de la Biblia en lengua garífuna en el año 2002, proyecto realizado por la “Sociedad Bíblica de Honduras”¹²⁷⁰.

La presentación de la Biblia en garífuna fue publicitada extensamente en la prensa hondureña, la cual destacó que la ceremonia de presentación incluiría una serie de actos artísticos religiosos y culturales conformes a la tradición garífuna, tal como se detalla en la siguiente cita:

Con una serie de presentaciones artísticas entre las que incluyen los tradicionales bailes garífunas, se presentará mañana [13 de julio del 2002] en la ciudad de La Ceiba la primera edición de la “*Sandu Bürütu*” o Santa Biblia en lenguaje garífuna... La Biblia garífuna es un aporte más de enriquecimiento a la cultura garífuna que llegó a nuestro país hace más de doscientos años y que les permitirá disfrutar de la palabra de Dios en su respectivo lenguaje¹²⁷¹.

Por último, hay que mencionar que durante los festejos organizados con motivo de la celebración del “Quinto Centenario de la Primera Misa en Suelo Continental”, efectuada en Trujillo en el año 2002, la CPNGH participó dinámicamente en los actos, y a la vez, junto a organizaciones garífunas como ODECO, presentaron un manifiesto en el que sostenían que la Iglesia Católica debía pedir perdón por el martirio provocado a los negros americanos durante los 500 años de evangelización americana¹²⁷². También denunciaron la erradicación de las antiguas preferencias a los mestizos en los oficios religiosos de la Iglesia Católica, que aún eran visibles

¹²⁷⁰ Véase: Diario El Herald, *Presentan Biblia “Sandu Bürütu”, en lenguaje garífuna*, Tegucigalpa, Suplemento Vida, 12 de julio del 2002, Pág. 2.

¹²⁷¹ *Ibíd.*, Pág. 2.

¹²⁷² Esta conmemoración recordaba la celebración de la primera misa efectuada en tierra continental americana, tras la llegada de Colón a Punta Caxinas, en las cercanías de Trujillo en su cuarto y último viaje el 17 de agosto de 1502. Véase: Diario La Prensa, *Tras la celebración de los 500 años de evangelización en América, Trujillo en el mapa turístico mundial*, San Pedro Sula, Suplemento El Ceibeño, 17 de agosto del 2002, Págs. 7-8.

hace apenas unas décadas atrás en la ciudad de Trujillo: “ *Denunciamos que hasta muy entrado el siglo pasado, la feligresía en la Iglesia Católica de Trujillo, era dividida entre negros y mestizos. Una cadena los separaba durante las homilías, los mestizos (blancos) adelante y los negros (garífunas) atrás, esta situación de segregación en el seno de la misma Iglesia, se repitió en los distintos países del continente*”¹²⁷³.

Como vemos, la lucha garífuna por una religiosidad fundada en el respeto a las tradiciones culturales de la propia etnia, ha generado la aparición y difusión de una “teología popular” por parte de las autoridades eclesiásticas católicas y protestantes, las cuales están considerando el marco cultural de los garífunas en la labor apostólica desarrollada en la última década, lo que ha originado un renacimiento de la religiosidad garífuna tradicional y el auge de las misas, cultos y oficios religiosos “garifunizados” (la misa y cánticos en lengua garífuna, la traducción de la Biblia al garífuna, la formación de un clero garífuna etcétera), en el que la CNPGH y la Sociedad Bíblica de Honduras (Protestante) han jugado un papel relevante.

C) La reproducción de símbolos e imaginarios garífunas: La creación de la bandera y el escudo de la etnia garífuna.

Además de la reafirmación de héroes garífunas y de la reinterpretación de la etnohistoria garífuna, hay que indicar que la *intelligentsia* garífuna ha procedido a “inventar” y crear una serie de símbolos que pretenden identificar a la población en derredor de una idea de “nación garífuna” más allá de las fronteras por las que han sido separados a lo largo de los siglos. Esta “invención de tradiciones” se manifiesta de forma similar a la construcción imaginaria de la nación que emprendieron las élites criollas y mestizas centroamericanas en la construcción de las naciones desde el siglo XIX, en donde se intenta mostrar a la gente la pertenencia a una comunidad específica, en este caso, a la “nación garífuna”.

¹²⁷³ Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Conmemoración de 500 años de la Primera Misa en América y de Resistencia Afrodescendiente*, La Ceiba, ODECO, 17 de agosto del 2002, Pág. 1.

La importancia de la creación de estos símbolos es crucial en la formación de una consciencia de nacionalidad y de pertenencia a una comunidad, ya que refuerza los sentimientos de un origen y un destino común, de tal forma, que estos símbolos se han propagado de forma extensa en las comunidades, organizaciones y agrupaciones sociales y culturales de los garífunas.

No está claro el momento en que estos símbolos fueron creados. Las consultas a informantes clave solamente nos refirieron que pudo ser a finales de la década de los 80 del siglo recién pasado, pero algunas personas nos relataron que ya existían desde antes. En todo, caso, la persona que más ha estudiado este asunto es el intelectual garífuna Rubén Reyes, quien sostiene en un artículo que la bandera garífuna -compuesta de tres franjas horizontales de color negro, blanco y amarillo, con el escudo en la franja de enmedio-, tiene como significado el origen indo-africano de los garífunas; en efecto, según Reyes, el color negro simboliza la raza negra y la paz; el color amarillo simboliza a la raza indígena caribeña y el color blanco simboliza la transición y la armonía entre ambas razas¹²⁷⁴.

ILUSTRACIÓN 11



Bandera garífuna.

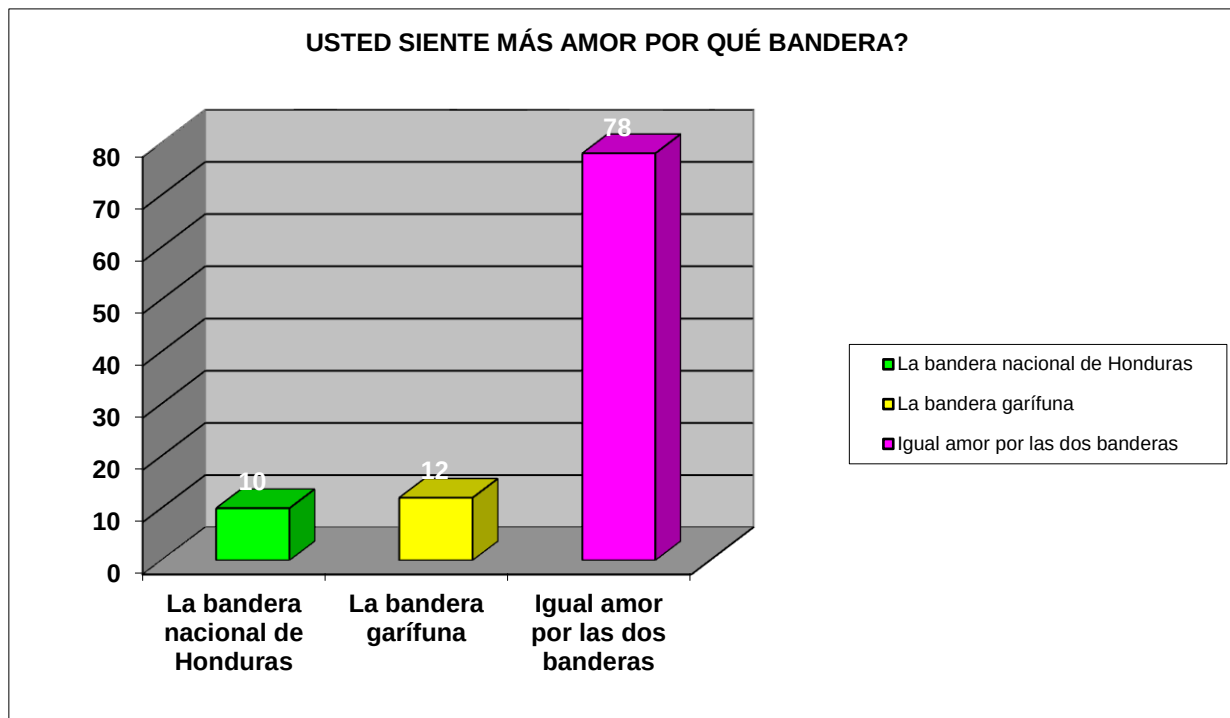
¹²⁷⁴ Véase: Reyes, Rubén, *Lufanidiran Garifuna-La Bandera Garífuna*, En: http://www.garinet.com/index_spanish.html, 2004, Pág. 1.

El simbolismo de los colores de la bandera garífuna está relacionado con la etnohistoria misma del grupo, ya que el color negro representa a la raza negra, el amarillo simboliza a la raza indígena de los caribes y el color blanco significa la transición y armonía entre ambas razas.

Por su parte, el escudo garífuna (que aparece en los anexos) es una alegoría a la historia y a la cultura material de los garífunas, pues ahí se observan los instrumentos que utilizan en la vida diaria como ser sus canoas para la pesca, los artefactos para la elaboración de las comidas, el mar, los cocoteros de las playas, los tambores para la música, en fin, simboliza el entorno, la historia y las creaciones culturales de los garífunas.

Sobre este particular, se les consultó a los garífunas cuáles eran sus preferencias con respecto a los símbolos particulares de la etnia y los de la nación hondureña, en especial, con respecto a la bandera nacional de Honduras, y en este sentido, los datos arrojaron aspectos interesantes, ya que el **12%** prefieren a la bandera garífuna; el **10%** dicen que sienten más amor por la bandera hondureña, pero la amplia mayoría, el **78%** argumentaron que sienten igual amor por las dos banderas:

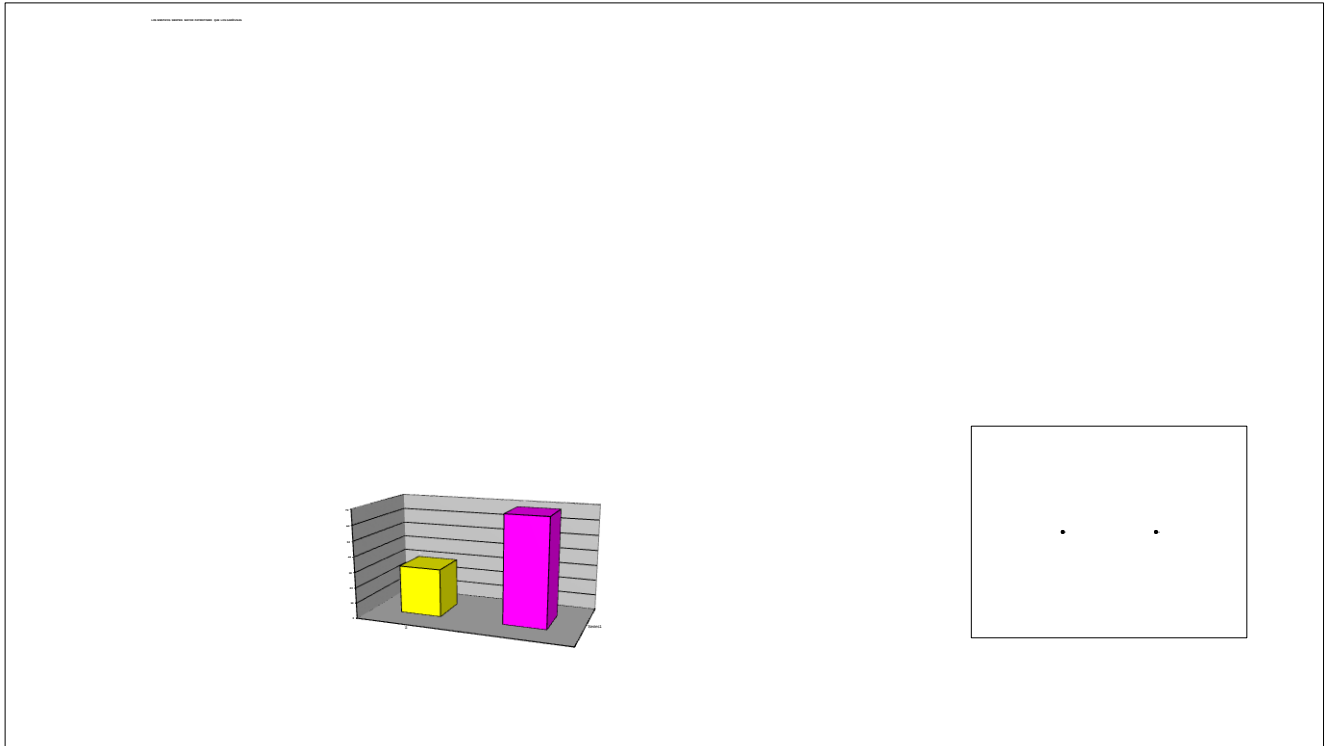
Gráfica 32



Estos datos evidentemente muestran que todavía los símbolos creados por la *intelligentsia* garífuna no han sido internalizados por la comunidad, ya que solamente el 12% mencionaron preferir la “bandera garífuna”, no obstante, el hecho que el 78% argumentaran que sienten igual amor por “ambas banderas” también puede significar que otorgan similar valor y categoría a estos dos emblemas, por lo tanto, sus lealtades cívicas están repartidas equitativamente entre los símbolos nacionales y los de la nación garífuna. En este caso, se puede hablar de una “identidad dual”, similar al caso de algunas Comunidades Autónomas españolas.

De hecho, los garífunas opinan mayoritariamente que aunque la etnia haya creado sus propios símbolos, no significa que sientan menos patriotismo que los mestizos; todo lo contrario, el **69%** estimaron que los mestizos no sienten más patriotismo que los garífunas, y sólo el **31%** apuntaron que la población mestiza externaba mayor patriotismo que los garífunas:

Gráfica 33



Está claro que la mayor parte de la población opina que los mestizos no sienten mayor patriotismo que los garífunas, lo que da una idea de que sus adhesiones a los símbolos particulares creados recientemente por la etnia no entran en contradicción con su fidelidad a los símbolos nacionales y a la patria hondureña. Inclusive, dentro del proceso educativo de la enseñanza de la EBI, la Coordinadora Educativa del programa de Trujillo procedió hace algunos años a la traducción del Himno Nacional de Honduras a la lengua garífuna, lo que muestra la intención de expresar una específica forma de patriotismo y amor al país pero desde el marco de la cultura garífuna¹²⁷⁵.

En general, podemos manifestar que la creación de símbolos identitarios como la bandera y el escudo garífunas han contribuido al reforzamiento de la identidad étnica del grupo; ambos emblemas han sido expandidos por las organizaciones a casi todas las comunidades, y hoy en día proliferan en los restaurantes, tiendas, y hasta aparecen reproducidos en los manifiestos y en discos de los grupos musicales garífunas de Centroamérica y los Estados Unidos, empero, hasta el momento, no

¹²⁷⁵ Entrevista con el Profesor Casimiro Loredó, Coordinador del Programa de Educación Bilingüe Intercultural del departamento de Colón, 25 de junio del 2002.

han puesto en entredicho sus lealtades para con los símbolos de la nación, pero de cara al futuro, es posible que puedan generar una concienciación en amplios sectores de la población, sobre todo entre los jóvenes que se movilizan a las ciudades a continuar sus estudios académicos universitarios, por tanto, es probable que puedan estimular y reforzar ideas nacionalistas más radicales, como mayor autonomía política.

D) ¿Saben quién llegó? ¡Banda Blanca!: el éxito e internacionalización de la música y danza garífuna.

El título del encabezado es la famosa expresión con que la famosa e internacional orquesta hondureña “Banda Blanca” empieza sus conciertos, los cuales popularizaron por todo el mundo el conocido baile de **“la punta”** con la canción **“Sopa de caracol”**, que es la danza más extendida de los garífunas centroamericanos¹²⁷⁶.

La expresión musical y danzística de los garífunas comprende una infinidad de bailes y melodías, que el espacio del presente estudio resulta insuficiente para describirlas. Sin embargo, el baile más famoso es la *punta*, que según Crisanto Meléndez, deriva de la palabra bantú *bunda*, que significa “mover las caderas en cadencia”; esta danza, se baila esencialmente en los funerales, estando el cuerpo presente, así como en los rezos del “Novenario” y en el aniversario de la muerte del

¹²⁷⁶ **La Banda Blanca** es una orquesta musical surgida en San Pedro Sula el 17 de enero de 1971, liderada por el cantante Pilo Tejada y compuesta esencialmente por músicos mestizos. Por muchos años, su fama no pasó de las fronteras hondureñas, pero a inicios de los años 90, después de haber experimentado con ritmos como el merengue y la cumbia, empezaron a tocar los ritmos musicales de los garífunas, especialmente *la punta*. Su sencillo **“Sopa de caracol”** empezó a sonar internacionalmente en 1991, y en pocos meses, arrasó en Estados Unidos, Latinoamérica, Europa e incluso en Japón, donde causaron furor. Por vez primera, un grupo musical centroamericano conocía un éxito inusitado, lo que les permitió obtener varios premios como “Premio Lo Nuestro” de la Revista Billboard, como Grupo Musical Revelación y mejor Tema Musical (*Sopa de Caracol*); la “Antorcha de Plata” en el Festival de Viña del Mar, Chile; “Mejor Grupo Musical 1995”, otorgado por la revista Furia Musical de México, así como varios discos de oro y platino por los temas **“Sopa de caracol”**, **“Fiesta”** y **“Swing Latino”**. Pese a que la Banda Blanca popularizó el baile de punta, algunos sectores garífunas vinculados a la danza y la música de la etnia han criticado fuertemente las versiones musicales de la Banda Blanca, a la que acusan de aprovecharse de las manifestaciones garífunas para hacerse ricos, además de deformar el significado del baile de *la punta*, que en los garífunas tiene una esencia sagrada, ya que es un baile de fertilidad. Sin embargo, el mérito de la Banda Blanca, más allá de las discrepancias con los garífunas, reside en que dio a conocer la riqueza y variedad de la música y danza de los garífunas. Cfr. *¿Saben quién llegó? ¡Banda Blanca!*, En: <http://bandablanca.com/about/>, 2002, Págs. 1-3.

difunto. La danza representa un rito de fertilidad en la que hombres y mujeres semejan durante el baile una relación sexual con la finalidad de inducir a la procreación para suplir al alma de la persona que acaba de morir¹²⁷⁷.

Asimismo, otros bailes importantes son el **wanaragua**, **yancunú** o baile de los máscaros, que a juicio de muchos es la danza más colorida y fastuosa de los garífunas. Esta es una danza guerrera -ejecutada solo por hombres- que surgió en San Vicente en 1773. Según relata la tradición, los soldados garífunas, en unas incursiones de los ingleses, recurrieron a la astucia de disfrazarse con trajes y máscaras usadas por las mujeres, y cuando los enemigos se acercaron confiados en que el grupo era solamente de damas, los hombres camuflados en los trajes aniquilaron a los ingleses. En esta danza hay un fenómeno interesante, y es que el tamborista es el que sigue los movimientos del danzante hasta que llega a conjugarse en un ritmo armónico, y no a la inversa de la mayoría de las danzas, que es el bailarín el que debe seguir la música. Esta característica hace muy dinámica al **wanaragua**, ya que el danzante ejecuta una serie de saltos y movimientos acrobáticos, produciendo una serie de sonidos con las sonajas y caracolas que lleva amarradas en las rodillas¹²⁷⁸.

Otras danzas reconocidas son el **koropatía**, que es ejecutado por unas diez o doce muchachas enmascaradas que lucen trajes vistosos. En la danza, los protagonistas son las muchachas; el “viejo” con un sombrero alto, un abrigo pasado de moda y una pistola antigua en la mano; la “vieja” y un hombre que personifica a una mujer y otro que personifica a “pico de chancho”, que lleva una máscara consistente en una trompa de cartón. Al entonarse la música, el auditorio se va concentrando en un círculo, y las danzantes bailan en medio mientras el “pico de chancho” tropieza con todo el público, molestándolos hasta que el “viejo” lo mata con la pistola. También está el **piyamanadi**, que es una danza-pantomima donde se relatan los celos que sienten los padres ante los pretendientes de sus hijas; pero al final, siempre impera

¹²⁷⁷ Meléndez Auyujuru Savaranga, Armando Crisanto, *Adeija sísira aguburigu...* Op. cit., Pág. 55.

¹²⁷⁸ Véase: López García, Víctor Virgilio, *Lamumehan Garífuna (Clamor Garífuna)*... Op. cit., Pág. 118.

la astucia de los jóvenes enamorados, que salen exitosos en sus conquistas amorosas¹²⁷⁹.

ILUSTRACIÓN 12



Grupo de niños preparándose para bailar el *wanaragua* en Cristales, Trujillo. Este baile es uno de los más vistosos y coloridos de los garífunas, y últimamente, debido a su raíz guerrera, que recuerda el espíritu libertario de los garífunas, ha vuelto a resurgir con mucha fuerza en las comunidades. (Fotografía: Jorge Amaya).

El *jungu-jungu*, es otro baile difundido en casi todas las comunidades que recrea diferentes situaciones cómicas. Es ejecutado particularmente por jóvenes, que circulan por las calles luciendo un taparrabo al estilo de los indios caribes (*warau*), con sus cuerpos y cara pintados de rojo, los cuales van de casa en casa bailando y haciendo bromas para que les regalen tragos de ron o dinero. Algunos también salen con uno de los trajes garífunas, llamado *fulándigana*, que consiste en una túnica larga de color negro y con una máscara de mimbre. Además, están otros bailes como el *maipol*, muy extendido en toda la costa atlántica de Centroamérica, así como el *gunchey*, que derivó de un baile de salón de los franceses, que data de la época de San Vicente.

Respecto a las melodías, hay que apuntar que además de las *abaimahani* y las *aduruhaní* que se bailan en el *dügü*, también destacan *la parranda*, que son

¹²⁷⁹ Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes...* Op. cit., Pág. 200.

canciones similares a las populares serenatas o rondallas de los mestizos, y son cantadas por grupos de músicos que salen a agasajar a sus amigos para interpretarles canciones de amor, alegría o tristeza; la gente las escucha en los portales y luego invita a los músicos a pasar a la casa para continuar la fiesta. En *las parrandas*, los garífunas han incorporado la guitarra -típicamente española- y es acompañada por tambores y maracas. Igualmente, están las *úyanu*, que son cánticos religiosos que dan testimonio de los lamentos de las abuelas por la desaparición de un ser querido.

En general, gran parte de la herencia cultural africana que todavía conservan los garífunas se expresa precisamente a través de las danzas y la música, ya que en el lenguaje y otras manifestaciones materiales, preservan más bien el legado de los indígenas caribes, empero, es en la música donde reside mayormente el legado africano. La tradición musical de los garífunas ha sido estudiada entre otros por la venezolana Isabel Aretz, que recopiló algunas melodías de la etnia, particularmente piezas de la danza *wanaragua* en Puerto Cortés en 1966¹²⁸⁰; de igual manera, han sido relevantes los aportes de Alfonso Arrivillaga, que ha investigado la música de los garífunas guatemaltecos¹²⁸¹.

Según Arrivillaga, comúnmente, los grupos musicales tradicionales de los garífunas están compuestos de los siguientes instrumentos: el *garaón primero* o requinto, que es un tambor solista; el *garaón segundo*, que es un tambor más voluminoso que produce un ritmo de base generalmente idéntico durante todo el fragmento musical; el *garaón tercero*, un tambor grande que sirve como contrabajo, aunque no aparece de forma sistemática. A estos instrumentos, se suelen agregar la *sísira*, que es la clásica sonaja; el *illawou*, que son una serie de conchas marinas colgadas en diferentes hileras sobre una tela, que es colocada en las rodillas de los danzantes; el caparazón de tortuga (*gicotea*), que se toca con palillos y el caracol de mar

¹²⁸⁰ Consúltase: Aretz, Isabel, “Dónde y como se conserva la música africana”, En: Moreno Fragnals, Manuel (Relator), *África en América Latina*, México DF, Siglo XXI Editores, Serie: El Mundo en América Latina, 1ª edición, 1977, Págs. 238 y ss.

¹²⁸¹ Arrivillaga Cortés, Alfonso, “Introducción a la fenomenología y organología de la música de tambor entre los garífunas de Guatemala”, En: *Revista Tradiciones de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos, N° 30, 1988, Págs. 75-94.

(*uadabaguri*), cuya punta ha sido cortada para producir sonidos. En ocasiones, se suelen agregar otros instrumentos, como una especie de xilófono, la quijada de un burro, ocarinas, latas ectétera, aunque los más usuales son los mencionados más arriba.

Por otra parte, la música y danza garífuna permaneció marginada por los mestizos durante décadas, pero la constante urbanización y la ampliación de las comunicaciones desde los años 50, fueron dando a conocer estas manifestaciones en las ciudades hondureñas como Tegucigalpa y San Pedro Sula. Además, la proliferación de la radio y la televisión desde los años 60, fueron aumentando el conocimiento entre los mestizos de los ritmos negros del país. Todo esto provocó que en los años 60, el gobierno hondureño anunciara la creación del “Ballet Garífuna Nacional”, que quedó adscrito al departamento de Folklore Nacional del Ministerio de Cultura. Desde entonces, el Ballet Garífuna, dirigido por Armando Crisanto, ha realizado giras culturales por América, Europa y otras partes, difundiendo el arte garífuna. Este dato es importante, ya que tal vez por vez primera, el Estado reconocía a la cultura garífuna como parte de las “representaciones de la nación”. Con el tiempo, el éxito alcanzado por la Banda Blanca -aunque desdeñada por muchos garífunas-, contribuyó a la propagación de la música garífuna, ahora convertida en el ritmo denominado “*punta-rock*”, que se empezó a conocer en toda Latinoamérica con la irrupción de otras bandas, integradas por mestizos, garífunas o mixtas, como por ejemplo “La Gran Banda”, “Los Roland”, “Banda Ibanez”, “Los Silver Star”, “los Profesionales” y otras más. En el caso de agrupaciones o cantantes específicamente garífunas, hay que señalar entre los más conocidos a “Aurelio Martínez y los Bravos del Caribe”, “Jimmy Suazo”, “Kazzabe Agrupación”, etcétera. Trujillo, por su parte, a pesar de ser una ciudad pequeña, es de las zonas que produce más cantantes y agrupaciones, como por ejemplo “Makaco”, “Takia”, “Fuerza Garífuna”, así como la agrupación tradicional “*Wabaraguan*”, que son los que ejecutan la música y las danzas en las grandes celebraciones del *chugú* y el *dügü*.

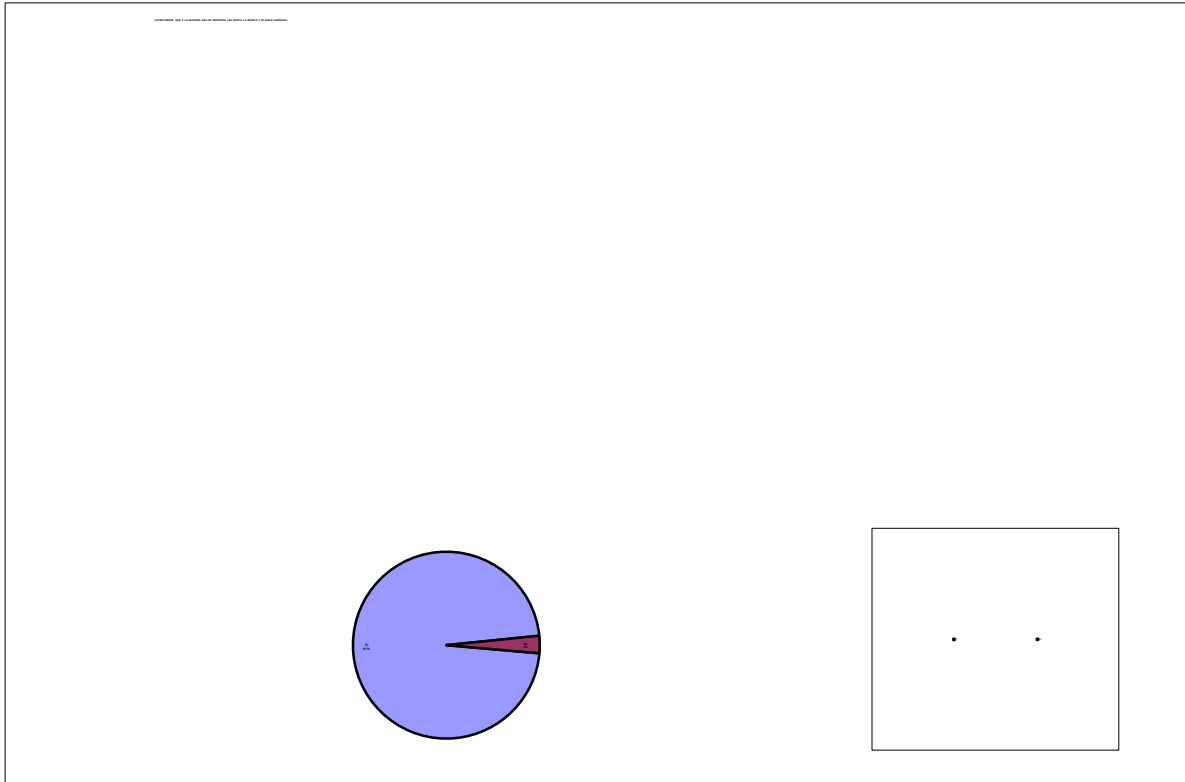
Se puede afirmar que la amplia difusión de la música garífuna no tiene competencia en Centroamérica; en efecto, a pesar de las limitadas condiciones de la industria musical en la región, y la escasez de cantantes reconocidos internacionalmente¹²⁸², en la última década, el género de la música *punta* ha producido un sinnúmero de discos, tanto en Honduras, como entre los residentes garífunas en Estados Unidos, donde se han formado bandas que han causado furor en Centroamérica, como por ejemplo “Garífuna Kids”, con lo que se han constituido en el género musical más reproducido en el área. Este éxito no ha pasado desapercibido para muchos cazadores de ritmos en los países del primer mundo, pues ya se han hecho recopilaciones de música garífuna en países tan dispares como Japón, Alemania, Suecia, Francia y España entre otros¹²⁸³.

Pero lo más interesante de esta “garifunomanía”, es que ha convertido a la música *punta* -a fuerza de ser retransmitida en la radio, la televisión y otros medios- en el “ritmo nacional” del país, algo igual a la “*ranchera*” en México, al “*reggae*” en Jamaica o a la “*samba*” en Brasil. Efectivamente, en la actualidad, la música y danza garífuna ha sido apropiada también por los mestizos, y en las fiestas y discotecas de las ciudades del interior, el ritmo preferente que suele ser bailado -junto con las rancheras y merengues- es *la punta*. Este fenómeno aún no ha sido estudiado en el país, pero sospechamos que en Honduras está sucediendo algo igual que con la samba en Brasil, donde los negros lograron imponer a los blancos que detentaban el poder el baile de la samba como ritmo nacional. De esta forma, Honduras, con relación a la música, parece que se está “garifunizando”. En este sentido, la opinión de los garífunas, refleja abrumadoramente que tienen la percepción que a la mayoría de los mestizos “les gusta la música garífuna”:

Gráfica 34

¹²⁸² Salvo los casos del nicaragüense Carlos Mejía Godoy; del salvadoreño Álvaro Torres; del guatemalteco Ricardo Arjona; de la costarricense Chavela Vargas; del panameño Rubén Blades y la hondureña Banda Blanca.

¹²⁸³ Por ejemplo, en 1994, una organización de **Japón** reprodujo un disco de música garífuna grabado en vivo: *Honduras, Songs of the Garifunas*, JVC, World Sounds, 94.5.21, 1994; en **Alemania**, por su parte, la asociación STONETREE publicó en 1998 una recopilación de canciones de Parranda: *Africa in Central America: Paranda*, Warner Music Manufacturing Europe, 39-84-27303-2, 1998; Asimismo, el gobierno de **Suecia** patrocinó la reproducción de un disco recopilatorio de varios grupos garífunas hondureños: *Garifuna Music: Music From Honduras*, Caprice Records, CAP 21638, 2000; en **Francia**, Ocora y Radio Francia publicaron una síntesis del grupo trujillano Wabaruagun: *Honduras: Ensemble Wabaruagun*, Ocora-Radio France, C-560162, 2002.



Como se aprecia, el **97%** de los encuestados perciben que a los mestizos les gusta la música y las danzas garífunas, y apenas el **3%** se mostraron contrarios a la opinión. Estos resultados dan una idea del grado de aceptación que ha tenido la música garífuna, tanto entre los mestizos como a nivel internacional.

Por su parte, tenemos que señalar que la música ha sido un instrumento más en la lucha por las reivindicaciones sociales, económicas y políticas de los garífunas hondureños. Muchas de las canciones y melodías, además de relatar historias, leyendas y mitos de la historia garífuna, también denuncian las condiciones de marginamiento, discriminación y pobreza que sufren los pueblos y aldeas de la etnia. En este caso, hay una gran cantidad de cantantes que han recurrido a este medio para canalizar los reclamos del pueblo garífuna, pero ta vez, uno de los más comprometidos es quizás el joven Jimmy Suazo, que pese a que es considerado un cantante comercial, también es cierto que la estética que revela en sus discos manifiesta una fuerte carga política, ya que en las portadas de los CDs incorpora elementos identitarios como la bandera y otros más. Además, las letras de muchas de sus canciones testimonian el ideario de lucha de varias de las organizaciones

sociales garífunas. Por ejemplo, una de ellas, titulada “*Como perros y gatos*”, saca a relucir la lucha por impedir la reforma del artículo 107 constitucional, para asegurar los territorios ancestrales, pero también denuncia la discriminación y las diatribas ya citadas del ex Presidente del Congreso Nacional, Rafael Pineda en el sentido que los garífunas no tenían derecho a tierras porque eran originarios de San Vicente:

Señores, ustedes hablan de democracia, y son los primeros en discriminar, por qué será, cómo sí no fuéramos iguales eh...

Estoy decepcionado aquí contra las injusticias que se quieren cometer en contra de mi pueblo garífuna... primero lo del [artículo] 107, **y ahora dicen que no somos hondureños...**

Pero tan hondureños somos como ustedes, porque nuestra descendencia es de África y San Vicente... Disculpenme señores por lo que les voy a decir... Ya que son más de doscientos años que tenemos de vivir aquí, siempre viviendo marginados y luchando para sobrevivir...

Somos una raza con nuestras propias costumbres, con nuestra propia lengua... Somos hondureños, disculpen señores...

Nosotros tenemos más de doscientos años de haber llegado a tierras hondureñas.

No, no nos pueden negar, somos hondureños y aquí nos vamos a quedar... Unidos, no seremos vencidos...

En lugar de andar como perros y gatos, nos vamos a unir [garífunas y mestizos] para sacar adelante al país...¹²⁸⁴.

E) El apogeo de las artes garífunas y su contribución a la “cultura nacional”.

Por otro lado, hay que subrayar que los garífunas han aportado en años recientes varias de las contribuciones artísticas que más renombre cultural han dado al país. Quizás la que tuvo mayor éxito y resonancia provino del **teatro**, con el montaje de la aclamada obra teatral-musical “*Loubavagu*” (El otro lado lejano), un montaje realizado por el director Rafael Murillo Selva y que a la postre se convirtió en la pieza teatral más famosa de Honduras, y una de las más importantes de Latinoamérica.

¹²⁸⁴ Cfr. Suazo, Jimmy (La Nychada Band), *Punta sin fronteras*, VA Records, 2000. La negrita es nuestra.

La obra, representada por el grupo “Superación Garífuna” de la aldea de Guadalupe, en el departamento de Colón, se estrenó en la misma aldea en junio de 1980, y desde entonces, tuvo un arrollador triunfo en los escenarios de América y Europa, recibiendo reputadas críticas por la originalidad del montaje, pero sobre todo, porque la totalidad de los actores eran hombres y mujeres garífunas que nunca habían tenido una experiencia previa en actuación teatral, pero el arduo trabajo realizado por el grupo y por el director los convirtió en verdaderos profesionales de la materia, lo que convirtió a *Loubavagu* en la producción teatral con mayor difusión nacional e internacional¹²⁸⁵.

Loubavagu además constituyó un reencuentro de los garífunas con su propia historia y raíces culturales, ya que la obra narra la historia de la etnia desde su origen en San Vicente hasta la situación de marginalidad en que se encuentran en la actualidad, pero a la vez, quizás por primera vez, los mestizos conocieron viva y fehacientemente el legado histórico de los garífunas, de modo que la obra puso en contacto a los garífunas con la dominante sociedad mestiza. Por tanto, -como afirma Jaén- “ [...] esta obra significó por ello un encuentro y reconocimiento, no sólo para los mestizos que lograron conocer y poseer artísticamente una síntesis del pasado y del presente de la cultura garífuna; sino también para los propios garífunas alejados de sus comunidades que comprendieron que la obra devolvía y mostraba una serie de valores históricamente negados por la comunidad criolla; y que de igual manera, su propia cultura, identidad e historia era representada -por ellos mismos- con autenticidad, naturalidad y profunda belleza”¹²⁸⁶.

Arturo Arias reconoce el carácter reivindicativo de *Loubavagu*, en donde el protagonismo se comparte tanto por el director como por los mismos actores de la obra: “ *El mayor éxito teatral producido en Honduras durante los ochentas es la pieza musical ‘Loubavagu’.* La misma narra la historia de los garífunas del pueblo de Guadalupe en la costa norte de Honduras, quienes, en una obra alegremente caótica que parecería un flujo continuo de paradojas sin aparente solución, recrean

¹²⁸⁵ Jaén, Emmanuel, *La memoria ausente*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Cuadernos Universitarios, N° 91, 1996, Pág. 44.

¹²⁸⁶ *Ibíd.*, Pág. 46.

su propia historia desde su llegada en el siglo XVIII -expulsados de las Indias Occidentales por sus amos ingleses por ser esclavos insubordinados o, en algunos casos, libertos rebeldes al dominio británico- hasta sus reclamos de reconocimiento de su identidad afrocaribeña en años recientes... Dirigida por Rafael Murillo Selva, la pieza es una asimétrica muestra de teatro, poesía, música, baile, historia, reclamos políticos, sátira de la sociedad ladina hondureña y entretenimiento cómico. Aunque Murillo Selva sea el ´director`, la obra es una producción colectiva de la población, quienes actúan sin ser profesionales, construyen el ´set` y realizan todo el apoyo técnico del cual precisan. Asimismo, la historia es ´su` historia. Ellos decidieron el contenido de la pieza, lo que iban a decir, lo que no, en qué secuencia, etc”¹²⁸⁷.

En efecto, *Loubavagu*, al igual que las contranarrativas difundidas por la *intelligentsia* garífuna en años recientes, representa un desafío no solo cultural, sino también político y social en Honduras. Por un lado, la obra -que destacó sin apoyo financiero o logístico oficial- demostró que hay formas alternativas y populares de hacer arte capaz de alcanzar éxito tanto artístico como de taquilla, pero también enseñó que el arte -en este caso el teatro- puede ser un arma eficaz para denunciar la situación de postración que ha sufrido el pueblo garífuna, por consiguiente, la obra también sirvió para articular una serie de reclamos que fueron recogidos por las comunidades y por las organizaciones garífunas.

Así lo reconoce Arias, quien admite que la obra es una pieza de resistencia y de naturaleza contra-hegemónica, que ha coadyuvado a la “reconstrucción” de la identidad garífuna:

El éxito nacional e internacional del conjunto a lo largo de toda una década tiene que ver en parte con el atractivo del ritmo, alegría y agilidad del montaje del conjunto. Pero, sobre todo, tiene que ver con el tipo de interrogación que hace sobre la pertenencia de la identidad garífuna al espacio-tiempo hondureño/ladino/centroamericano. La totalidad de la presentación es una acción de resistencia y afirmación por parte del grupo

¹²⁸⁷ Véase: Arias, Arturo, “Objetos perdidos, dulzuras ignoradas: sistematizando el imaginario centroamericano”, En: *VI Congreso Centroamericano de Historia*, Ciudad de Panamá, 2002, Págs. 11-12.

más subalterno y más discriminado de Centroamérica, cuya pertenencia al istmo ha sido más cuestionada por los sectores ladinos en el poder.

***Louvabagu* es un proyecto deliberadamente contra-hegemónico que intenta cambiar el orden del sentido en el cual opera la historia.** En este proceso, la obra reafirma la identidad garífuna y reconstituye su identidad por medio de la **estética del placer**. La cultura garífuna arma un contra-discurso que si bien busca carnavalizar y desestructurar al régimen de poder ladino, no lo hace por la vía de la confrontación, ni siquiera por la vía de la parodia como elemento que mina el respeto a la autoridad, sino por la seducción rítmica. Se auto-constituye en objeto de deseo para enseguida transgredir el orden establecido con consentimiento del sujeto hegemónico que paradójicamente quiere hacer aquel ritmo vital suyo porque ha sucumbido al gesto seductor¹²⁸⁸.

Por otro lado, más tarde, Murillo Selva también experimentó con otro grupo en la aldea garífuna de Triunfo de la Cruz, en las cercanías de Tela, en donde conformó el grupo de teatro ***“Lanigiü Müa”*** (Corazón de la tierra), que montaron la ***“La danza con las almas”***, una obra de teatro ceremonial que recrea los ritos garífunas del *chugú* y el *dügü*. En resumen, la obra narra la historia de un joven garífuna emigrado a Norteamérica, Johny Arzú, quien integrado plenamente en la cultura estadounidense, recibe un día en sueños la visita de los *gubidas* o espíritus de los ancestros. Un familiar en Honduras lo hace volver a la tierra natal por medio de la intervención de una *buyei* o chamán. El enfermo, al ofrecer todo lo que necesita para efectuar el ritual del *dügü*, recupera su salud porque se reintegra a la comunidad. De este modo, comunidad, salud, continuidad con la tradición resultan estar estrechamente ligadas en la estructura del relato, mostrando por ende el núcleo de la cosmovisión garífuna del mundo¹²⁸⁹.

¹²⁸⁸ Ibid., Pág. 12. Las negritas son nuestras.

¹²⁸⁹ Sobre la ***“Danza con las almas”***, puede verse: Tosatti Franza, Alejandro, “Creación teatral, desarrollo e identidad: El trabajo de Rafael Murillo Selva”, En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 6, N° 12, Diciembre de 1997, Págs. 157-168. En general, sobre el teatro garífuna, también hay un vídeo documental titulado: ***“Hasta que el teatro nos hizo ver”***, dirigido por René Pauck y con dirección artística del mismo Murillo Selva.

Por último, hay que mencionar que también existe en Cristales, Trujillo, la pieza de teatro popular conocida como **“El baile de las tiras”**, que es una variante del muy extendido baile en Centroamérica de **“Moros y cristianos”**, inspirado -según Alma Caballero- en una canción de gesta francesa conocida como **“El espejo Historial”**, similar a la **“Chanson de Roland”**¹²⁹⁰.

En suma, el teatro ha sido quizás una de las manifestaciones más relevantes en las que han descollado los garífunas, dando realce internacional al país, lo que les ha permitido ser reconocidos y revalorizados por el público mestizo hondureño, especialmente por el éxito alcanzado por *Loubavagu*, pieza que ya ha sido por fin rescatada para la posteridad al publicarse el texto en años recientes¹²⁹¹.

También, en la **pintura** han surgido algunos valores garífunas importantes, como Santos Arzú Quioto -ganador de una Bienal Latinoamericana-, que se mueve en las tendencias vanguardistas, así como Peter Centeno y Virgilio López, que han manejado más bien el primitivismo en el que plasman los aspectos de la vida cotidiana de las aldeas y pueblos garífunas¹²⁹².

Igualmente, algunos de los pintores y escultores hondureños más famosos, ante el auge de la temática cultural garífuna, crearon obras inspiradas en esta etnia; por ejemplo, el pintor Julio Vizquerra cuenta entre sus obras más renombradas el cuadro titulado **“Garífuna”**; por su parte, el escultor ya fallecido Obed Valladares, ganó en 1991 el “Certamen Centroamericano de Cerámica”, celebrado en Costa Rica, con su escultura **“Trillizos garífunas”**.

Asimismo, con respecto a la **literatura**, además de todos los escritores que ya hemos reseñado, también vale la pena mencionar a la poetisa y narradora Xiomara Cacho Caballero, autora de un poemario¹²⁹³ y de un libro de relatos para niños¹²⁹⁴.

¹²⁹⁰ Caballero, Alma, *El baile de las tiras*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura y Turismo (SECTUR), Departamento de Publicaciones, 1979, Pág. 16.

¹²⁹¹ Murillo Selva, Rafael, *Loubavagu (El otro lado lejano). Crónica teatral musicalizada*, Tegucigalpa, Litografía López, 1ª edición, 1997. (Edición bilingüe español-garífuna).

¹²⁹² Argueta, Mario, *Diccionario de artistas plásticos hondureños...* Op. cit., Págs. 10, 20 y 46.

¹²⁹³ Cacho Caballero, Xiomara, *Tumálali nanígi. La voz del corazón. The voice of the Heart*, Tegucigalpa, Graficentro Editores, 1998. (Edición trilingüe: español- garífuna- inglés).

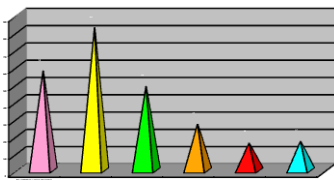
Se puede expresar que la casi totalidad de la temática de Cacho Caballero está inspirada en los asuntos de la vida cotidiana de los garífunas, como los recuerdos de la niñez, los juegos en la playa, la belleza natural de los parajes, los oficios, las costumbres, las fiestas y en general, la vida común de las comunidades.

Finalmente, es importante destacar que otras costumbres y tradiciones garífunas se han extendido al resto de la población mestiza, como el **arte culinario** -por cierto, tan rico y variado como el de los indígenas-, basado en el uso de la yuca, el pescado, el aceite de coco y el plátano. Así, muchas comidas y bebidas garífunas se han popularizado en el resto de la nación, como la famosa “sopa de caracol”, la “machuca”, la “sopa marinera” y el “pescado frito costeño”. Además, es muy común ver en los mercados de la costa y del interior el “pan de coco”, tanto dulce como salado, así como los postres o “dulces de leche y coco”, llamados por ellos como “tabletas de coco”. Entre las bebidas, la más famosa es el “*guifidi*”, al que se le atribuye como poderoso afrodisíaco.

En términos generales, los garífunas están plenamente conscientes que han hecho contribuciones sustanciales a la cultura nacional en Honduras. En este sentido, la mayoría de la población opinó abrumadoramente que la principal aportación que han hecho a la “hondureñidad” es en la música y la danza, percepción que es compartida por el **83%** de la población encuestada. En segundo lugar, el **58%** aseguraron que la primordial aportación que han hecho es en el fútbol y otros deportes, mientras el **49%** aseveraron que ha sido el arte culinario, con las comidas y bebidas. Un poco más abajo, aparece en cuarto lugar el teatro, especialmente con la obra *Loubavagu*, que es considerada por el **27%** de los entrevistados como la mayor contribución de los garífunas a la nación. Ya al final aparecen la pintura, que es estimada por el **17%**, y seguidamente, el **16%** consideraron que el aporte más importante de la etnia al país ha sido en la educación y en la ciencia, como se observa en la gráfica:

Gráfica 35

¹²⁹⁴ Cacho Caballero, Xiomara, *Wafien y sus maracas*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección 18 Conejo de Poesía y Cuento, N° 31, 2000.



En suma, es evidente que existe en la actualidad una (re) construcción de las manifestaciones culturales garífunas, originada por el auge, expansión y difusión del arte garífuna a nivel nacional e internacional. Todo esto está provocando una serie de transformaciones en la identidad étnica de los garífunas, siendo la más importante la revalorización de la cultura negra garífuna -tanto por parte de la etnia, como por parte de los mestizos-, así como el reforzamiento de la identidad.

4) REPRESENTACIONES CONTRADICTORIAS EN LA REAFIRMACIÓN DE LA IDENTIDAD GARÍFUNA EN HONDURAS.

A) Los garífunas como “Patrimonio de la Humanidad”.

Finalmente, es importante subrayar que la riqueza de la música, la danza, la lengua y otras manifestaciones culturales de los garífunas han sido galardonadas recientemente por la UNESCO, al condecorar al pueblo garífuna como **“Patrimonio**

Inmaterial de la Humanidad". Hasta hace unos años, la UNESCO solamente declaraba a sitios históricos o lugares naturales como Patrimonio Mundial, pero a partir de del año 2001, agregaron a la lista a grupos humanos. De esta forma, los garífunas fueron la primera etnia del mundo en ser declarada "Patrimonio de la Humanidad"¹²⁹⁵.

Esta noticia fue acogida con beneplácito en los círculos periodísticos del país, y fue difundida en todos los medios de comunicación social¹²⁹⁶. De este modo, los garífunas pasaban a formar parte en la lista de Patrimonios Mundiales hondureños junto con las ruinas mayas de Copán y la Biosfera del río Plátano en La Mosquitia. Esta noticia, no solo regocijó a los garífunas, sino a la sociedad hondureña en general y al Estado mismo, empeñado en mostrar que está encaminado en construir una "nación pluriétnica". Sin embargo, los que verdaderamente se enorgullecieron de la distinción fueron los garífunas, que vieron recompensada internacionalmente -y ahora por méritos propios- la riqueza y valor de su cultura, lo que sin duda está sirviendo a consolidar la reafirmación de la identidad étnica del grupo de cara al resto de la nación.

¹²⁹⁵ Véase: Post, Susie, "Los garífunas: Tejen el futuro en un intrincado pasado", En: *Revista National Geographic en Español*, septiembre del 2001.

¹²⁹⁶ Un cable reproducido en un periódico registraba la nota de la manera siguiente: "**París, 18 de mayo (EFE).** La lengua y la música de la comunidad garífuna centroamericana fueron declaradas "Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad" por el Director General de la UNESCO, Koichiro Matura.

La candidatura de los garífunas, presentada por Belice con el apoyo de Honduras y Nicaragua, fue una de las cuatro latinoamericanas incluidas en la primera lista de este nuevo patrimonio proclamada en la sede de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en París.

Muchas comunidades, comparten esta cultura en Belice, Honduras, Guatemala y Nicaragua y siguen hablando la lengua garífuna (black carib).

Además, su danza y música -interpretada mediante tambores, maracas, guitarras y caparazones de tortuga- continúan vivas en ceremonias litúrgicas y actos laicos.

La cultura garífuna se encuentra amenazada debido a la falta de perspectivas económicas, la urbanización, medidas inmobiliarias 'discriminatorias', el éxodo, la ausencia de apoyo oficial y financiero y un sistema escolar que no tiene en cuenta la lengua y sus tradiciones [sic], informó la UNESCO en un comunicado.

Además de medidas para estudiar y desarrollar este idioma, el plan de acción previsto pretende responder a las preocupaciones de los garífunas mediante actividades ligadas a la tierra, la educación, el idioma, la cultura, la salud y otros aspectos sociales, así como el apoyo al desarrollo económico de esa comunidad.

Este patrimonio inmaterial, sobre cuya protección trabaja la UNESCO desde hace décadas y que ahora comienza a tomar forma, **conciérne a todo 'espacio cultural', físico o temporal, y a toda 'forma de expresión cultural', artesanía, idioma, literatura oral, música, danza, juego, rito o indumentaria de valor excepcional.** También implica a todo lo que contribuye a proteger medicinas tradicionales, farmacopea, artes culinarias y habilidades especiales diversas relacionadas con la arquitectura y otras artes". Cfr. *Diario El Herald*, Por parte de UNESCO: Música, danza y lengua garífuna fueron declaradas Patrimonio de la Humanidad, Tegucigalpa, 19 de Mayo del 2001, Pág. 13. Las negritas son nuestras.

No obstante, pese a esta revalorización de la cultura garífuna en amplios sectores de la sociedad mestiza, también hay que reconocer que todavía perduran algunas reticencias con respecto al reconocimiento de los garífunas como componentes de la nación, por tanto, aunque hay una paulatina admiración y aceptación de los garífunas por parte del mundo mestizo, aún se perciben algunas contradicciones en lo relativo a su pertenencia a la nación.

Para el caso, ya vimos que el ex Presidente del Congreso Nacional puso en duda el derecho de los garífunas a tener derechos sobre los territorios que habitan por el hecho de ser originarios de África y San Vicente, sin embargo, desconoce que el Convenio 169 respalda el derecho de los garífunas a poseer territorios, ya que ellos han habitado la costa del Caribe hondureño por siglos¹²⁹⁷.

Por otro lado, ante el avance de las conquistas logradas por los garífunas en su lucha reivindicativa frente al Estado, han aflorado sutilmente algunas muestras de racismo en la ciertos sectores mestizos, en incluso, en algunos intelectuales y dirigentes políticos hondureños. En este sentido, aunque oficialmente el Estado promueva la idea de que en Honduras no hay racismo, autores como Mark Anderson o Carlos Palacios han presentado estudios que demuestran que todavía perduran actitudes racistas y xenófobas contra los garífunas en el país¹²⁹⁸.

B) La elección de una “Miss Honduras” garífuna y el racismo mestizo.

Además de la importancia que ha representado el “autorreconocimiento” como negros por parte de la gente garífuna hondureña, ya se vio que a través de la música y danza han logrado un reconocimiento importante como partes integrantes de las “representaciones” nacionales hondureñas ante el exterior. Sin duda, el acto de

¹²⁹⁷ En este sentido, Doreen Massey argumenta un análisis interesante sobre el concepto de “lugar”, ya que ella indica que “ [...] los lugares son aquellos espacios que pertenecen a la gente que siempre estuvo ahí. El lugar pertenece a la gente local, o a los que llegaron hace tiempo”, es decir, a pueblos que llegaron como producto de una emigración a ese lugar, y luego, por convivir en él, desarrollaron derechos históricos de pertenencia. Cfr. Massey, Doreen, “Imagining the World”, En: Allen, John y Massey, Doreen (Editores), *Geographical Worlds: The Shape of the World*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, Págs. 5-52.

¹²⁹⁸ Véase: Anderson, Mark, “¿Existe el racismo en Honduras? Estereotipos mestizos y discursos garífunas”, En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, N° 42, Diciembre del 2002, Págs. 135-164 y: Palacios, Carlos, *Nosotros y los Otros: Caso garífuna en Honduras*, Tegucigalpa, 2000, Mimeografiado.

“autorreconocimiento”, afianzado en las dos últimas décadas, aumentó notablemente la autoestima al interior del grupo, lo cual produjo también transformaciones en las percepciones de la sociedad mestiza mayoritaria con respecto a los garífunas.

En efecto, uno de esos virajes se pudo percibir cuando por ejemplo la joven garífuna **Erica Ramírez** se convirtió en la primera mujer negra de la historia en convertirse en “Miss Honduras” en el 2001, lo que le dio la posibilidad de participar en el certamen internacional “Miss Universo” representando al país¹²⁹⁹. Este episodio es sumamente interesante para apreciar los cambios que se están operando en la sociedad mestiza hondureña con relación a sus visiones sobre las etnias indígenas y negras del país, ya que hasta entonces, las representantes hondureñas en los certámenes internacionales de belleza respondían a la estética occidental que privilegiaba a mujeres rubias y de ojos claros, un patrón de belleza muy alejado de la composición poblacional hondureña.

Infortunadamente, a los pocos meses la señorita Ramírez acusó a los organizadores del certamen nacional de racismo y discriminación, ya que nunca le entregaron los premios acordados, y además, también hizo acusaciones de acoso sexual en contra de varios allegados al concurso¹³⁰⁰.

Justamente, a partir de estas actitudes xenófobas en contra de la señorita Erica Ramírez, la ODECO intensificó sus acciones en contra del racismo, apoyándola en asesoría legal y poniendo a disposición abogados para que la defendieran ante los tribunales de justicia, acciones sobre las cuales venía luchando la ODECO desde el año 2000, cuando organizó en la ciudad de La Ceiba una cumbre continental de organizaciones negras para combatir el racismo en la región¹³⁰¹. La Cumbre

¹²⁹⁹ Véase: “¿Quién dice la verdad? En la contienda Ramírez vrs. Zablah, el Señorita Honduras es el que pierde”, En: *Revista Hablemos Claro*, Tegucigalpa, Edición N° 420, 3 al 9 de septiembre del 2002, Págs. 18-22.

¹³⁰⁰ Véase entre otros: *Diario La Prensa*, *Erica Ramírez presenta denuncia formal ante Ministerio Público*, San Pedro Sula, martes 20 de agosto del 2002, Pág. 5; *Diario la Tribuna*, *Racismo y discriminación denuncian en el Miss Honduras*, Tegucigalpa, miércoles 21 de agosto del 2002, Pág. 12 y *Diario La Prensa*, *Fiscal General pedirá castigo para los que violentaron derechos de Miss Honduras*, San Pedro Sula, sábado 24 de agosto del 2002, Pág. 12.

¹³⁰¹ Véase: Central American Black Organization (CABO), *Declaración de la Cumbre Continental de los Pueblos Afroamericanos frente al Desarrollo Económico, Político y Social y contra el Racismo y la Discriminación*, La Ceiba, 27-30 de noviembre del 2000.

Continental contó con la participación de más de 500 delegados y delegadas de las Américas, entre representantes de comunidades, organizaciones, agencias financieras y de cooperación. Fue inaugurada oficialmente por el Presidente de la República, Carlos Flores. Los países presentes fueron Honduras, Belice, Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Estados Unidos, Colombia, Cuba, Perú, Canadá y Trinidad Tobago. Para el evento se contó con el apoyo financiero de la fundación Interamericana, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE), Dan Church, AID, IBIS-DINAMARCA y la Fundación Kelloggs y el gobierno de Holanda.

Siempre con referencia a la lucha contra el racismo, la ODECO convocó en agosto del año 2000 la “**Primera Conferencia Nacional de Solidaridad**”, evento que se llevó a cabo en Tegucigalpa el 15 de agosto en el marco de los preparativos para participar y generar insumos de cara a la “**III Conferencia Mundial Contra el Racismo**”. Esta Primera Conferencia Nacional de Solidaridad igualmente fue preparatoria para la “**Conferencia Regional Contra el Racismo**”, que se llevó a cabo en Santiago de Chile del 4 al 6 de diciembre de ese mismo año 2000 y que por supuesto contó con la participación de la ODECO.

De todas maneras, lo destacado de la labor de ODECO es también la defensa que hicieron ante las denuncias de racismo en contra de la señorita Ramírez, acto que demuestra que aún hoy en día, varios sectores mestizos continúan reproduciendo actitudes discriminativas en contra de los indígenas y negros, muchas de las cuales se acentuaron sobre todo a partir de las movilizaciones étnicas acaecidas en los años 90. Incluso, ese racismo no solamente se ha manifestado en la vida cotidiana, sino también como ya se dijo, entre algunos intelectuales y escritores que aún muestran posturas abiertamente racistas. Para el caso, en 1996, un reconocido columnista de un periódico de la capital, publicó un ofensivo artículo en el que recriminaba las movilizaciones étnicas:

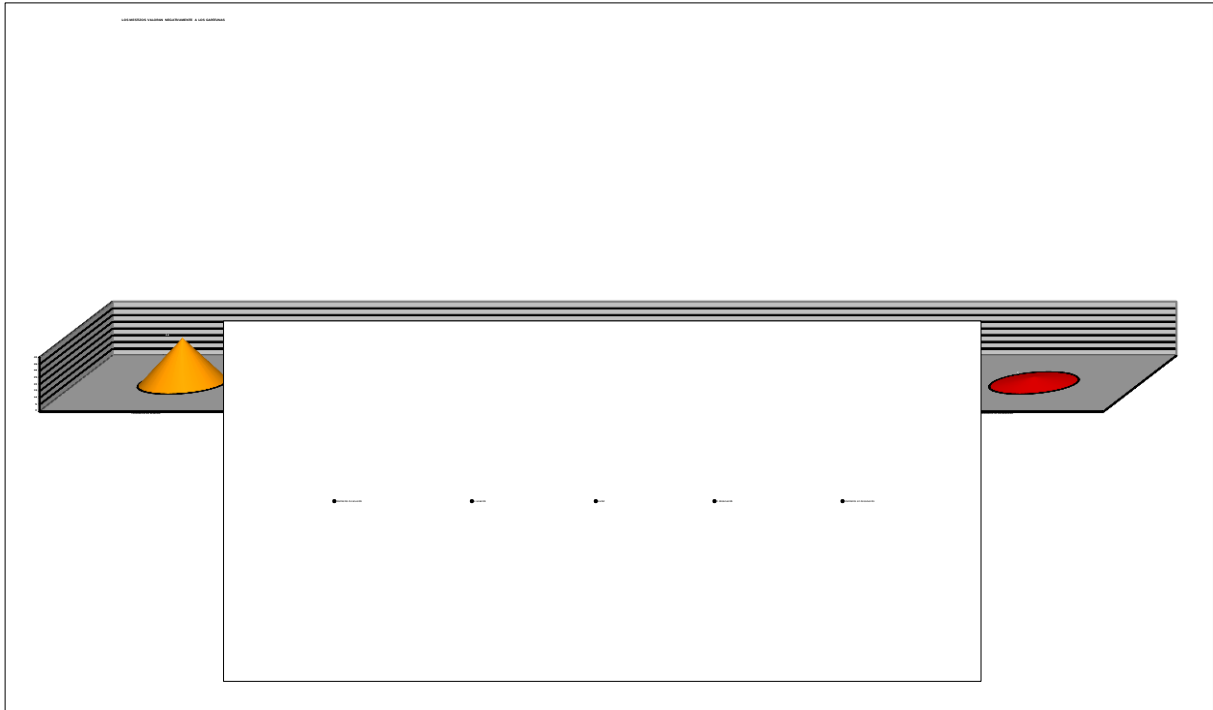
Eso de las etnias es algo peliagudo... Siempre ha habido igualdad... considerándose todos dentro del mismo costal y con igualdad de derechos.

Pero resulta que los negros andan clamando formar grupo aparte, porque desean conservar sus tradiciones y su cultura y su orgullo tribal, sin tomar en cuenta que de donde vinieron nada trajeron, aparte de unas danzas posiblemente inventadas y un nulo recuerdo de las raíces de donde salieron. Y además, hay gente que está empujando a nuestros indígenas de Occidente a consolidarse como raza porque son autóctonos y dueños ancestrales de las tierras, y éstos tampoco han aportado algo a la civilización hondureña, porque el recuerdo de las pasadas glorias y de la sabiduría maya se encuentra perdido en el tiempo y esculpido en piedras que rememoran un ayer que dejó de existir y que nada influencia en el presente... esas actitudes de liberación y de separación indígena se están volviendo altamente peligrosas... pues además de pueblo pobre nos constituiremos en pueblo racista... que nunca hemos sido¹³⁰².

La ironía del autor en el último renglón -tratando de negar un racismo que trasluce abiertamente- ratifica el sempiterno desprecio que muchos intelectuales y mestizos hondureños sienten hacia los indígenas y mestizos. De hecho, una gran parte de la población entrevistada opinan que los mestizos valoran negativamente a los garífunas, ya que el **34%** están totalmente de acuerdo con tal aseveración, y el **39%** solo de acuerdo; apenas el **13%** se mostraron en desacuerdo, mientras el **5%** dijeron estar totalmente en desacuerdo. Solo el **5%** prefirieron quedarse neutral, tal como vemos en la gráfica 34:

Gráfica 36

¹³⁰² Véase: Diario la Tribuna, La columna de Orlando Henríquez, 17 de marzo de 1996. La negrita es nuestra.



En suma, a pesar de lo anterior, los garífunas han manifestado una creciente reafirmación de su identidad étnica, y han incentivado la restitución y difusión de muchas de sus manifestaciones culturales, las que se han promocionado no solamente al interior de la etnia, sino también ante los mestizos y en el extranjero con el fin de revalorizar las tradiciones culturales garífunas. Así, los mestizos empezaron a reconocer a los garífunas ya no solo por la música o por los abundantes futbolistas de procedencia garífuna que triunfan permanentemente en el país, sino también por la ola de artistas que han aflorado en los últimos años, pero además, por la expansión de otras manifestaciones culturales garífunas, como el teatro, la literatura, la pintura, el arte culinario y otras más.

CONCLUSIONES

El proceso de construcción de la nación en Honduras, al igual que en el resto de naciones latinoamericanas, fue liderado e “imaginado” por los estamentos oficiales desde el siglo XIX y a todo lo largo del XX, y fundamentalmente, se basó en la imposición de una “nación homogénea”, en donde las élites buscaron afanosamente la integración de indígenas y muy marginalmente de los negros. En este sentido, la *intelligentsia* oficial jugó un papel relevante, ya que aportaron diferentes visiones que pretendían forjar la nación, por ejemplo a través de la publicación de obras en donde

se intentaba transmitir una idea de nación, así como de exponer los orígenes históricos, culturales y materiales a partir de los cuales se formó la nacionalidad; asimismo, crearon una serie de “representaciones” de la nación, como los símbolos nacionales, el panteón de los héroes, las fiestas cívicas, tradiciones y otra serie de elementos que se fueron conceptualizando como “instancias de representación de la nación”. No obstante, las luchas indígenas y negras de las últimas dos décadas en torno a la reivindicación de una serie de demandas, están provocando una ruptura del viejo modelo de la “nación homogénea” y en su lugar, están posibilitando la transición al reconocimiento de una “nación pluriétnica”. Este es un proceso de gran trascendencia no sólo para Honduras, sino para toda la región latinoamericana, ya que dicho fenómeno se está manifestando paralelamente en otros países del área.

Este proceso demuestra por consiguiente que la lucha étnica -en este caso, de las organizaciones y comunidades negras garífunas- está motivando la “reimaginación” de la nación por parte del Estado hondureño, por ende, podemos argumentar que el desarrollo de la conformación de la nación en Honduras es un proceso todavía inacabado, ya que apenas se está produciendo la transición de un modelo de “nación homogénea” excluyente e intolerante, al reconocimiento de una “nación pluriétnica”, que conviene en aceptar la riqueza multicultural y multiétnica de la sociedad hondureña.

Partiendo de esta reflexión general, que en gran medida se podría considerar como una conclusión global, hemos considerado oportuno también aportar algunas conclusiones más generales que permitan puntualizar aquellos aspectos más trascendentales abordados en la tesis, las cuales resumimos a continuación:

- 1) Desde su independencia de la corona española en 1821, Honduras buscó incesantemente construir un proyecto de nación que fuera consecuente con el ideal de la “nación cívica” derivado de la Ilustración y Revolución Francesa, así como de la independencia estadounidense. En esta tarea, la “*intelligentsia*” jugó un papel destacado, ya que en gran medida, fue desde los espacios intelectuales en donde se nutrió la idea de nación no tan sólo en Honduras, sino en el resto de Centroamérica y en otros países latinoamericanos. En efecto, desde la

independencia misma, las enormes masas indígenas y negras no tuvieron un protagonismo tan activo en dicho acontecimiento, y más bien con la emancipación, los criollos centroamericanos declararon la liberación de España ante el temor de que la totalidad de indígenas, negros y castas la proclamaran por su cuenta. Por ende, con la independencia no se trataba de llevar a las clases bajas a la vida política, sino que lo que perseguían los criollos era suplantarse un régimen político por otro. Los grandes contingentes de población indígena, negra y mezclada, en su mayoría analfabeta, difícilmente podían conducir un proyecto de “reimaginación de una nueva nación”, por tanto, fue la élite criolla -que había sido excluida de la detentación del poder en la colonia por los peninsulares- la que empezó a reclamar el derecho a encauzar el proyecto de conformación nacional. De esta forma, entre los siglos XIX y el XX, un grupo de intelectuales elaboraron toda una prosa nacionalista que perseguía explicar los cimientos desde donde se podría edificar la nación, por tanto, podemos afirmar que en un primer momento, la “idea de nación” en Honduras fue una labor de la “*intelligentsia*”, grupos de intelectuales orgánicos que en la mayoría de los casos eran representantes directos de los discursos oficiales. Mediante ellos, el Estado divulgó su representación de cómo “imaginaba a la nación” (son los casos de José Cecilio del Valle, Ramón Rosa y Antonio Ochoa Alcántara), o en otros casos, resultó como producto de una injerencia política imperialista extranjera, en la que los intelectuales esgrimían una prosa nacionalista en contra de la ocupación del país por tropas extranjeras (como es el caso de Froylán Turcios).

- 2) Por otra parte, el Estado hondureño, siempre “imaginó” a la nación como un proyecto político esencialmente “mestizo” o en otras palabras “criollo”, es decir, el arquetipo de nación se basó siempre en promover la visión de una “nación homogénea”, en la cual se intentó “incorporar” al indígena y marginalmente al negro al proyecto nacional, con lo cual, las etnias quedaron “invisibilizadas” en los imaginarios de la nación. Por eso, a pesar que ambos grupos gozaron ya desde la independencia de algún reconocimiento como ciudadanos, entre el siglo XIX y el XX, las legislaciones hondureñas en muchos casos limitaron los derechos de ciudadanía de indígenas y negros, sobre todo fundamentalmente los referentes a los requisitos para optar a cargos de elección popular y al voto. De

ese modo, la nación siempre fue concebida como “mestiza”, y las Constituciones no reconocieron la naturaleza pluriétnica del país. De este modo, el proyecto de “nación homogénea”, fue concebido como el proyecto de reformulación de la nación, mediante el cual se intentó construir la nación con base a la integración cultural de los indígenas, negros y castas a los valores y normas de la élite dominante, ya sea blanca o mestiza, pero en todos los casos, heredera de las tradiciones legadas de la sociedad colonial española o de las nuevas aportaciones que trajo consigo la “modernidad”, es decir, los postulados de “Orden y Progreso” provenientes del positivismo desde Europa y Estados Unidos. Por tanto, “homogeneizar” consistía en “aculturizar” a indígenas y negros, o sea, enseñarles la lengua castellana, la religión católica, las costumbres modernas, en definitiva, “civilizarlos”.

- 3) Por otro lado, el Estado hondureño, desde el siglo XIX, se interesó denodadamente en crear e inventar una serie de representaciones de la nación con el propósito que fueran internalizadas por la población para así poder granjearse legitimidad política y a la vez, afirmar el sentimiento de identidad nacional. Desde las esferas oficiales, se fueron proveyendo desde los albores de la independencia una serie de símbolos cuya idea era “representar a la nación”, entre los cuales los más importantes fueron el escudo, la bandera, el himno y el mapa; si bien, se consideraron asimismo otros elementos como forjadores del sentimiento nacional, como por ejemplo las historias nacionales, la estatuaría cívica, el culto a Lempira y otros símbolos nacionales menores como el árbol nacional, la flor nacional, el ave nacional y el mamífero nacional. Además, se estimularon e “inventaron” algunas “tradiciones” desde el Estado -como por ejemplo la “exaltación del mestizaje” y la “glorificación del esplendor de la civilización maya”- cuya intención consistía en difundir la creencia de la “hondureñidad” como resultado de la fusión de los indígenas (mayas) y los conquistadores españoles, ocultando con ello el aporte de los negros en el proceso de “imaginación de la nación”. Adicionalmente, es importante destacar el efecto de algunas manifestaciones populares en la gestación del sentimiento nacional en Honduras, principalmente el aportado por el arte popular, que hizo florecer por medio de la pintura primitivista de José Antonio Velásquez y sus

seguidores una corriente pictórica que logró captar el paisaje hondureño y sobre todo, se llegó a convertir en “representación física y estética” de la nación; además, también influyó en este proceso la religiosidad popular, que incubó un culto nacional a través de la devoción a la Virgen de Suyapa; por último, el fútbol igual se convirtió en un catalizador que logró despertar el sentimiento nacional en el país, ya que el Estado acudió a él en momentos de crisis políticas -como la guerra con El Salvador en 1969-, asimismo, los éxitos futbolísticos acumulados por las Selecciones Nacionales y los equipos profesionales hondureños en el ámbito internacional constituyeron un motivo de orgullo y a la postre fueron uno de los mecanismos de identificación nacional más eficaces en el país. En general, se puede agregar que todos los elementos anteriores contribuyeron de modo significativo para configurar las señas de la identidad hondureña.

- 4) La conformación del proyecto de “nación homogénea” en Honduras se esmeró en integrar a la nación a los indígenas, sobre todo desde la aplicación de las políticas Indigenistas desde finales de la década del 30, empero, pese a que los negros garífunas paulatinamente fueron abriéndose espacios en su incorporación a la nacionalidad, lo cierto es que su proceso de inserción a la nación fue más lento y tortuoso, en vista que por medio de la exaltación del “discurso del mestizaje”, oficializado por el Estado con el culto a Lempira y la celebración de la grandeza maya, se pretendió ocultar el aporte de los negros en la composición poblacional hondureña, ya que la idea del Estado era promover la noción de que los hondureños eran producto del mestizaje entre indígenas mayas y conquistadores españoles. De esta manera, casi por regla general se puede decir que los negros fueron “invisibilizados” e “inimaginados” en las representaciones de la nación, y más bien, ante la llegada de enormes contingentes de negros ingleses o creoles que fueron llegando para laborar en las compañías bananeras del Caribe hondureño, el Estado, los círculos intelectuales y hasta las organizaciones sindicales, desplegaron una campaña racista contra los negros durante las primeras décadas del siglo XX, racismo que no solo se expresó contra los negros ingleses, sino que incluso muchas veces contra los garífunas. De este modo, el modelo de “nación homogénea” logró imponer la ideología de que los hondureños eran “mestizos” de españoles e

indígenas mayas, ocultando con ello el aporte de los negros esclavos en el mestizaje colonial, y a la vez, se consiguió por mucho tiempo silenciar y relegar a los negros ingleses y garífunas como entidades marginales dentro de la nación.

- 5) La “invisibilización” de los negros dentro de la nación también se debió en gran parte a que la historiografía oficial encubrió el aporte de los negros en los acontecimientos históricos del país; en efecto, los historiadores decimonónicos procuraron magnificar las gestas históricas de los héroes criollos o mestizos, demeritando por consiguiente la participación de los indígenas y negros en los libros de texto de historia nacional. Así, tanto los historiadores como los ensayistas hondureños, atribuyeron una serie de estereotipos negativos sobre los garífunas, como por ejemplo, que eran “haraganes”, “borrachos”, “parranderos”, “lujuriosos”, “salvajes”, “incultos”, “supersticiosos” “hechiceros” y otros epítetos insultantes, contrario a las visiones que presentaron muchos cronistas, estudiosos y viajeros extranjeros, que más bien caracterizaron a los garífunas como “atléticos”, “inteligentes”, “hermosos”, “laboriosos” y “alegres” entre otros. Sin embargo, dentro del proceso reivindicativo asumido en los años recientes por las organizaciones negras de Honduras, ha emergido una “*intelligentsia*” garífuna que está reafirmando una “contranarrativa” que aspira a debatir los discursos de la historiografía oficial, así como los estudios académicos generados sobre la etnia garífuna por parte de los intelectuales estadounidenses y europeos. En este sentido, los intelectuales garífunas están desarrollando una producción literaria que critica la invisibilización de los negros dentro de la nación, y claramente afirman y exigen la implantación de una “nación pluriétnica” en el país. Igualmente, sus obras se centran en la elaboración de “contranarrativas” que buscan develar el origen y proceso histórico de su etnia para debatir las producciones intelectuales producidas por los académicos extranjeros, así como denunciar la situación de marginamiento y pobreza a que los ha sometido el Estado-nación hondureño. En varios textos, se pronuncia reiteradamente la persistente actitud libertaria de los garífunas desde su estancia en San Vicente con el esfuerzo de elevar la conciencia política en la población; asimismo, se incita a la permanente movilización social en la defensa de los derechos étnicos, especialmente los referidos a la dotación de una educación bilingüe intercultural,

al reconocimiento de una asistencia sanitaria con un enfoque intercultural, la lucha por los territorios, la participación política y la toma de decisiones en los problemas nacionales que afecten directamente a la sociedad garífuna. Se puede añadir que la reproducción de estas “contranarrativas” garífunas, tiene una profunda incidencia en el desmantelamiento de los ideales de la vieja visión de la “nación homogénea”, pues sus trasfondos teóricos e ideológicos están claramente situados en las líneas de actuación de la “nación pluriétnica”, por tanto, están representando un desafío al Estado-nación hondureño.

- 6) Por otro lado, contrario al “ocultamiento” e “invisibilidad” que han padecido los garífunas en la “historia oficial” nacional en Honduras, el estudio encontró que más bien han sido actores y protagonistas de momentos clave a lo largo de la historia del país, como la Independencia, la República Federal de Centroamérica, la “Guerra Nacional” contra William Walker, la Reforma Liberal, la larga dictadura de Tiburcio Carías Andino, así como en la “Huelga Nacional” de 1954 y las subsiguientes luchas sociales de los años 60 y 70 y en la guerra contra El Salvador de 1969. De igual forma, la concepción dinámica de la propia “nacionalidad” que caracteriza a los garífunas, les permitió adaptarse a la realidad social centroamericana desde su llegada a Honduras en 1797. De hecho, constituyen la etnia con mayor crecimiento demográfico en Centroamérica en los últimos dos siglos, pues como se recordará, los ingleses desembarcaron el 12 de abril de 1797 un número aproximado de 2,500 garífunas; hoy en día, existen más o menos unos 300,000 esparcidos en Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua, además de los miles que viven en Estados Unidos.
- 7) Con referencia a la idea de nación de los garífunas, hay que señalar que está condicionada por la naturaleza misma de la etnia, pues su identidad étnica les ha permeado sus visiones e imágenes sobre los Estados centroamericanos en donde están asentados. En efecto, este pueblo, que habita cuatro países, tiene por un lado **específicas identidades locales** [nacionales] y otra, también evidente, **étnico-supraestatal**. Desde hace una década, además, ha desarrollado una tercera identidad, en apariencia no reñida con las anteriores: la de una mítica **africanidad** que hermana a todos los negros de América y de África. En términos generales, actualmente los garífunas han logrado afirmar

estos tres tipos de identidad étnica. Por un lado, es ostensible que en Honduras y en Guatemala, han desarrollado una “identidad local” que se siente parte de las “nacionalidades” hondureñas y guatemaltecas, las que han recibido la influencia y el contacto cultural “hispanico” de los mestizos e indígenas de cada uno de esos países (como la lengua castellana, la religión católica y muchas costumbres y tradiciones), en cambio, en Belice, la influencia es más bien de la cultura inglesa (el idioma inglés, la religión protestante, especialmente de la iglesia anglicana y otras costumbres). Por otra parte, también es evidente que comparten una “identidad supra-estatal”, a pesar que con el surgimiento de los Estados-nación centroamericanos después de la independencia de 1821 se crearon regiones administrativas que mutilaron los espacios naturales de los garífunas o que no coincidían con los territorios reconocidos por ellos como su hábitat tradicional, aún así, lograron mantener algunos vínculos culturales entre las comunidades que quedaban establecidas en los demás Estados, especialmente el idioma garífuna. Finalmente, como producto del auge de las organizaciones sociales garífunas y de la emigración a Estados Unidos y la consecuente influencia de la cultura “afronorteamericana”, ha brotado una “identidad negra” que reivindica la africanidad y la herencia negra, esto a pesar del origen racial indígena y negro, es decir mezclado de los garífunas.

- 8) De este modo, la idea de nación en los garífunas hondureños está mediada entonces por sus respectivas experiencias históricas y por su identidad étnica. En general, desde el siglo XIX, paulatinamente se fueron incorporando a la nacionalidad hondureña, proceso que se vio impulsado por su conversión al catolicismo; por la expansión del aparato estatal a las áreas de influencia de los garífunas; por la participación de los garífunas en la política vernácula del país; por la inserción de los garífunas en esferas sociales nacionales como el deporte y el ejército y por la adopción de varias manifestaciones de la cultura mestiza dominante como el idioma español y otras costumbres y tradiciones, sin embargo, es notorio que su inclusión a la nacionalidad hondureña fue más lenta y gradual en comparación a los indígenas. Hoy en día, la gran mayoría, conviene en señalar que los garífunas sí forman parte de la nación.

- 9) Al mismo tiempo, es necesario indicar que si bien la mayoría de los garífunas están de acuerdo en que forman parte de la nacionalidad hondureña, también hay que apuntar que una gran proporción (casi la mitad) estarían de acuerdo en ser una nación independiente en el futuro. Los datos arrojados por la encuesta demuestran fehacientemente que aunque la mayoría manifiesten ser parte de la nación, el abandono, el despojo, la discriminación e invisibilidad que han experimentado dentro del Estado-nación hondureño, les ha inducido a unos cuantos a pensar en la posibilidad de poder constituir en un futuro no muy lejano una nación o una sociedad autónoma. Hasta hoy en día, como se expone en el trabajo, ninguna de las organizaciones sociales, ni ninguna comunidad garífuna, ha mostrado posturas políticas tendentes a reafirmar un sentimiento independentista o separatista del Estado de Honduras, pero los datos reflejados en la consulta establecen que en una parte considerable de la población ya existe conciencia de que se tiene que reconocer el aporte cultural de la etnia a las representaciones de la nación hondureña, y si no, en caso contrario, la mejor opción sería constituirse en una entidad autónoma o independiente.
- 10) Con relación a las preferencias sobre los héroes y personajes de la historia nacional, los garífunas mostraron una preferencia indiscutible por la figura histórica del héroe indígena Lempira, que combatió a los españoles en el siglo XVI, quedando relegados los “héroes criollos” de la independencia y los primeros años de la conformación nacional promovidos por la historiografía oficial desde el siglo XIX, como Francisco Morazán, José Trinidad Cabañas, José Cecilio del Valle o Dionisio de Herrera. Esto sin ninguna duda está relacionado con la estrecha alianza que en los años recientes han entablado los movimientos sociales negros con las organizaciones indígenas del país, los que en conjunto han formado un solo bloque de movilización social frente al Estado hondureño, consolidado en la Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), que aglutina a las federaciones indígenas y negras de la nación. Por este motivo, seguramente los negros garífunas se sienten más identificados con el héroe indígena que con los héroes criollos, debido a que éstos últimos, como se describió en el estudio, fueron producto de una elaboración identitaria oficial de la clase política liberal que representaba a los blancos y mestizos que

detentaron el poder desde la Independencia, los cuales fueron proyectados al resto de la nación -es decir, a los indígenas y negros- mediante una serie de medios como la educación, el ejército y otras representaciones más; de esa manera, por algún tiempo, indígenas y negros sintieron que esos “héroes” y “prohombres”, forjadores de la patria, no los “representaban” a ellos, sino que encarnaban a las clases dominantes criollas y mestizas.

11) Frente a esta situación, los garífunas más bien han reivindicado a sus propios héroes y personajes históricos, por los cuales mostraron mayores preferencias en comparación a los “héroes criollos”. Efectivamente, el personaje preferido de la historia garífuna fue Joseph Satuyé, que fue el líder que dirigió la resistencia contra los ingleses en la isla de San Vicente, y luego, eligieron a otros personajes que han destacado en el campo profesional en la sociedad nacional, como el Dr. Alfonso Lacayo, que fue el primer negro graduado como médico en la Universidad Nacional y el Dr. Rubén Francisco García, que fue el primer Ministro negro en la historia hondureña. Posiblemente, esta notable desidentificación de los garífunas con muchos personajes históricos criollos o mestizos evidencia que en los últimos años, han inclinado sus preferencias a sus “propios héroes” como Satuyé, Walumugu y Barauda -que sirven como espejo en el que se refleja la propia cultura garífuna- así como a los personajes indígenas al estilo de Lempira. Esta evolución en la revalorización de sus héroes, epopeyas y gestas históricas, ha sido fraguada fundamentalmente por la labor de difusión de sus intelectuales, de las organizaciones sociales negras, así como por las nuevas posturas curriculares estipuladas en los programas de educación bilingüe y por la presencia de muchas ONGs internacionales que trabajan en el área, que difunden e intercambian información, materiales e investigaciones con perspectivas y enfoques interculturales. Esto ha incidido en parte para que se geste un reforzamiento y transformación de la identidad garífuna.

12) Lo que está claro con estas preferencias sobre los personajes históricos garífunas, es que las “contranarrativas” producidas por la “*intelligentsia*” garífuna, han tenido un enorme impacto en las comunidades, ya que además de que han sido divulgadas por las organizaciones sociales como ODECO y OFRANEH, también han sido difundidas en los programas de educación bilingüe

implementados en la región desde hace diez años. Esto ha permitido que en la reconstrucción de la identidad étnica negra garífuna, la “reinención de la historia” haya jugado un papel de primer orden. Por ejemplo, en estas reinterpretaciones históricas, Satuyé es empleado como una fuente de inspiración que nutre y sirve de guía para la movilización étnica, ya que es visto como el héroe fundacional, que legó el ejemplo de luchar por la libertad, por la defensa de la tierra y por “el alma de su raza”. En este caso, la “relectura” que se hace de esta figura histórica de Satuyé es otro ejemplo de lo que Hobsbawm y Ranger denominaron como “invención de tradiciones”. Otro aspecto fundamental de ese resurgimiento de las etnohistorias garífunas, es que están aportando sus propios héroes, sus propias historias y sus particulares cosmovisiones sobre la vida, el mundo y las relaciones con los demás grupos sociales hondureños, tanto con los indígenas como con los mestizos y blancos. Esto, indudablemente, otorga un motivo de orgullo a la etnia, pues contribuye a crear la visión de que han tenido personajes que son causa de satisfacción no solo para ellos, sino al país entero, por tanto, estas narrativas producidas por los intelectuales garífunas están sirviendo para transformar la identidad étnica del grupo, ya que están fomentando una revalorización de la historia y la cultura de la etnia.

- 13) Por otra parte, con relación al tema de la lucha social por la implantación de un modelo de “nación pluriétnica” y por consiguiente, la supresión del viejo ideal de “nación homogénea”, los garífunas han activado fundamentalmente a partir de las demandas y reivindicaciones que han promovido las organizaciones sociales negras que han fundado desde los años 70, empero, hay que hacer notar que ya desde finales del siglo XIX, algunas comunidades garífunas empezaron a movilizarse ante el Estado con la intención de que se les dotara de territorios. Varios de estos poblados conformaron organizaciones de base, conocidas como “Patronatos”, los cuales sirvieron como antecedentes para la formación de las primeras organizaciones sociales garífunas aparecidas a mitad del siglo XX. En general, las organizaciones garífunas, como ODECO y OFRANEH -las dos más fuertes e importantes del país- han demandado una serie de reclamaciones al Estado con el objetivo de atender las necesidades urgentes de la etnia, pero en la documentación consultada y en el trabajo de campo, se logró detectar que las

principales exigencias giran en torno a cuatro demandas específicas, que sin duda influyen en todos los ámbitos de la vida cotidiana de las comunidades, a saber: *a)* la implantación de una Educación Bilingüe Intercultural (EBI); *b)* el reconocimiento de un sistema de salud intercultural; *c)* la dotación, ampliación y saneamiento de los territorios y *d)* el reconocimiento de los derechos políticos y la igualdad de oportunidades, así como el reconocimiento de que los garífunas forman parte de las “representaciones” de la nación.

- 14) Con respecto al primer punto, referente a la **educación**, los garífunas reconocieron que era uno de los principales campos de lucha étnica, ya que fue precisamente a través de la educación oficial “españolizante” que las etnias perdieron muchos elementos de su cultura. Por esta razón, las organizaciones negras demandaron desde los años 80 la implementación de la EBI. Así, el 3 de agosto de 1994, se dio el primer paso en la transición de la “nación homogénea” al reconocimiento de la “nación pluriétnica” en Honduras, cuando el gobierno de Carlos Roberto Reina aprobó el Acuerdo Presidencial N° 0719-EP, que estableció las políticas de EBI para las etnias, y además, creó el “Programa de Educación para las Etnias Autóctonas y Afroantillanas de Honduras” (PRONEEAAH). La importancia del Acuerdo N° 0719-EP, no solamente radica en la instauración de la EBI, sino que también, por primera vez y de manera oficial, el Estado reconoció “el carácter pluricultural y plurilingüístico de la sociedad” hondureña. Desde entonces, los niños y niñas garífunas empezaron a formarse con un modelo educativo intercultural, que sirvió para la normalización de la lengua, ya que se publicó una “*Gramática Garífuna*” y se redactaron una gran cantidad de textos y materiales en lengua garífuna. También, esta política ha servido para el exitoso repunte y auge de la lengua garífuna, la cual, -a diferencia de las lenguas indígenas- es hablada por más del 90% de la población.
- 15) Por su parte, respecto a la implantación de un **sistema de salud intercultural**, los garífunas exigieron el reconocimiento de sus propias prácticas médicas tradicionales en igualdad de condiciones con la llamada “medicina oficial occidental”, ya que ellos conservan su propia medicina tradicional que ha sido legada a través de las generaciones. Este aspecto para ellos es muy importante, ya que la medicina tradicional está íntimamente ligada con la religiosidad

tradicional, la cual mezcla tradiciones de las religiones africanas e indígenas con el culto Católico. Así, han logrado recrear una serie de enfermedades -como el *gubida*- y tratamientos curativos que son sanados con sus rituales cardinales: el *chugú* y el *dügü*. En virtud de lo anterior, lograron a través de sus luchas que el Estado reconociera la necesidad de impartir una asistencia sanitaria con un enfoque intercultural, cuando en 1994, el Ministerio de Salud Pública creó la “Unidad de Atención en Salud a las Etnias”, que desde entonces empezó a atender las demandas de indígenas y negros en materia de salud, pero además, empezó a formar agentes de salud garífunas -como enfermeras auxiliares, parteras, sobadoras y otros más- con una currícula intercultural.

- 16) En tercer lugar, la lucha por los **territorios** ha sido crucial en el proceso de reivindicaciones de las organizaciones garífunas, ya que el territorio es concebido no como un medio de producción más, sino que está impregnado de símbolos, mitos, historias, sentimientos, leyendas, en definitiva, la concepción territorial está cargada de elementos que implican una construcción social y cultural del entorno. Por esa razón, desde inicios del siglo XX, la comunidad de Cristales, logró el reconocimiento de sus territorios, pero muchos de ellos, en las décadas subsiguientes, fueron invadidos por terratenientes mestizos y por empresas transnacionales, por lo cual muchas familias quedaron en la pobreza. De esa forma, las organizaciones emprendieron una serie de estrategias de lucha, especialmente las famosas “Peregrinaciones” o marchas a la capital Tegucigalpa para reclamar la dotación de tierras. El resultado más importante se logró a partir de la fundación de la “Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras” (CNONH), que aglutinó a la mayoría de las organizaciones y federaciones negras y a la vez, organizó el 11 de octubre de 1996 la “Primera Gran Marcha Pacífica del Pueblo Negro de Honduras”, que exigió al gobierno central la dotación, ampliación y saneamiento de los territorios garífunas. La demanda fue atendida por el Estado a través del Instituto Nacional Agrario (INA), que entre 1996 y el 2001 concedió 42 títulos de tierras para beneficiar a 39 comunidades garífunas del Caribe hondureño.
- 17) Finalmente, en lo concerniente a la lucha por el reconocimiento de los **derechos políticos y de igualdad de oportunidades**, los logros más destacados han sido

el haber sido por fin reconocidos como “parte de los imaginarios de la nación”, sobre todo cuando el gobierno de Carlos Reina emitió el decreto 70-96 en 1996, mediante el cual el Estado reconoció a los garífunas como componente cultural de la nación, y además, declaró el día 12 de abril como “Día de la Etnia Negra de Honduras”. Además, por primera vez, en las últimas elecciones generales celebradas en el país en el 2001, todos los candidatos presidenciales firmaron un “Compromiso de Campaña” para atender las reclamaciones de los pueblos afrodescendientes de Honduras. Esto ha permitido que muchos profesionales garífunas hayan sido nombrados como altos funcionarios en los últimos gobiernos nacionales y aún más, de cara a las elecciones del 2005, ya se ha postulado un pre-candidato garífuna -Roy Guevara Arzú- por parte del Partido Unificación Democrática (PUD) de izquierda. Todo lo anterior evidencia el reconocimiento de la comunidad garífuna y negra inglesa como partes integrantes de una “nación pluriétnica”, que enriquecen la diversidad cultural del país, por tanto, marcan un giro radical en la “reimaginación de la nación” que se está impulsando desde 1994. A la vez, estas políticas plantean por vez primera, y de manera explícita, el reconocimiento de los garífunas y negros ingleses, es decir, los “afrohondureños” en el lenguaje de las organizaciones negras, como ciudadanos que forman parte de la nación y por ende, con derechos a ser oídos, atendidos e incluidos en cargos del Estado. Según algunas organizaciones como ODECO, toda esta “visibilidad” por fin reconocida por el Estado y los partidos políticos, es el resultado de la activa lucha social, así como por la creciente importancia del voto de los “afrohondureños” en las elecciones.

- 18) Todas las anteriores conquistas de los garífunas frente al Estado-nación hondureño han provocado una serie de transformaciones étnicas en el grupo, que se pueden percibir fundamentalmente a través del reforzamiento de la identidad étnica, particularmente en el apogeo de las manifestaciones culturales del grupo. También, ha contribuido el hecho que la Iglesia Católica y las distintas denominaciones evangélicas que ofrecen servicios religiosos a los garífunas, han reformado su mensaje misional, respetando el marco cultural de la sociedad garífuna. Por ejemplo, la Iglesia Católica organizó la “Comisión Nacional de Pastoral Garífuna de Honduras” (CNPGH), y los evangélicos publicaron la Biblia

en idioma garífuna. Esto está permitiendo que se formen sacerdotes, pastores y ministros garífunas, pero a la vez, se están promoviendo las celebraciones religiosas desde la cosmovisión garífuna, como por ejemplo las misas y los cultos. De este modo, la lucha garífuna por una religiosidad fundada en el respeto a las tradiciones culturales de la propia etnia, ha generado la aparición y difusión de una “teología popular, la cual está considerando el marco cultural de los garífunas en la labor apostólica desarrollada en la última década, lo que ha originado un renacimiento de la religiosidad garífuna tradicional y el auge de las misas, cultos y oficios religiosos ahora “garífunizados”.

- 19) Otro signo que demuestra el reforzamiento étnico de los garífunas está relacionado con la creación de símbolos identitarios como la bandera y el escudo garífuna, que otorgan un fuerte sentido de pertenencia a la “nación garífuna” y refuerzan los lazos de origen y destino común en la gente; asimismo, ha sido crucial el “autorreconocimiento” como negros que han hecho frente a los blancos, mestizos e indígenas, lo cual les confiere un motivo de orgullo al exaltar su procedencia africana. También, se puede percibir mediante el apogeo y expansión de las manifestaciones culturales al resto de la sociedad nacional como la música, danza, teatro, comidas, bebidas y fiestas garífunas, las que son conocidas y apreciadas por una amplia mayoría de los hondureños.
- 20) En conclusión, las conquistas obtenidas por los garífunas en educación, salud, territorios y participación política, están logrando el reconocimiento oficial de que los negros forman parte de la nación, lo que ha contribuido a la revalorización de la cultura garífuna en el resto de la sociedad hondureña. Esto naturalmente está transformando la identidad étnica del grupo, pues ahora comienzan a contar con una Educación Bilingüe Intercultural, un sistema de salud intercultural y la posesión de sus territorios ancestrales. En efecto, estas victorias permiten la reafirmación de la cultura garífuna, lo cual posibilita la preservación y reproducción de sus manifestaciones culturales. Por otra parte, estas luchas nos demuestran que el Estado-nación hondureño, ante el empuje y avance de las luchas étnicas en el país, tuvo que reconocer y otorgar todos estos derechos a las etnias indígenas y negras, por tanto, a partir de 1994, el Estado comenzó a abandonar el viejo modelo de “nación homogénea” y en su lugar, ha

“reimaginado” y asumido la instauración de un proyecto de “nación pluriétnica”. En fin, esta transición de la nación homogénea a la pluriétnica, nos muestra que el proceso de construcción e imaginación de la nación en Honduras aún está en curso, sin embargo, la participación de actores que antes estuvieron “inimaginados” como los indígenas, negros y mujeres, puede encauzar a la formación de una nación más plural, abierta y democrática, siempre y cuando las políticas sigan su curso normal e ininterrumpido.

ANEXOS

ANEXO 1

ACUERDO PRESIDENCIAL 0719-EP-94

Tegucigalpa, M.D.C., 3 de agosto de 1994.

EL PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DE LA REPÚBLICA

Considerando: Que Honduras es un país pluricultural y multiétnico que requiere institucionalizar la Educación Bilingüe Intercultural para responder a la riqueza y diversidad cultural.

Considerando: Que las lenguas autóctonas constituyen medios de comunicación en la vida cotidiana de la mayoría de los pueblos étnicos.

Considerando: Que es un mandato constitucional del Estado hondureño definir y establecer, como parte de la riqueza de la nación, las culturas nativas y las expresiones culturales nacionales y populares, así como garantizar la educación de todos sus ciudadanos.

Considerando: Que el Sistema Educativo Nacional ha adolecido de una política definida para la Educación Bilingüe Intercultural, con currícula diferenciada para la conservación, fomento y desarrollo de los diversos componentes y expresiones de la cultura nacional.

Considerando: Que las políticas y estrategias establecidas en el Plan de Desarrollo Educativo se orientan a elevar la eficiencia y calidad de la educación para los pueblos autóctonos, instituyendo el Programa de Educación Bilingüe Intercultural.

Por tanto: El Presidente de la República, en uso de las facultades de que está investido

ACUERDA

Primero: Establecer las siguientes Políticas de Educación Bilingüe Intercultural orientadas a las etnias autóctonas de Honduras, en el marco del mejoramiento de la calidad de la educación y de la promoción del desarrollo pluralista de la cultura nacional.

- a) El Estado hondureño reconoce el carácter pluricultural y plurilingüístico de la sociedad hondureña y asume dicha diversidad como recurso para el desarrollo interno, en particular para el desarrollo integral de las comunidades étnicas nacionales.

- b) La diversidad histórica, sociocultural y lingüística de la nación hondureña es uno de los principios fundamentales para la educación y la cultura nacional, sus objetivos, políticas, estrategias, programas, proyectos, acciones y servicios se adecuarán de manera específica, para la educación destinada a las etnias autóctonas.
- c) La Educación Bilingüe Intercultural propiciará el rescate, potenciación y desarrollo de las lenguas y culturas indígenas, al mismo tiempo, permitirá a los estudiantes indígenas, el adecuado manejo de la lengua oficial, así como el de los elementos estratégicos de la cultura nacional y universal, en tanto éstos contribuyen al desarrollo integral de dichas etnias y de toda la sociedad.
- d) La Educación Bilingüe Intercultural promoverá un bilingüismo de mantenimiento para rescatar, conservar y desarrollar las lenguas vernáculas.
- e) La Educación Bilingüe Intercultural, al dirigirse a cada una de las etnias particulares, tomará como punto de partida su respectiva lengua vernácula y su cultura específica; reconocerá y valorará la pluralidad cultural y lingüística de las etnias y de la sociedad hondureña en general.
- f) El reconocimiento de la pluralidad cultural se constituirá como uno de los ejes en torno al cual se propiciará la transformación y reforma educativa nacional. Este punto de partida garantizará la construcción y la reafirmación de la unidad e identidad nacional.
- g) Se recuperarán y rescatarán las lenguas y manifestaciones culturales que actualmente afrontan riesgo de extinción.
- h) Para las etnias que poseen una lengua a punto de extinguirse o que han perdido definitivamente su lengua vernácula y ahora son monolingües en español, la educación partirá de la cultura ancestral, sin desmedro de facilitar el acceso y manejo de la cultura nacional y universal.
- i) Para las etnias indígenas, afro-antillanas y criollo-hablantes, que conservan como lengua principal una lengua vernácula distinta del español, así como sus propias especificaciones culturales, la educación será bilingüe e intercultural.
- j) Para la modalidad de la Educación Bilingüe Intercultural y en vista de la prioridad estatal a favor de una población cuya lengua dominante es la lengua vernácula, la política de educación será de bilingüismo en lenguas vernáculas maternas,

como medio principal de comunicación pedagógica y de rescate y desarrollo de estas mismas lenguas.

Esta modalidad de Educación Bilingüe Intercultural de mantenimiento se establecerá para garantizar el uso fluido de la lengua vernácula y la oficial, en las formas oral y escrita, excluyéndose por tanto, el uso de la lengua vernácula en forma auxiliar y como mero puente para la castellanización.

SEGUNDO: Institucionalizar la Educación Bilingüe Intercultural mediante la creación del Programa Nacional de Educación para las Etnias Autóctonas de Honduras, PRONEEAH, en sus modalidades Bilingüe e Intercultural, que dependerá de la Secretaría de Educación Pública.

- a) El PRONEEAH, se integrará con los recursos humanos, técnicos, físicos y financieros de la SEP y los que pueda generar el propio Programa.
- b) El PRONEEAH, coordinará sus actividades con instituciones afines nacionales y extranjeras para optimizar recursos técnicos y financieros para garantizar el logro de sus fines.
- c) El PRONEEAH, tendrá a cargo la planificación, organización, desarrollo, supervisión y evaluación de los recursos educativos que faciliten y tecnifiquen la educación de las poblaciones indígenas y afroantillanas del país.
- d) La Secretaría de Educación Pública realizará las acciones pertinentes a fin de consolidar presupuestariamente al PRONEEAH.
- e) La Secretaría de Educación Pública, reglamentará el funcionamiento del PRONEEAH, emitiendo el correspondiente Reglamento Interno.

COMUNÍQUESE:

CARLOS ROBERTO REINA,

Presidente Constitucional de la República

ZENOBIA RODAS DE LEÓN GÓMEZ

Secretaria de Estado en el Despacho de Educación Pública¹³⁰³.

¹³⁰³ Véase: Secretaría de Educación Pública (SEP), *Acuerdo N° 0719-EP-94*, En: Sub-componente Educación Bilingüe Intercultural, Tegucigalpa, SEP-ADEPRIR, 1994, Págs. 7-8.

ANEXO 2
DECRETO 70-96

EL CONGRESO NACIONAL:

CONSIDERANDO: Que el día 12 de abril de 1797, Honduras acogió en su seno a un contingente de 5080 Garífunas procedentes de la Isla de San Vicente, archipiélago de las Antillas,

CONSIDERANDO: Que el próximo año de 1997, la Comunidad Garífuna estará cumpliendo doscientos (200) años de presencia en Honduras.

CONSIDERANDO: que tales acontecimientos históricos le imprimieron un nuevo componente cultural a los pueblos de la Costa Norte de Honduras; motivo que justifica para perpetuar su memoria a fin de que la población Garífuna se sienta integrada plenamente al seno del país que acogieron como patria para su descendencia.

POR TANTO, DECRETA:

ARTÍCULO 1.- Declarase el día 12 de abril de cada año, a partir de 1997, “**DÍA DE LA ETNIA NEGRA DE HONDURAS**”, en memoria a la fecha de su arribo a Honduras de la comunidad Garífuna.

ARTÍCULO 2.- Declarase el año de 1997, “**AÑO DEL BICENTENARIO GARÍFUNA**”, en conmemoración a los 200 años de la presencia Garífuna en territorio nacional.

ARTÍCULO 3.- El presente Decreto entrará en vigencia a partir de su publicación en el diario Oficial “La Gaceta”¹³⁰⁴.

¹³⁰⁴ Véase: Diario Oficial La Gaceta, Decreto 70-96, Tegucigalpa, Año CXX, N° 28,026, 5 de agosto de 1996.

ANEXO 3

ACUERDO ENTRE LOS REPRESENTANTES DE LA COORDINADORA NACIONAL DE ORGANIZACIONES NEGRAS DE HONDURAS Y LA COMISIÓN PRESIDENCIAL, CON OCASIÓN DE “LA PRIMERA GRAN MARCHA PACÍFICA DEL DÍA ONCE DE OCTUBRE DE 1996”.

En reunión de trabajo celebrada este día en la Casa de Gobierno, participando los suscritos, por consenso, se adoptaron las siguientes resoluciones:

Primero: La Comisión Presidencial da por recibido el documento presentado por la Coordinadora al Señor Presidente de la República, denominado “Planteamiento al Gobierno de la República con motivo de la Primera Gran Marcha del Pueblo Negro de Honduras”.

Segundo: El Instituto Nacional Agrario (INA), está en la disposición y tiene la capacidad para ejecutar el proyecto de saneamiento, titulación y dotación de tierras a las comunidades garífunas de los departamentos de Cortés, Atlántida, Colón y Gracias a Dios en un plazo mínimo de seis meses y máximo de diez meses; en el departamento de Islas de la Bahía se realizarán los estudios pertinentes. Este proyecto se iniciará el 16 de octubre del presente año.

Para cumplir con tal propósito, el INA requiere un financiamiento adicional a su presupuesto por el orden de 1.7 millones de Lempiras. A ese efecto, la Comisión Presidencial se compromete a realizar las gestiones pertinentes a la brevedad del caso.

Tercero: Una vez obtenido el financiamiento referido en forma inmediata el INA iniciará la ejecución del proyecto de saneamiento, titulación y dotación de tierras a las comunidades garífunas, de conformidad con los procedimientos establecidos en la legislación agraria vigente y al Convenio 169.

Cuarto: La Comisión Presidencial instará a la Procuraduría General de la República y a la Fiscalía Especial para la protección de las Etnias y el Patrimonio Cultural y Arqueológico, para que se investigue y se deduzcan las responsabilidades a todas aquellas personas naturales y jurídicas quienes mediante procedimientos irregulares hayan adquirido tierras de las comunidades garífunas y negras en general.

Quinto: El INA se compromete a brindar a la coordinadora la asesoría técnica en materia agraria, a través de sus distintas dependencias.

Sexto: La Coordinadora se compromete a colaborar con el INA para el logro del éxito del proyecto, específicamente a utilizar los procedimientos y canales legales para la solución de los conflictos, a través de sus apoderados.

Séptimo: En relación al otorgamiento de catorce personerías jurídicas a igual número de Patronatos de comunidades garífunas, en cuyos expedientes tienen dictamen legal favorables, la Secretaría de Gobernación y Justicia, resolverá las mismas la semana siguiente a la notificación del apoderado legal.

Octavo: La Secretaría de Gobernación y Justicia se compromete a organizar en el transcurso del presente año, las corporaciones de los cuatro nuevos municipios creados por el Congreso Nacional en el departamento de Gracias a Dios y que se denominan: Juan Francisco Búlness, Ahuas, Wampusirpi y Villeda Morales.

Noveno: Las demás peticiones contenidas en el Planteamiento referido, serán turnadas a las respectivas instituciones gubernamentales para su estudio correspondiente, al más breve plazo.

Décimo: El Gobierno de la República, ratifica su voluntad de continuar apoyando el desarrollo integral de la comunidad garífuna, por lo que, conjuntamente con la Coordinadora se compromete a organizar la Conmemoración del bicentenario del arribo de los primeros garífunas a Honduras.

Asimismo, el Gobierno se compromete a cumplir con la mejor buena voluntad, los Acuerdos aquí establecidos, en fe de lo cual suscribimos el presente documento.

COMISIÓN PRESIDENCIAL

Ubodoro Arriaga Iraheta

Director Ejecutivo del Instituto
Nacional Agrario (INA)

Carlos Gustavo Villela

Viceministro de la
Presidencia

Lucio Izaguirre

Secretario Privado
Presidencia de la República

Ramón Izaguirre

Viceministro de
Gobernación y Justicia

Sigfrido Pineda Green

Secretario de Prensa
Casa Presidencial

JUNTA DIRECTIVA DE LA COORDINADORA NACIONAL DE ORGANIZACIONES NEGRAS DE HONDURAS (CNONH)

Céleo Álvarez Casildo

ODECO – Coordinador

Horacio Martínez Cáliz

OFRANEH – Sub Coordinador

Tito Leiva

OPROMEP- Sec. de Información

Armando Crisanto Meléndez

Sec. de Asuntos Culturales

James Thomas

NABLIPA- Sec. de Asun. Internos

Lorena Ávila

ASOHMUN – Sec. de Familia

Máxima Thomas

Lanigui Wanichigun- Sec. Mujer

Aurelio Martínez

Lita Ariran- Sec. de la Niñez

Tulio Mariano González

CIDH – Sec. Planificación y Desarrollo

Víctor Gotay Franzua

Patronatos¹³⁰⁵

¹³⁰⁵ Presidencia de la República, *Acuerdo entre los Representantes de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras y la Comisión Presidencial, con ocasión de la Primera Gran Marcha Pacífica del día once de octubre de 1996*, Tegucigalpa, 11 de octubre de 1996.

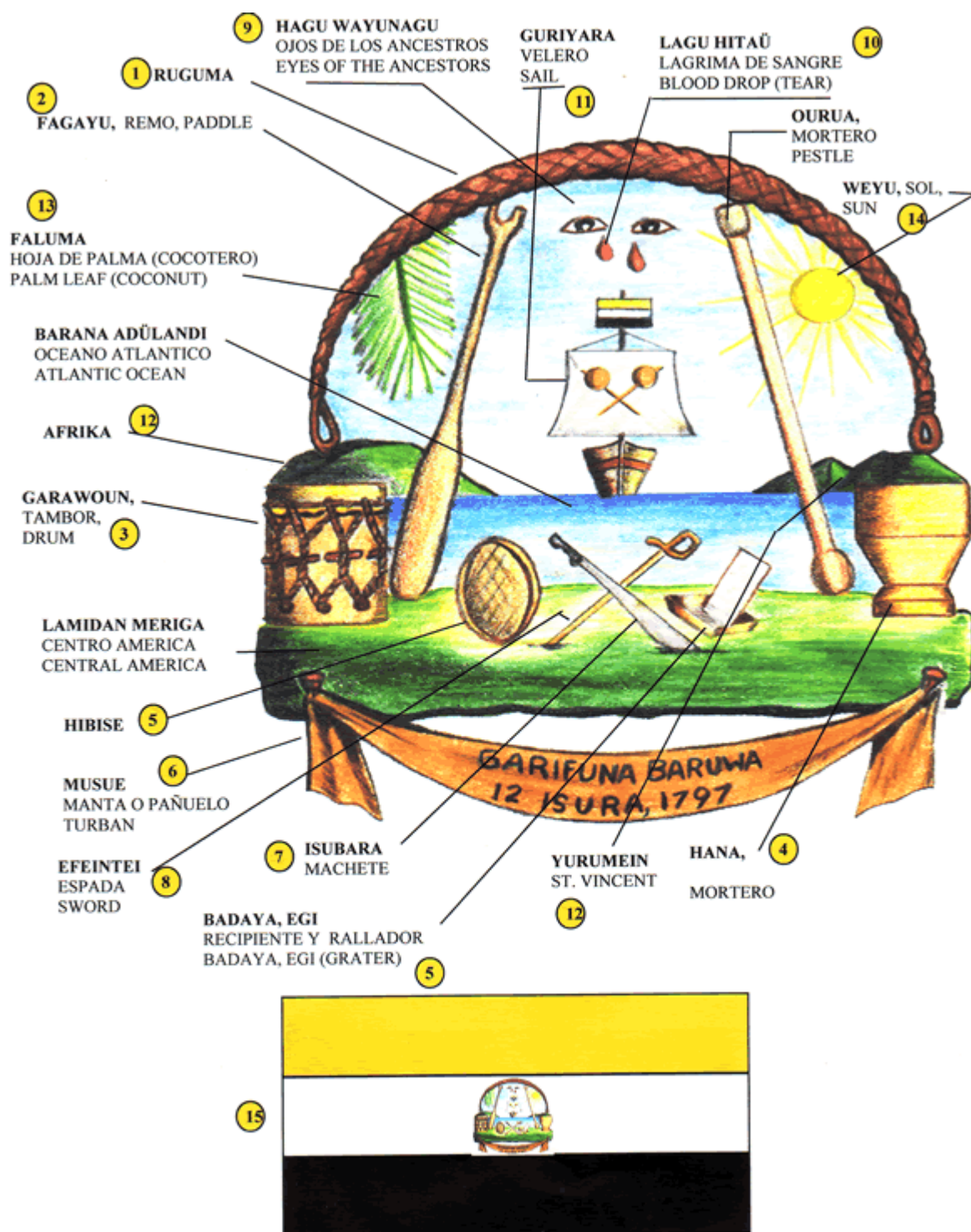
ANEXO 4
TERRITORIOS OTORGADOS A LAS COMUNIDADES GARÍFUNAS POR
PARTE DEL ESTADO DE HONDURAS: 1993-2001¹³⁰⁶.

CUADRO	AÑO	DISTRIBUCION DE TIERRA POR DEPARTAMENTO	TOTAL HAS. TITULADAS
#1	1993	Colón: 7 Comunidades 4,022.41.47.00HAS. Atlántida: 2 Comunidades 1,103.58.20.18 HAS.	5,125.99.67.18
# 2	1994	Colón: 6 Comunidades 7,408.44 HAS. Gracias a Dios: 7 Comunidades 898.75 HAS.	8,307.19.40
# 3	1997	Cortés: 4 Comunidades 1,965.52 HAS. Atlántida: 5 Comunidades 2,903.85.13.13 HAS.	4,869.37.13.13
# 4	1998	Colón: 6 Empresas Asociativas Campesinas Garífunas de Vallecito, Limón. 993.31.45.91 HAS.	993.31.45.91
# 5	1999	Atlántida: 3 Comunidades 510.20.64.53 HAS. Colón: 3Comunidades 2,290.74.66.70 HAS.	2,800.95.31.23
# 6	1999	Colón: 5 Comunidades 7,327.32.58.57 HAS.	7,327.32.58.57
# 7	2000	Colón: 1 Comunidad 1,126.91.56.49 HAS.	1,126.91.56.49
# 8	2000	Atlántida: 1 Comunidad 328.31.87.87 HAS.	328.31.87.87 HAS
# 9	2001	Atlántida: 5 Comunidades 410.41.82.22 HAS. Islas de la Bahía: 3 Comunidades.	412.67.68.63 HAS
TOTAL DE HAS. TITULADAS A FAVOR DE LAS COMUNIDADES	1993-2001	Cortés, Atlántida, Colón, Gracias a Dios e Islas de la Bahía.	31,292.06.69.01

¹³⁰⁶ Elaborado con base en: Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Problemática de la tierra de las comunidades garífunas, paso a paso*, La Ceiba, ODECO, 22 de marzo del 2002, Págs. 1-5.

ANEXO 5¹³⁰⁷

ESCUDO GARÍFUNA



¹³⁰⁷ Tomado de: Reyes, Rubén, *Lufanidirán Garífuna- La Bandera Garífuna*, En: http://www.garinet.com/index_spanish.html, 2004, Pág. 1.

ANEXO 6 ENCUESTA

OBJETIVO: La presente encuesta es parte de una investigación que se está realizando sobre cuál es la idea de nación en la comunidad garífuna de Cristales, Trujillo. Quisiéramos pedirle colaboración para que nos conteste el presente instrumento, marcando una **X** en la opción que mejor represente su opinión. Le solicitamos que nos conteste con la mayor sinceridad posible. No existen respuestas correctas ni incorrectas y le aseguramos que dichas respuestas serán confidenciales. Gracias por su ayuda.

BUENOS DÍAS/TARDES:

1. CONTEXTO FAMILIAR

1) Quiénes viven en la casa? 1. Padre ☐ 2. Madre ☐ 3. Abuelo ☐ 4. Abuela ☐ 5. Hijos/as ☐ 6. Otros parientes ☐	2) Número de personas que viven en la casa? 1. Total _____ 2. Hombres _____ 3. Mujeres _____ 4. Niños/as _____
3) En qué lugar nació usted? 1. Aquí en Cristales, Trujillo _____ 2. En una aldea o caserío del Municipio de Trujillo _____ 3. Otro Municipio del Departamento _____ 4. Otro Departamento _____ 5. Otro país _____ Especifique _____	4)Cuál es su estado civil? 1. Casado/a _____ 2. Soltero/a _____ 3. Unión libre _____ 4. Divorciado/a _____ 5. Viudo/a _____

1. CULTURA

• LENGUA 5) Habla usted la lengua garífuna? 1. Sí _____ 2. No _____ Pase a la N° 7	6) Le gustaría aprender la lengua garífuna? 1. Sí _____ 2. No _____ 3. Le es indiferente _____
7) En las conversaciones en su casa o en su comunidad, usted se comunica preferentemente en? 1. Español _____ 2. Garífuna _____ 3. Ambos _____	8) Para usted, es mejor hablar qué idioma? 1. Español _____ 2. Garífuna _____ 3. Inglés _____

• RELIGIÓN 9) A qué Iglesia pertenece usted? 1. Iglesia Católica____ 2. Evangélica____ 5. Mormona____ 4. Testigos de Jehová____ 1. Soldados de la Cruz____ 6. Religión Garífuna (Chugú, Dugü)____ 7. Ninguna____	10) Usted cree en el culto religioso a los ancestros (chugú, dugü) de los garífunas? 1. Sí____ 2. No____
11) Considera usted que la religión cristiana siente hostilidad hacia los rituales garífunas del chugú y el dugü? 1. Sí____ 2. No____	12) Usted cree que en las comunidades garífunas se hacen hechizos y brujerías? 1. Sí____ 2. No____
13) A su juicio, los espíritus de los antepasados muertos pueden posesionarse de los parientes vivos en las comunidades garífunas? 1. Sí____ 2. No____	14) Usted considera que los buyei pueden sanar enfermedades, hechizos, brujerías y posesiones de los espíritus? 1. Sí____ 2. No____

• DANZA/MÚSICA 15) Cuáles son las danzas que sabe bailar de la cultura Garífuna? 1. Punta____ 2. Yancunú o guanaragua____ 3. Jungu-jungu____ 4. Piyamanadi____ 5) Koropatía____ 6) Gunchey____ 1. Maipol____ 8) Danza garífuna en general____	16) De la música garífuna, usted se sabe melodías de los ritmos siguientes: 1. Parranda____ 2. Úyanu____ 1. Abaimahani____ 4. Aruhumaní____ 1. Canciones tradicionales____ 6. Otras____
17) Para usted, la cultura garífuna ha sido conocida en Honduras y el mundo principalmente por la danza y la música? 1. Sí____ 2. No____	18) Usted cree que a la mayoría de los mestizos/as o ladinos/as les gusta la música y el baile garífuna? 1. Sí____ 2. No____

1. ASPECTOS SOCIALES

• EDUCACIÓN 19) Sabe leer y escribir? 1. Sí_____ 2. No_____	20) Cuál es su último grado/ año de estudio cursado? 1. Primaria_____ 2. Secundaria_____ 1. Diversificado_____ 4. Superior/Universitaria_____ 5. Programa de alfabetización de adultos_____ 1. Diplomado_____ 7. Técnico_____ 1. Ninguno_____
21) Existe en la comunidad algún centro escolar (Jardín de Niños, Escuela, Centro Básico) que imparta Educación Bilingüe Intercultural? 1. Sí_____ 2. No_____ 1. No sabe_____	22) Usted prefiere que los niños y niñas garífunas se eduquen según: 1. Las costumbres garífunas ☐ 2. Con el modelo educativo moderno ☐ 3. Ambos ☐
23) Usted cree que el Estado hondureño se está preocupando por mejorar las condiciones educativas de las comunidades garífunas? 1. Totalmente de acuerdo ☐ 2. De acuerdo ☐ 3. Neutral ☐ 4. En desacuerdo ☐ 5. Totalmente en desacuerdo ☐	24) Según su opinión, el Estado hondureño apoya más la educación en las comunidades mestizas en comparación a las garífunas? 1. Sí_____ 2. No_____
• SALUD 25) Cuáles son las enfermedades más frecuentes en las comunidades garífunas? 1. Inmuno-prevenibles (sarampión, varicela, tifoidea, tos ferina, etc.)_____ 2. Infecciosas (gripe, diarreas,	26) Cuando usted o un miembro de su familia se enferma, a qué tipo de agente de salud acude? 1. Médico público_____ 2. Médico privado_____ 1. Medico garífuna (buyei)_____ 4. Hierbero_____ 1. Hechicero/brujo_____ 6. Madre/abuela_____ 1. Otros_____ 27) Para usted, la medicina y la enfermería son de las profesiones que más gustan a los garífunas ¿

parásitos)_____ 3. Respiratorias (Infecciones respiratorias, asma, bronquitis, tuberculosis)_____ 4. ETS/SIDA_____ 5. Mentales (locura)_____ 6. Degenerativas (artritis, reumáticas, cáncer, leucemia)_____ 7. Espirituales (embrujo, hechizos)_____ 8. Otras_____	1. Definitivamente sí_____ 2. Probablemente sí_____ 1. Indeciso_____ 4. Probablemente no_____ 1. Definitivamente no_____ 28) Cuando se enferma, usted prefiere un tratamiento con qué tipo de medicina? 1. Medicina química_____ 2. Medicina natural_____ 3. Rituales garífunas (<i>chugú, dugü</i>)_____
29) Considera que la cobertura en salud que presta el Estado hondureño en su comunidad es suficiente para atender las necesidades de salud de la gente? 1. Sí_____ 2. No_____	30) Cuando asiste a una institución de salud pública del Estado (Hospital, Centro de Salud, CESAR), ha sentido algún tratamiento discriminatorio por parte de los médicos, enfermeras o funcionarios por ser garífuna? 1. Sí_____ 2. No_____
31) De dónde obtiene el agua que utiliza? 1. SANAA_____ 2. Servicio privado_____ 3. Pozo o bomba_____ 4. Río_____	32) Qué tipo de servicio sanitario tiene? 1. Servicio sanitario conectado a alcantarilla_____ 2. Servicio sanitario conectado a pozo séptico_____ 3. Letrina hidráulica_____ 4. Letrina simple_____ 5. Otro_____
• ECONOMÍA 33) Actualmente, tiene trabajo? 1. Sí_____ 2. No_____	34) Qué tipo de trabajo desempeña? 1. Trabaja con el gobierno_____ 2. Trabaja en la empresa privada_____ 3. Trabajo propio (pesca, agricultura)_____ 4. Tiene algún negocio_____ 5. Trabajo doméstico_____ 6. Trabaja en el exterior (marino/a, obrero/a)_____ 7. Otro_____
35) Tiene usted algún familiar en el extranjero (Estados Unidos o embarcado)? 1. Sí_____ 2. No_____ pase a la N° 38	36) Le envían dólares sus familiares? 1) Sí_____ No_____ 37. Cuánto le envían? 1. Menos de \$100_____ 2. Entre \$100 y \$300_____ 3. Entre \$300 y \$500_____ 4. Más de \$500_____

	38. A su juicio, los garífunas emigran del país debido a? 1. En Honduras no hay oportunidades para los garífunas____ 2. La situación está igual de mala para todos los hondureños____ 3. Los garífunas siempre han sido viajeros____

1. IDEA DE NACIÓN

• PERCEPCIÓN SOBRE LA NACIÓN 39) Usted considera que los garífunas son parte de la nacionalidad hondureña? 1. Definitivamente sí____ 2. Probablemente sí____ 3. Indeciso____ 4. Probablemente no____ 5. Definitivamente no____	40) Estaría usted de acuerdo en que los garífunas formaran una nación que fuera independiente de Honduras? 1. Totalmente de acuerdo____ 2. De acuerdo____ 3. Neutral____ 4. En desacuerdo____ 5. Totalmente en desacuerdo____
41) Según su opinión, la cultura garífuna dispondría de la capacidad material para constituirse en una nación? 1. Sí____ 2. No____	42) Si usted pudiera volver a nacer, le gustaría que fuera en: 1. Los Estados Unidos ☐ 2. Jamaica ☐ 3. Camerún ☐ 4. San Vicente ☐ 5. Por nada del mundo Cambiaría nacer en Honduras ☐
43) El personaje de la historia de Honduras del que se siente más orgulloso es? 1. Lempira____ 2. José Cecilio del Valle____ 3. Francisco Morazán____ 4. Dionisio de Herrera____ 5. José Trinidad Cabañas____ 6. Tiburcio Carías____ 7. Manuel de Jesús Subirana____ 8. Ninguno____ 9. Otro____ especifique	44) El personaje de la historia garífuna del que se siente más orgulloso es? 1. Dr. Rubén Francisco García____ 2. Dr. Alfonso Lacayo____ 3. Abogado Gerardo Martínez Blanco____ 4. David Suazo Velásquez____ 5. Johnny Laboriel____ 6. Satuye____ 7. Céleo Álvarez Casildo____ 8. Armando Crisanto Meléndez____ 9. Aurelio Martínez____ 10. Santos Arzú Quioto____ 11. Juan José Laboriel____ 12. Otro____ especifique

45) Para usted, el aporte más importante que han hecho los garífunas a la cultura hondureña es: 1. En el fútbol y otros deportes ☐ 2. En la música y la danza ☐ 3. En la comida ☐ 4. En el teatro (<i>loubavagu</i>) ☐ 5. En la educación y la ciencia ☐ 6. En la pintura ☐	46) Usted piensa que los mestizos sienten mayor patriotismo que los garífunas? 1. Sí _____ 2. No _____
47) Considera que el Estado hondureño ha protegido más los derechos de los mestizos que los de los garífunas? 1. Sí _____ 2. No _____	48) Según su opinión, los garífunas han tenido igualdad de oportunidades para optar a cargos públicos (alcaldes, diputados, ministros, presidente) en comparación a los mestizos? 1. Sí _____ 2. No _____

49) A continuación, se le presentan una serie de frases. Queremos que nos diga si usted está totalmente de acuerdo, de acuerdo, neutral, en desacuerdo o totalmente en desacuerdo.

Nº	FRASE	Totalmente De acuerdo	De acuerdo	Neutral	En desacuerdo	Totalmente en desacuerdo
1.	El Estado de Honduras debe reconocer a la lengua garífuna como lengua oficial al igual que el español					
2.	El Estado no debe reconocer y aceptar las prácticas de la medicina tradicional garífuna, así como los rituales de curación de los buyei					
3.	El Estado debe promover la cultura (música, danzas, comidas, artesanías y costumbres) garífunas					
4.	El Estado no debe legalizar y asegurar las tierras donde habitan los garífunas					
5.	El Estado debe garantizar y sostener la Educación Bilingüe Intercultural (EBI) en las comunidades garífunas					

50) Usted piensa que los mestizos han sabido valorar el aporte cultural de los garífunas a la nación hondureña? 1. Sí_____ 2. No_____	51) Usted cree que en las últimas tres décadas, muchos mestizos hondureños, a través de la música, danzas y costumbres garífunas, se han ido “garifunizando”? 1. Sí_____ 2. No_____
52) Usted siente más amor por? 1. La bandera nacional de Honduras_____ 2. La bandera garífuna_____ 3. Igual amor por las dos banderas_____	53) La lucha que entablaron los garífunas para impedir la reforma del artículo 107 de la Constitución representa el cariño que ellos tienen por la tierra hondureña? 1. Sí_____ 2. No_____
54) De la lista que a continuación se le presenta, mencione los que a su juicio son los 5 principales problemas de su comunidad? 1. Las drogas y el alcohol_____ 2. Las enfermedades de transmisión sexual (SIDA)_____ 3. La escasa atención por parte del gobierno_____ 4. La tenencia de la tierra_____ 5. El racismo_____ 6. Los desastres naturales y la destrucción del ambiente_____ 7. Escasez de empleo_____ 8. La delincuencia_____ 9. Malos servicios en salud y educación_____ 10. La pérdida de la cultura garífuna_____	55) A continuación, se le presentan una lista de palabras. Queremos que nos mencione los que considera como los 5 atributos que más caracterizan a los garífunas. 1. Felices_____ 1. Sinceros_____ 3. Trabajadores_____ 4. Amantes de la patria_____ 5. Solidarios_____ 6. Cariñosos_____ 7. Honestos_____ 8. Pacíficos_____ 9. Religiosos_____ 10. Orgullosos de su cultura_____
• RACISMO 56) Para usted, los mestizos son: 1. Buenas personas_____ 2. No son gente de confiar_____ 3. Hay buenos y malos_____	57) Según su opinión, los garífunas son racistas? 1. Sí_____ 2. No_____
58) Lugar más bonito de Honduras? 1. Amapala_____ 2. Puerto Cortés_____ 3. La selva de Río Plátano_____ 4. Islas de la Bahía_____ 5. Tela_____ 6. Copán_____	59) Usted se considera: 1. Negro_____ 2. Mestizo_____ 3. Mulato_____ 4. Indígena_____

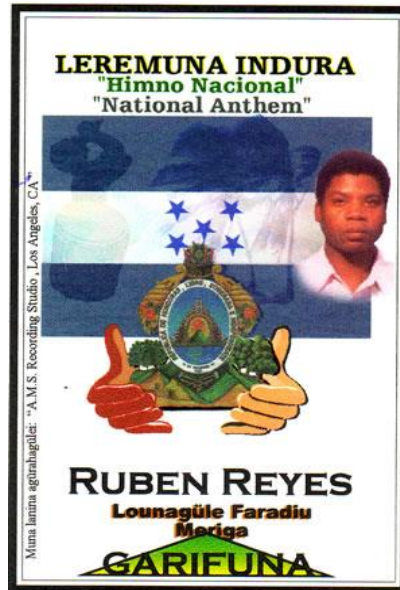
7. Trujillo__ 8. Tegucigalpa__ 9. La Ceiba__ 10. San Pedro Sula__	

60) A continuación, le mencionaremos una serie de aseveraciones. Queremos que nos indique si está totalmente de acuerdo, de acuerdo, neutral, en desacuerdo o totalmente en desacuerdo?

Nº	ASEVERACIÓN	Totalmente de acuerdo	De acuerdo	Neutral	En desacuerdo	Totalmente en desacuerdo
1.	En general, los mestizos valoran negativamente a los garífunas					
2.	Para usted, todos los mestizos son racistas					
3.	Cuando se encuentra entre mestizos, siente alguna incomodidad					
4.	Está de acuerdo en que los garífunas incorporen elementos de la cultura de los mestizos					
5.	Dejaría que algún familiar suyo contraiga matrimonio con mestizos					
6.	Se casaría usted con un mestizo					
7.	Para usted, los garífunas deben estar apartados de los mestizos					
8.	Los garífunas ya están integrados totalmente a la cultura y sociedad hondureña					

MUCHAS GRACIAS

ANEXO 7
PORTADA DEL AUDIO-CASSETTE DEL “HIMNO NACIONAL”
DE HONDURAS EN LENGUA GARÍFUNA.



BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES UTILIZADAS

I) BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA SOBRE LOS GARÍFUNAS

A) Libros y textos generales sobre garífunas y otras etnias negras.

- 1) Adams, Richard N., (1964), *Encuesta sobre los ladinos de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Centro Editorial José de Pineda Ibarra, Serie: Seminario de Integración Social de Guatemala, N° 2, 2ª edición.
- 2) Amaya, Jorge Alberto y Hernández, Russbelh (2000), *La articulación entre la medicina tradicional garífuna y la medicina institucional: Estudio de caso en la comunidad de Santa Fé, Colón*, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM) – Organización Panamericana de la Salud (OPS).
- 3) Barahona, Marvin y Rivas, Ramón (Compiladores), (1998), *Rompiendo el espejo: visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición.
- 4) Bertilson, Kathryn (1989), *Introducción al idioma garífuna*, Tegucigalpa, Ministerio de Educación- Cuerpo de Paz (USA), 1ª edición.
- 5) Breton, Raymond (1878), *Gramaire Caraibe, Composee par le R.P. Raymond Breton*, Auxerre, M.D.C.LXVII, Suivie du Catéchisme Caraibe, Nouvelle Edition Publiée par L. Adam CH. Leclerc, París.
- 6) Caballero, Alma (1979), *El baile de las tiras*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura y Turismo (SECTUR), Departamento de Publicaciones, 1ª edición.
- 7) Cacho Caballero, Xiomara (1998), *Tumálali nanigi. La voz del corazón. The Voice of the Heart*, Tegucigalpa, Graficentro Editores, 1ª edición. (Edición trilingüe: español, garífuna, inglés).
- 8) _____ (2000), *Wafien y sus maracas*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección 18 Conejo de Cuento y Poesía, N° 31, 1ª edición. (Edición trilingüe: español, garífuna, inglés).
- 9) Caribbean Central American Research Council (CCARC), (2002), *Organizaciones indígenas y negras de Centroamérica: metodología e inventario*, S/N, CCARC.
- 10) Castegnaro de Foletti, Alessandra (2003), *Viaje por el universo artesanal de Honduras*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAAH), 1ª edición.
- 11) Cayetano, S.R., (1993), *The People's Garifuna Dictionary*, Belice, National Garifuna Council.
- 12) _____ (1996), *Garifuna History, Language and Culture of Belize, Central America and Caribbean*, Belmopán, Angelus Press.
- 13) Centeno García, Santos (1996-2000), *Historia del pueblo negro caribe y su llegada a Hibueras el 12 de abril de 1797*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Antropología, Tomos I y II.
- 14) _____ (1997), *Historia del movimiento negro hondureño*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición.
- 15) Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), (1993), *Apuntes sobre los pueblos autóctonos de Honduras*, Tegucigalpa, Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH)- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Serie Biodiversidad y Cultura, Cuaderno N° 1, 1ª edición.

- 16) Davidson, William (1974), *Historical Geography of the Bay Islands: Anglo Hispanic Conflict in the Western Caribbean*, Birmingham, Alabama, Southern University Press.
- 17) Edwards, Bryan (1818-1819), *The History and Commercial, of the British West Indies*, Londres, Vol. I.
- 18) Flores Andino, Francisco (1977), *Realidad indígena hondureña*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH).
- 19) Galvão de Andrade Coelho, Ruy (1995), *Los Negros Caribes de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 2ª edición.
- 20) Gargallo, Francesca (2002), *Garífuna, Garínagu, Caribe: Historia de una nación libertaria*, México DF, Siglo XXI Editores, 1ª edición.
- 21) González, Nancie (1979), *La estructura del grupo familiar entre los caribes negros. Un estudio de migración y modernización*, Ciudad de Guatemala, Editorial José Pineda Ibarra, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación N° 39, 1ª edición en español.
- 22) _____ (1988), *Sojourners of the Caribbean. Ethnogenesis and Ethnohistory on the Garifuna*, Chicago, University of Illinois Press.
- 23) _____ (1997), *La historia del pueblo garífuna (Pasado, y presente)*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 2ª edición.
- 24) Hadel, R.S., (1975), *Dictionary of Central American Carib*, Belice, Institute of Social Research and Action and St. John's College, 1ª edición.
- 25) Herranz, Atanasio Et. al., (1998), *Educación Bilingüe e Intercultural en Centroamérica*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Lámpara de Crítica y Cultura, 1ª edición.
- 26) Kirby, Earl y Martin, C.I., (1972), *The Rise and Fall of Black Caribs*, San Vincet, S/N.
- 27) Labat, R.P., (1979), *Viajes a las islas de la América*, La Habana, Colección Nuestros Países, Serie Rumbos, 1ª edición.
- 28) Lara, Gloria, Et. al., (1997), *Educación de adultos en contextos indígenas: hacia una educación culturalmente diferenciada en Honduras*, Tegucigalpa, Secretaría de Educación- Deutsche Gesellschaft Für Technische Zusammenarbeit (GTZ)- Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), 1ª edición.
- 29) Leiva Vivas, Rafael (1987), *Tráfico de esclavos negros a Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª reimpresión.
- 30) López García, Víctor Virgilio (1991), *Lamumehan Garífuna (Clamor garífuna)*, San Pedro Sula?, S/N.
- 31) _____ (1994), *La Bahía del Puerto del Sol y la masacre de los Garífunas de San Juan*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición.
- 32) Maestre Alfonso, Juan (1991), *Perfiles antropológicos de América Central y el Caribe*, Madrid, Editorial AKAL, Colección Las Américas, Serie Etnología III, N° 21, 1ª edición.
- 33) Mancía, Régulo de Jesús y Flores, Lázaro (1995) *Situación socioeducativa de la Costa Atlántica de Honduras. Un balance general*, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), Dirección de Investigación.
- 34) Mancomunidad de Municipios Garífunas de Honduras (MAMUGAH), (2001), *Modelo de Desarrollo Turístico Costa Garífuna*, Trujillo, MAMUGAH.
- 35) Mc Cauley, Ellen (1979), *No me hables de muerte... Sí no de parranda*, Tegucigalpa, Asesores para el Desarrollo (ASEPADE), 1ª edición.

- 36) Meléndez Auyujuru Savaranga, Armando Crisanto (1997), *Adeija Sísira Geremun Aguburigu Garínagu: el enojo de las sonajas; palabras del ancestro*, Tegucigalpa, Graficentro Editores, Fondo de Información Garífuna, N° XII, Colección Bicentenario Garífuna, 1ª edición.
- 37) Moncada, German (2000), *Diagnóstico de la niñez garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos (CIPRODEH).
- 38) Murillo Selva, Rafael (1997), *Loubavagu (El otro lado lejano). Crónica teatral musicalizada*, Tegucigalpa, Litografía López, 1ª edición. (Edición bilingüe: español-garífuna).
- 39) Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), (2001), *Diagnóstico de potencialidades agroeconómicas de las comunidades garífunas de la Costa Norte*, La Ceiba, ODECO.
- 40) _____ (2002), *Mapeo institucional de las organizaciones afrodescendientes de Honduras*, La Ceiba, ODECO.
- 41) _____ (2002), *La comunidad garífuna y sus desafíos en el siglo XXI*, La Ceiba, ODECO, Impresos PROGRAFIP, 1ª edición.
- 42) Organización Panamericana de la Salud (OPS), (1996), *Iniciativa de salud de los pueblos indígenas. Situación de salud de los pueblos indígenas de Honduras*, Washington DC, OPS.
- 43) _____ (1998), *Incorporación del enfoque intercultural de la salud en la formación y desarrollo de recursos humanos*, Washington DC, OPS.
- 44) _____ (1998), *La salud en las Américas*, Washington DC, OPS, Publicación Científica N° 569, Vol. II.
- 45) _____ (2000), *Salud de los pueblos indígenas y etnias de Honduras. Fortalecimiento de la capacidad técnica, administrativa y gerencial*, Tegucigalpa, OPS.
- 46) Ponce, Fernando (1988), *Pueblos indígenas y tribales de Honduras. Exploración de las características poblacionales y de la pobreza y potencialidad por departamento. A partir del Censo de 1988*, Tegucigalpa, Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto (SECPLAN/OIT/FNUAP).
- 47) Rennard, Joseph (1929), *Les Caraïbes du Guadalupe: 1635-1656*, París, Historie Coloniale, Vol. I.
- 48) Rivas, Ramón (2000), *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras (una caracterización)*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª reimpresión.
- 49) Salinas, Iris Milady (2002), *Arquitectura de los grupos étnicos de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 2ª edición.
- 50) Secretaría de Educación Pública, (2001), *Educación Bilingüe Intercultural: educación para la diversidad*, Tegucigalpa, PROMEB- PRONEEAAH- BM, 1ª edición.
- 51) _____ (2002), *Garüdia Lánina Hererun Garinagu: Diccionario Escolar Garífuna*, Tegucigalpa, PRONEEAAH- CEDEC- BM, 1ª edición.
- 52) _____ (2002), *Garüdia Lánina Lafansehaun Hererun Garinagu: Gramática Escolar Garífuna*, Tegucigalpa, PRONEEAAH- CEDEC- BM, 1ª edición.
- 53) Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto (SECPLAN), (1987), *Primer Seminario Taller con los Grupos Étnicos de Honduras: Comayagua*, Tegucigalpa, SECPLAN.

- 54) Suazo, Salvador (1986), *Lúgarate Garífuna Yurumaina: La etnohistoria garífuna en San Vicente*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición.
- 55) _____ (1996), *La sociedad garífuna: un vistazo sobre el estilo de vida garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), 1ª edición.
- 56) _____ (1997), *Los deportados de San Vicente*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición.
- 57) _____ (1999), *De Saint Vincent a Roatán. Un resumen etnohistórico Garífuna*, Tegucigalpa, Litografía López, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC)-SAMENWERKING- VASTENAKTIE, 1ª edición.
- 58) _____ (1999), *Úraga: la tradición oral del pueblo garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), 1ª edición.
- 59) _____ (2000), *Haun damusianu: El Almanaque Garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), 1ª edición.
- 60) _____ (2000), *Irufumali: La doctrina esotérica garífuna*, Tegucigalpa, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), 1ª edición.
- 61) _____ (2002), *Conversemos en garífuna. Gramática y manual de conversación*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Lámpara de Crítica y Cultura, 3ª edición.
- 62) Taylor, Douglas M., (1951), *The Black Caribs of the Brithish Honduras*, Nueva York, Viking Fund Publications, Anthropology, N° 17, 1ª edición.
- 63) Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UNPFM), (1996), *Proyecto de Fortalecimiento Educativo de los Pueblos Étnicos*, Tegucigalpa, UPNFM, Documento de Trabajo.
- 64) Valencia Chalá, Santiago (1986), *El negro en Centroamérica*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1ª edición.
- 65) Young, Thomas (1847), *Narrative of a Residence on the Mosquito Shore During the Years 1839, 1840, 1841*, Londres, Smith Elder & Co.
- 66) Young, William (1971), *An Account of the Black Charaibs in the Island of St. Vincents With the Charaib Treaty of 1773 and Other Original Documents (1795)*, Londres, Frank Cass and Company Ltd.
- 67) Yuscarán, Guillermo (1983), *Conociendo a la gente garífuna-The Garifuna Story*, Tegucigalpa, Nuevo Sol Publicaciones, 1ª edición.
- 68) Zúñiga del Cid, Salvador Edgardo (1999), *Diagnóstico de la realidad educativa de los pueblos indígenas y afroantillanos de Honduras*, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), Colección Cátedra N° 7, 1ª edición.

B) Artículos y ponencias.

- 1) Álvarez, Fausto Miguel, "Situación de la niñez indígena en América", México DF, *Ponencia presentada en el Taller Internacional sobre la Niñez Indígena*, septiembre de 1993.
- 2) Anderson, Mark, "¿Existe el racismo en Honduras?: estereotipos mestizos y discursos garífunas", En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, N° 42, Diciembre del 2002, Págs. 135-164.
- 3) Aretz, Isabel, "Dónde y cómo se conserva la música africana", En: Moreno Fraginals, Manuel (Relator), *África en América Latina*, México DF, Siglo XXI Editores, Serie: El Mundo en América Latina, 1ª edición, 1977, Págs. 238 y ss.

- 4) Arias, Arturo, "Objetos perdidos, dulzuras ignoradas: sistematizando el imaginario centroamericano", En: *VI Congreso Centroamericano de Historia*, Ciudad de Panamá, 22-26 de julio del 2002.
- 5) Arrivillaga Cortés, Alfonso, "Introducción a la fenomenología y organología de la música de tambor entre los garífunas de Guatemala", En: *Revista Tradiciones de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos, N° 30, 1988, Págs. 75-94.
- 6) Beaucage, Pierre, "Les caraibes noirs: Trois siecles de changement social", En: *Revista Anthropology*, Ottawa, N° 8, 1966, Págs. 175-195.
- 7) Bianchi, Cynthia, "La enfermedad de 'gubida' y los estados de tensión en una comunidad garífuna de Honduras: algunas consideraciones psicológicas, socioculturales y médicas", En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), Volumen IX, N° 1, Junio de 1986, Págs. 1-15.
- 8) Cayetano, Roy, "La experiencia en lengua garífuna", En: *Memoria del Taller Centroamericano sobre Identidad Cultural Indígena. La Ceiba, Honduras, 1 al 5 de diciembre de 1997*, Tegucigalpa, Centro de Comunicación para el Desarrollo (COMUNICA)- CEBIMH- MOPAWI- Native Lands- Centro SKOPI Para los Derechos de los Pueblos, 1ª edición, 1997, Págs. 11-14.
- 9) Chávez Borjas, Manuel, "La cuestión étnica en Honduras", En: Salomón, Leticia (Compiladora), *Honduras: panorama y perspectivas*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), 1ª edición, 1989, Págs. 201-242.
- 10) Cohen, Milton, "The Ethnomedicine of the Garifuna (Black Carib) of Rio Tinto, Honduras", En: *Revista Anthropologist*, Volumen 57, N° 1, Págs. 16-27.
- 11) Conzemius, Eduard, "Ethnographical Notes on the Black Carib (Garif)", En: *Revista American Anthropologist*, Volumen 30, 1928, Págs. 183-205.
- 12) _____ "Sur les Garif ou Caraïbes Noirs de L'Amérique Centrale", En: *Revista Anthropolos*, N° 25, 1930, Págs. 859-877.
- 13) Cruz Sandoval, Fernando, "Las sociedades indígenas modernas", En: Hasemann, George, Lara Pinto, Gloria y Cruz, Fernando (Editores), *Los indios de Centroamérica*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1996, Págs. 376 y ss.
- 14) Davidson, William, "Black Carib (Garifuna) Habitats in Central America", En: Helms, Mary y Lovelace, Franklin (Compiladores), *Frontier Adaptations in Lower Central America*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, Págs. 85-94.
- 15) _____ "Etnohistoria hondureña: La llegada de los garífunas a Honduras, 1797", En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), Volumen VI, Números 1 y 2, 1983, Págs. 88-105.
- 16) Evans, David, "Cambio cultural reciente en Roatán, Honduras", En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), Vol. III, N° 2, Diciembre de 1979, Págs. 121-134.
- 17) Ghidinelli, Azzo, "Aspectos económicos de la cultura de los Caribes Negros del Municipio de Livingston, Guatemala", En: *Revista Guatemala Indígena*, Ciudad de Guatemala, Vol. VII, N° 4, 1972, Págs. 33-42.
- 18) _____ "Apuntes para una teoría y una metodología de la investigación sobre el roce interétnico", En: *Revista Guatemala Indígena*, Ciudad de Guatemala, Vol. X, N° 1 y 2, 1975, Págs. 3-212.
- 19) _____ "La familia entre los caribes negros, los ladinos y los kekchies de Livingston, Guatemala", En: *Revista Guatemala Indígena*, Vol. XI, N° 3 y 4, 1976.

- 20) Ghidinelli, Azzo y Masajoli, Pierlone, "Resumen etnográfico de los caribes negros (garífunas) de Honduras", En: *Revista América Indígena*, México DF, Vol. XLIV, N° 3, 1984, Págs. 485-517.
- 21) González, Nancie, "Changes in Black Carib Kinship Terminology", En: *South Western of Anthropology*, XVI, N° 2, Summer, 1960.
- 22) _____ "The consanguineal Household and Matrilocality", En: *American Anthropology*, Vol. 67, 1965, Págs. 1541-1549.
- 23) _____ "Toward a Definition of Matrilocality", En: *Revista Afroamerican Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1970, Págs. 231-244.
- 24) _____ "New Evidence on the Origin of the Black Carib with Thoughts on the Meaning of Tradition", En: *New West Indian Guide*, Vol. 57 (3/4), Págs. 143-172.
- 25) González, Nancie y Cheek, Charles, "Patrón de asentamiento de los caribes negros a principios del siglo XIX en Honduras: la búsqueda de un modo de vida", En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IAHA), Vol. XI, N° 2, Julio – Diciembre de 1988, Págs. 89-109.
- 26) Gullick, Charles, "The Black Caribs in St. Vincent: The Carib War and Aftermath", En: *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas*, París, Vol. 6, 1979, Págs. 451-465.
- 27) Herranz, Atanasio, "Los negros caribes o garífunas de Honduras", En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 3, N° 5, Julio de 1994, Págs. 127-148.
- 28) Houdaille, Jacques, "Negros franceses en la América Central a fines del siglo XVIII", En: *Revista Antropología e Historia de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Vol. VI, 1 de Enero de 1954, Págs. 65-67.
- 29) Jenkins, Carol, "Ritual and Resource Flow: The Garifuna Dügü", En: *American Ethnologist*, Vol. 10, N° 3, 1983, Págs. 429-442.
- 30) Leiva Vivas, Rafael, "Los garífunas de Honduras: un reto de identidad," En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 2, N° 3, Julio de 1993, Págs. 69-92.
- 31) Lizcano, Francisco, "La población negra en el istmo centroamericano", En: Martínez Montiel, Luz María (Coordinadora), *Presencia africana en Centroamérica*, México DF, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), 1ª edición, 1993, Págs. 33 y ss.
- 32) Masajoli, Pierlone, "I Caribi Neri", En: *Revista L'Universo*, Florencia, Instituto Geografico Militare, Año LI, N° 5, Págs. 1122-1162.
- 33) Palacios, Carlos, *Nosotros y los Otros: Caso garífuna en Honduras*, Tegucigalpa, Mimeografiado, 2000.
- 34) Pelleprat, Pierre, "Relation des missions des PP. De la Compagnie de Iesus Dans les Isles es dans la Terre Ferme de L'Amérique Meridionale divisé en deux partie. Avec une introduction a la langue des Galibis Sauvages de la Terre Ferme de L'Amérique par le Père Pierre Pelleprat, de la Compagnie de Iesus", En: Cárdenas Ruíz, Manuel (Compilador), *Crónicas francesas de los indios caribes*, San Juan de Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1981, Págs. 255 y ss.
- 35) Post, Susie, "Los garífunas: Tejen el futuro en un intrincado pasado", En: *Revista National Geographic en Español*, septiembre del 2001.
- 36) Romero, German, "La población de origen africano en Nicaragua", En: Martínez Montiel, Luz María (Coordinadora), *Presencia africana en Centroamérica*, México DF, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), 1ª edición, 1993, Págs. 177 y ss.

- 37)Salamanca, Danilo, “Los idiomas indígenas y de la población negra de Nicaragua”, En: *Revista América indígena*, México DF, Vol. LIII, N° 1 y 2, Enero – Junio de 1993, Págs. 36 y ss.
- 38)Sanford, Margaret, “Disease and Folk-curing Among the Garifuna of Belice”, En: *Actes du LXII Congres International des Americanistes*, París, Vol. 6, 1979, Págs. 42-44.
- 39)Sierra, Manuel, “Estudio seroepidemiológico de Sífilis, Hepatitis B y VIH en población Garífuna de El Triunfo de la Cruz, Bajamar, Sambo Creek y Corozal”, En: *Ponencia presentada en la VII Jornada Científica de Ciencias Biológicas y la Salud, Tegucigalpa, Facultad de Ciencias Médicas, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH)*, 2000.
- 40)Tábora, Rocío, “Etnicidad, Política y masculinidad: los desafíos desde las consideraciones genérico-sexuales”, En: Tábora, Rocío, *Cultura desnuda. Apuntes sobre género, subjetividad y política*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), 1ª edición, 1999, Págs. 51-64.
- 41)Tosatti Franza, Alejandro, “Creación teatral, desarrollo e identidad: El trabajo de Rafael Murillo Selva”, En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 6, N° 12, Diciembre de 1997, Págs. 157-168.
- 42)Warantz, Elissa, “The Bay Island English of Honduras”, En: Holm, John, (Editor), *Central American English*, Heidelbergt, Julio Groos, 1983, Págs. 71-94.
- 43)Wilk, Richard y Chapin, Mac, “Las minorías étnicas de Belice: Mopán, Kekchí y Garífuna”, En: *Revista América Indígena*, México DF, Vol. LII, N° 4, Octubre – Diciembre de 1992, Págs. 168 y ss.

II) BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- 1) *Acta de Independencia de Centroamérica (15 de septiembre de 1821)*, (1977), En: Romero, José Luis (Compilador), Pensamiento político de la emancipación, Caracas, Biblioteca Ayacucho, N° 25.
- 2) Aguilar, Juan Manuel y Palacios, Sergio (1993), *La ciudad de Trujillo. Guía histórica-turística*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAAH).
- 3) Aguirre Beltrán, Gonzalo (1958), *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1ª edición.
- 4) _____ (1989), *La población negra de México, Estudio etnohistórico*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), Colección: Gonzalo Aguirre Beltrán, Obra Antropológica, Tomo II, 3ª edición.
- 5) Alcina Franch, José (Compilador), (1990), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Ciencias Sociales, N° 628, 1ª edición.
- 6) Althusser, Louis (1974), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Caracas, Cuadernos de Educación, N° 9.
- 7) Alvarado García, Ernesto (1949), *Historia de Centroamérica y nociones de instrucción cívica y geografía de Centroamérica*, Tegucigalpa, Librería España y América.
- 8) _____ (1958), *Legislación Indigenista de Honduras*, México DF, Instituto Indigenista Interamericano (III), Ediciones Especiales, N° 35.
- 9) _____ (1964), *El misionero español Manuel de Jesús Subirana*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 1ª edición.

- 10) Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión de los nacionalismos*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1ª edición en español.
- 11) Ansón, Luis María (1971), *La negritud*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente.
- 12) Amaya, Jorge Alberto (2002), *Los chinos de Ultramar en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición.
- 13) _____ (2001), *Historia de Honduras*, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM).
- 14) _____ (2000), *Los judíos en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición.
- 15) _____ (1997), *Los árabes y palestinos en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición.
- 16) Arancibia, Juan (2001), *Honduras: un Estado nacional?*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 3ª edición.
- 17) Argueta, Mario (1988), *Diccionario de escritores hondureños*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Letras Hondureñas, N° 71, 1ª edición.
- 18) _____ (1992), *La historia de los sin historia*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición.
- 19) _____ (1996), *Diccionario de artistas plásticos hondureños*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección José Trinidad Reyes, N° 2, 1ª edición.
- 20) _____ (1999), *La primera generación liberal: fallas y aciertos*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH), 1ª edición.
- 21) Argueta, Mario y Quiñonez, Edgardo (1988), *Historia de Honduras*, Tegucigalpa, Escuela Superior del Profesorado Francisco Morazán (ESPFM).
- 22) Armellada, Fray Cesáreo de (1977), *La causa indígena en las Cortes de Cádiz*, Caracas.
- 23) Armstrong, J., (1982), *Nations Before Nationalism*, Carolina del Norte, University of North Carolina Press.
- 24) Asturias, Miguel Ángel (1991), *El problema social del indio*, París, Centre de Recherches de L'Institut d'Études Hispaniques.
- 25) Barahona, Marvin (1989), *La hegemonía de los Estados Unidos en Honduras. (1907-1932)*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), 1ª edición.
- 26) _____ (1991), *Evolución histórica de la identidad nacional*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición.
- 27) Barahona, Rubén (1956), *Breve historia de Honduras*, México DF, Editorial Azteca, 5ª edición.
- 28) Barre, Marie Chantal (1983), *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México DF, Siglo XXI Editores, 1ª edición en español.
- 29) Barret, Leonard (1977), *African Religion in the Americas. African Religions*, Nueva York, Booth.
- 30) Barth, F., (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1ª edición en español.

- 31) Bastide, Roger (1969), *Las Américas Negras: Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, 1ª edición en español.
- 32) Bauer, Otto (1979), *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México DF, Siglo XXI Editores.
- 33) Becerra, Longino (2001), *Copán, tierra de hombres, mujeres y Dioses*, Tegucigalpa, Editorial Baktún, 2ª edición.
- 34) Belot, Gustave (1865), *Les grandes voies du progrès: Honduras*, París, Ches Dentu Editeur, 1ª edición.
- 35) Berlin, I., (1979), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Nueva York, Viking.
- 36) Bloom, S. F., (1941), *The World of Nations. A Study of the National Implications in the Work of Karl Marx*, Nueva York, Columbia University Press.
- 37) Bobadilla, Perfecto (1936), *Monografía Geográfica e Histórica de San Pedro Sula*, San Pedro Sula, Compañía Editora Honduras, 1ª edición.
- 38) Bobbio, Norberto (1988), *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), 6ª reimpresión.
- 39) Bonilla, Conrado (1955), *Piraterías en Honduras*, San Pedro Sula, Imprenta Renovación, 1ª edición.
- 40) Bosch, Juan (1986), *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: El Caribe, frontera imperial*, Santo Domingo, Museo del Hombre Dominicano.
- 41) Brading, David (1980), *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México DF, Ediciones Era, Colección Problemas de México.
- 42) Breton, Roland J. L., (1983), *Las etnias*, Barcelona, Ediciones OIKOS-TAU, Colección ¿Qué sé?, 1ª edición.
- 43) Breully, John (1990), *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor.
- 44) Cabello Carro, Paz (1992), *Política investigadora de la época de Carlos III en el área maya*, Madrid, Ediciones de la Torre, Colección Nuestro Mundo, Nº 21.
- 45) Calvo Buezas, Tomás (1997), *Valores en los jóvenes españoles, portugueses y latinoamericanos*, Madrid, Ediciones Libertarias.
- 46) Canelas Díaz, Antonio (1999), *La Ceiba: sus raíces y su historia (1810-1940)*, La Ceiba, Tipografía Renacimiento, 2ª edición.
- 47) Carías, Marco Virgilio y Slutzsky, Daniel (1971), *La guerra inútil: análisis socioeconómico del conflicto entre Honduras y El Salvador*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1ª edición.
- 48) Carpentier, Alejo (2003), *El siglo de las luces*, Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca Carpentier, Colección Libro de Bolsillo, BA 0197, 1ª reimpresión.
- 49) Castillo Flores, Arturo (1974), *Historia de la moneda en Honduras*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH), 1ª edición.
- 50) Chávez Borjas, Manuel (1990), *Identidad, cultura y nación en Honduras*, Tegucigalpa, Ediciones Paradiso, Colección Fundamentos, Nº 1, 1ª edición.
- 51) Chevalier, François, (1983), *América Latina: de la independencia a nuestros días*, Barcelona, Editorial Labor, Colección Clío.
- 52) Chust, Manuel (1999), *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz*, Valencia, Coedición del Centro Francisco de Tomás y Valiente (UNED/Valencia) y el Instituto de Investigaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Biblioteca de Historia Social.

- 53) Coello, Jorge A., (1970), *Historia del Himno Nacional de Honduras*, Tegucigalpa, Centro Bibliotecológico Labor, Colección Temas Hondureños, N° 1, 2ª edición.
- 54) Colón, Cristóbal (2002), *Diario de a bordo*, Madrid, Arlanza Ediciones.
- 55) Conzemius, Eduard (1984), *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumos de Honduras y Nicaragua*, San José de Costa Rica, Libro Libre, 1ª edición en español.
- 56) Corominas, J., (1982), *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid, Editorial Gredos.
- 57) Cortés, José Luis (1981), *La Organización para la Unidad Negra*, Madrid, CIDAF.
- 58) Crowe, Lancelot, *El indio en la narrativa contemporánea de México y Guatemala*, México DF, Instituto Indigenista Interamericano (III), S/F.
- 59) Cruz Cáceres, Francisco (1955), *Episodios tragicómicos de nuestra vida turbulenta, Bellezas y peligros de la selva y la tierra de las bananas*, Tegucigalpa, Talleres Tipográficos Nacionales.
- 60) Daniels, S., (1993), *Fields of Vision: Landscape Imagery and National Identity in England and the US*, Cambridge, Polity.
- 61) D'Ans, André Marcel (2002), *Honduras: difícil emergencia de una nación, de un Estado*, Tegucigalpa, Litografía López, 2ª edición.
- 62) Degler, Carl (1971), *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and Unites States*, Nueva York, Macmillan.
- 63) Deive, Carlos (1980), *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*, Santo Domingo, Museo del Hombre Dominicano.
- 64) Delannoi, Gil y Taguieff, P. A., (1993), *Teorías del nacionalismo*, Barcelona, Paidós.
- 65) Deutsch, Karl (1978), *Nationalism and Social Comunication*, Massachusett, MIT, 8ª reimpresión.
- 66) Doob, L., (1964), *Patriotism and Nationalism*, Londres.
- 67) Draper, Theodore (1977), *El nacionalismo negro en Estados Unidos*, Madrid, Alianza Editorial.
- 68) Droz, Jacques (1971), *Historia de las ideas políticas en Alemania*, Madrid, Editorial Aguilar.
- 69) Dunn, Henry, (1960), *Cómo era Guatemala hace 133 años*, Ciudad de Guatemala, Tipografía Nacional.
- 70) Durón, Rómulo Ernesto (1927), *Bosquejo histórico de Honduras. 1502-1821*, San Pedro Sula, Imprenta del Comercio, Biblioteca de la Sociedad de Geografía e Historia, 1ª edición.
- 71) _____ (1956), *Historia de Honduras: desde la independencia hasta nuestros días*, México DF, Imprenta Aldina, Colección Rómulo E. Durón, N° 2, 1ª edición.
- 72) _____ (Antólogo), (1957), *Honduras Literaria*, Tegucigalpa, Ministerio de Educación, 2ª edición.
- 73) Elorza, Antonio (1995), *La religión política. "El nacionalismo sabiniano" y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*, San Sebastián, Haramburu Editor.
- 74) Enloe, Cynthia (1989), *Bananas, Beaches, Bases: Making Feminist of International Politics*, Londres, Pandora.
- 75) Escobar, Arturo, Et. al., (2001), *Política cultural & Cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Santa Fe de Bogotá, Taurus, 1ª edición en español.

- 76) Escuela Nacional de Bellas Artes (1948), *La Escuela Nacional de Bellas Artes (ENBA), 1940-1948: Por la Patria y por el Arte*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1948.
- 77) Esquemeling, Juan (1661), *Piratas de América y luz á la defensa de las costas de Indias Occidentales...* [J. Esquemeling]; por el zelo y cuydado de don Antonio Freyre; Traducido de la lengua flamenca en española por el Dror. De Buena Maison, impreso en Colonia Agrippina, Casa de Lorenzo Struickman.
- 78) Euraque, Darío (1996), *Estado, poder, nacionalidad y raza en la Historia de Honduras: ensayos*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección José Trinidad Reyes, Nº 1, 1ª edición.
- 79) Favre, Henri (1998), *El indigenismo*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), Colección Popular, Nº 547, 1ª edición.
- 80) Ferrari de Hartling, Guadalupe (1953), *Recuerdos de mi vieja Tegucigalpa*, Comayagüela, Imprenta La Libertad, 1ª edición.
- 81) Ferro, Carlos (1969), *Las banderas centroamericanas: su inspiración en el pabellón argentino*, San José de Costa Rica, Editorial Centroamericana (ECA), 1ª edición.
- 82) Fichte, J. G., (2001), *Discursos a la nación alemana*, Barcelona, Ediciones Folio, Colección Obras Fundamentales de la Filosofía.
- 83) Fitzory, Robert (1853), *Consideraciones sobre el gran istmo de Centro-América*, Journal of the Geographical Society of London, Vol. XXIII.
- 84) Floyd, Troy (1990), *La Mosquitia, un conflicto de Imperios*, San Pedro Sula, Centro Editorial, 1ª edición en español.
- 85) Franco Silva, Alfonso (1979), *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*, Sevilla, 1ª edición.
- 86) Freyre, Gilberto (1951), *Brazil: An Interpretation*, Nueva York, Alfred Knopf.
- 87) _____ (1959), *New World in the Tropics: The Culture of Modern Brazil*, Nueva York, Alfred Knopf.
- 88) Froebel, J., (1978), *Siete años de viaje en Centroamérica, norte de México y el lejano oeste de los Estados Unidos (1859)*, Managua, Banco Central de Nicaragua (BCN).
- 89) Furnivall, J. S., (1948), *Colonial Policy and Practice*, Cambridge.
- 90) Gage, Thomas (1987), *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, Madrid, Historia 16.
- 91) Galeano, Eduardo (1982), *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo XXI Editores, 3ª edición.
- 92) Gallardo, Ricardo (Recopilador), (1958), *Las Constituciones de la República Federal de Centro América*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, Serie las Constituciones Hispanoamericanas, 1ª edición.
- 93) García Buchard, Ethel (1997), *Poder político, interés bananero e identidad nacional en Centroamérica. Un estudio comparativo: Costa Rica (1884-1938) y Honduras (1902-1958)*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Realidad Centroamericana, Nº 1, 1ª edición.
- 94) García Canclini, N., *Transforming Modernity Popular Culture in Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- 95) García Laguardia, Jorge Mario (1994), *Centroamérica en las Cortes de Cádiz*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), Colección Política y Derecho, 3ª edición.

- 96) Garrido, Santiago (SJ), (1964), *Manuel de Jesús Subirana: El santo misionero*, San Salvador, LEA, 1ª edición.
- 97) Gellner, Ernest (1988), *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad.
- 98) Giddens, Anthony (1995), *The Nation-state and Violence*, Cambridge, Polity Press.
- 99) Gil Farrés, Octavio (1993), *Introducción a la numismática*, Barcelona, Asociación Numismática Española y Museo de la Moneda.
- 100) González Camino, Fernando (1990), *Alta es la noche: Centroamérica ayer, hoy, mañana*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1ª edición.
- 101) Gramsci, Antonio (1974), *La formación de los intelectuales*, Barcelona, Editorial Grijalbo.
- 102) Greenfeld, L., (1992), *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press.
- 103) Grupo Editorial Océano (2000), *Atlas Geográfico y Universal de Honduras*, Barcelona, Océano.
- 104) Grupo Editorial Océano (2001), *Enciclopedia de Honduras*, Barcelona, Océano.
- 105) Guerrero, Andrés de Blas (1995), *Nacionalismo y naciones en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1ª reimpresión.
- 106) Guevara, Marcos y Chacón, Rubén (1992), *Territorios indios en Costa Rica. Orígenes, situación actual y perspectivas*, San José de Costa Rica, García y Hermanos SA.
- 107) Guibernau, Montserrat (1998), *Los nacionalismos*, Barcelona, Ariel, Colección Ciencia Política, 1ª reimpresión.
- 108) Guillén Méndez, Napoleón (1993), *Educación Básica de Adultos. Enfoques conceptuales, estratégicos y metodológicos*, Tegucigalpa, Ministerio de Educación.
- 109) Guillot, Carlos Federico (1961), *Negros rebeldes y negros cimarrones*, Montevideo, Fariña Editores.
- 110) Haefkens, Jacobo (1969), *Viaje a Guatemala y Centroamérica*, Ciudad de Guatemala, Editorial Universitaria, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Vol. I, 1ª edición en español.
- 111) Handelsman, Michael (2001), *Lo afro y la plurinacionalidad: El caso ecuatoriano visto desde la literatura*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1ª edición en español.
- 112) Harnecker, Marta (1987), *Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución*, México DF, Siglo XXI Editores.
- 113) Harris, Marvin y Wagley, Charles (1964), *Minorities in the New World*, Nueva York, Columbia University Press.
- 114) Harris, Marvin (1964), *Patterns of Race in the Americas*, Nueva York.
- 115) Hasemann, George (1991), *Etnología y lingüística en Honduras: una mirada retrospectiva*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IAH), Colección Estudios Antropológicos e Históricos, N° 9, 1ª edición.
- 116) Hastings, Adrian (2000), *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1ª edición en español.
- 117) Hayes, Carleton (1931), *The Historical Evolution of Nationalism*, Nueva York.

- 118) _____ (1966), *El nacionalismo: una religión*, México DF, UTHEA.
- 119) Helbig, Karl M., (1953), *Áreas y paisajes del Nordeste de Honduras*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH), 1ª edición en español.
- 120) Helms, Mary (1971), *Asang: Adaptations to Culture Contact in a Miskito Community*, Gainesville Florida, University Florida Press.
- 121) Herder, J., (1959), *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- 122) _____ (1982), *Obras selectas*, Madrid, Alfaguara.
- 123) Herkovits, Melville (1969), *The New World Negro*, Nueva York, Minerva Press.
- 124) Hernández, Alcides (1994), *La integración Centroamericana: desde la federación hasta nuestros días*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, (DEI), 1ª edición.
- 125) Hernández Castellanos, Serapio (1979), *Trujillo con X*, Tegucigalpa, Centro Técnico Tipo Litográfico Nacional (CETTNA) – Procuraduría General de la República (PGR), 1ª edición.
- 126) Herranz, Atanasio (2000), *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Lámpara de Crítica y Cultura, 2ª edición.
- 127) Herrera, Antonio de (1952), *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Década VI, Libro III, Madrid, Academia de Historia.
- 128) Herzfeld, Michael (1997), *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-state*, Nueva York, Routledge.
- 129) Hintze, Otto (1968), *Historia de las formas políticas*, Madrid, Alianza Editorial.
- 130) Hobsbawm, Eric (2000), *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Editorial Crítica, Biblioteca de Bolsillo, 1ª edición.
- 131) Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 132) Horowitz, Donald (1985), *Ethnic Groups in Conflict*, Los Ángeles California, University of California Press.
- 133) Hroch, M., (1985), *Social Preconditions of National Revival Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 134) Houlson, Jane Harvey (1934), *Blue Blaze*, Nueva York, Bobbs- Merrill, 1ª edición.
- 135) Humboldt, Alexander von, (1956), *Viaje a las regiones Equinocciales del Nuevo Continente: 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804*, Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, Tomos III y V.
- 136) _____ (1965), *Cuadro estadístico de la isla de Cuba: 1825-1829*, La Habana, Bayo Libros.
- 137) _____ (1966), *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, México DF, Editorial Porrúa.
- 138) International Bureau of the American Republics, (1904), *Honduras: Geographical Sketch, Natural Resources, Laws, Economic, Conditions, Actual Development, Prospect of Future*, Washington DC, Growth, 1ª edición.
- 139) Isaula, Roger, *Honduras: el ajuste en el sector agrícola y la seguridad alimentaria*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), S/F.
- 140) Jaén, Emmanuel (1996), *La memoria ausente*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Cuadernos Universitarios, N° 91, 1ª edición.

- 141) Jaulin, Robert (1979), *La descivilización (Política y práctica de etnocidio)*, México DF, Editorial Nueva Imagen.
- 142) Jáuregui Bereciartu, Gurutz (1988), *Contra el Estado-nación: en torno al hecho y la cuestión nacional*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2ª edición.
- 143) Jérez Alvarado, Rafael (1986), *Monumentos y elogios al General Morazán*, Tegucigalpa, S/N.
- 144) Kedourie, Elie (1985), *El nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales (CEC).
- 145) Kepner, Charles y Soothill, Henry (1949), *El imperio del banano*, México DF, Ediciones del Caribe.
- 146) Kepner Jr., Charles David (1967), *Social Aspects of the Banana Industry*, Nueva York, AMS Press, 1ª edición.
- 147) Kohn, E., (1944), *The Idea of Nationalism*, Nueva York, Collins Book.
- 148) _____ (1967), *El nacionalismo. Su significado e historia*, Buenos Aires Paidós.
- 149) Krehm, William (1949), *Democracia y tiranías en el Caribe*, México DF, Unión Democrática Centroamericana, 1ª edición.
- 150) Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- 151) Leander, Birgitta (Coordinadora), (1989), *Europa, Asia y África en América Latina*, México DF, Siglo XXI Editores, Serie el Mundo en América Latina.
- 152) Lehman, Walter (1920), *Zentral America*, Berlín, Dietrich Reimer, Tomo I, 1ª edición.
- 153) Leiva Vivas, Rafael (1988), *Francisco Morazán y sus relaciones con Francia*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Homenajes, Nº 3, 1ª edición.
- 154) Lenin, V., (1976), *Obras escogidas*, Madrid, Editorial AKAL, Tomo I.
- 155) León Gómez, Alfredo, (2000), *El escándalo del ferrocarril: Ensayo histórico*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria.
- 156) Leyva, Héctor M., (1991), *Documentos coloniales de Honduras*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca – Centro de Estudios Históricos y Sociales para el Desarrollo de Honduras (CEHDES), Colección Padre Manuel Subirana, Nº 3, 1ª edición.
- 157) López Jiménez, Ramón (1967), *José Simeón Cañas: Libertador de los esclavos en Centro América*, San Salvador, Organización de Estados Centroamericanos (ODECA), Boletín Informativo, 1ª edición.
- 158) Lunardi, Federico (1948), *Honduras Maya. Etnología y arqueología de Honduras*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, Biblioteca de la Sociedad de Antropología y Arqueología de Honduras y del Centro de Estudios Mayas, 1ª edición.
- 159) Lynch, John (1976), *Las revoluciones hispanoamericanas: 1806-1826*, Barcelona, Ariel, 2ª edición.
- 160) _____ (2001), *América Latina: entre colonia y nación*, Barcelona, Editorial Crítica, Colección Libros de Historia, 1ª edición en español.
- 161) Mansour, M., (1973), *La poesía negrista*, México DF, Editorial Era.
- 162) Mariñas Otero, Luis (1962), *Las Constituciones de Honduras*, Instituto de Cultura Hispánica, 1ª edición.
- 163) _____ (1987), *Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Realidad Nacional, Nº 6, 3ª edición.

- 164) Marshall, T. H., (1998), *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial.
- 165) Martínez Castillo, Mario Felipe (1989), *Los últimos días de Lempira y otros documentos*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Documentos, N° 2.
- 166) _____ (1990), *Honduras: cultura e identidad*, Tegucigalpa, Ediciones Librería Paradiso, Colección Fundamentos, N° 4.
- 167) Martínez López, Eduardo (1905), *Geografía de Honduras*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1ª edición.
- 168) _____ (1907), *Historia de Centroamérica. 1502-1821*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1ª edición.
- 169) Martínez Montiel, Luz María (1993), *Negros en América*, México DF, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), 1ª edición.
- 170) Marx, K., y Engels, F., (2001), *Manifiesto Comunista*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Ciencia Política, 1ª reimpresión.
- 171) Mason, T., (1995), *Passion of the People? Football in South America*, Londres, Verso.
- 172) Meinecke, F., (1983), *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales (CEC).
- 173) Mejía, Medardo (1980), *Froylán Turcios en los campos de la estética y del civismo*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Letras Hondureñas, N° 4, 1ª edición.
- 174) _____ (1983), *Historia de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Realidad Nacional, N° 8 y 23, Tomos I y V.
- 175) Meléndez, Carlos y Duncan, Quince (1981), *El negro en Costa Rica*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA).
- 176) Melucci, A., (1989), *Nomads of the Present Social Movements and individual Needs in Contemporary Society*, Filadelfia, Philadelphia University Press.
- 177) Membreño, Alberto (1897), *Hondureñismos. Vocabulario de los provincialismos hondureños*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 2ª edición.
- 178) Meyer, Harvey K., y Meyer, Jessie H., (1994), *Historical Dictionary of Honduras*, Londres, Scarecrow Press INC, Latin American Historical Dictionaries, N° 15, 2ª edición.
- 179) Miller, David (1997), *Sobre la nacionalidad: Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1ª edición en español.
- 180) Mitchell, Clyde (1956), *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships Among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press.
- 181) Mitchel, R. C., (1850), *Relación estadística y descripción de la isla de Roatán, por el Comandante R. C. Mitchel*, Londres, United Service Magazine.
- 182) Molina Chocano, Guillermo (1976), *Estado liberal y desarrollo capitalista en Honduras*, Tegucigalpa, EDISOFF, 1ª edición.
- 183) Montiel, Edgar (1999), *Hombres en juego. El deporte en las letras*, La Habana, Ediciones Gente Nueva.
- 184) Morales y Sánchez, Augusto (1946), *Copantl: Jardín Maya La Concordia*, Tegucigalpa, Talleres Ariston, 1ª edición.
- 185) Morelet, Arthur (1857), *Voyage dans L`Amerique Centrale, L`ile de Cuba et le Yucatan*, París, Gide et J. Baudry Libraires Editeurs, Tomo Décimo.
- 186) Murga Frassinetti, Antonio (1985), *Enclave y sociedad en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria.

- 187) Navas de Miralda, Paca (1992), *Barro*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 2ª edición.
- 188) Nina Rodríguez, Raimundo (1931), *Os africanos no Brasil*, Sao Paulo, Brazilian Series.
- 189) Ochoa Alcántara, Antonio (1934), *La Nueva Honduras: hacia un verdadero nacionalismo*, Tegucigalpa, Tipográficos Nacionales, 1ª edición.
- 190) Olsen, Donald (1986), *The City as a Work of Artt. London, París, Vienna*, Yale, University Press.
- 191) Oquellí, Ramón (Editor), (1972), *Paulino Valladares: el pensador y su mundo*, Tegucigalpa, Editorial Nuevo Continente.
- 192) _____ (1981), *José del Valle: Antología*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1ª edición.
- 193) _____ (1997), *Honduras, la estampa de la espera. Sucesos públicos y vida cotidiana*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección José Trinidad Reyes, Nº 3, 1ª edición.
- 194) Ortíz Cartín, Bienvenido (1921), *Compilación de Leyes, Decretos y Circulares Referentes a Medicina e Higiene del Año 1821 hasta 1920*, San José de Costa Rica, S/N.
- 195) Ortíz, Fernando (1916), *Hampa afrocubana: Los negros esclavos*, La Habana, Revista Bimestre Cubana.
- 196) Oyuela, Leticia de, (1995), *Honduras. Religiosidad popular: raíz de la identidad*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Padre Subirana, Nº 11, 1ª edición.
- 197) _____ (2000), *De la Corona a la Libertad*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Padre Manuel Subirana, Nº 11, 1ª edición.
- 198) Pan, Lynn (1990), *The Sons of the Yellow Emperor: The Story of the Overseas Chinese*, Londres, Arrow Book.
- 199) Passerin, Alessandro (1970), *La noción de Estado*, Madrid, Euramérica.
- 200) Pastor Fasquelle, Rodolfo (1988), *Historia de Centroamérica*, México DF, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos (CEH), 1ª edición.
- 201) Pérez de Barradas, José (1976), *Los mestizos de América*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, Nº 1610.
- 202) Pérez Brignoli, Héctor (1990), *Breve historia de Centroamérica*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Historia de América Latina, 2ª reimpresión.
- 203) Pérez Brignoli y Cardoso, Ciro (1977), *Centroamérica y la economía Occidental: (1520-1930)*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- 204) Pérez Cadalso, Eliseo (1981?), *Precursores indigenistas: José Cecilio del Valle*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura y Turismo (SECTUR), Colección 15 de septiembre, 1ª edición.
- 205) Phillips, William (1990), *Historia de la esclavitud en España*, Madrid, Editorial Playor, 1ª edición.
- 206) Pierson, Donald (1942), *Negroes in Brasil*, Chicago, University of Chicago Press.
- 207) Pineda Portillo, Noé (1997), *Geografía de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 3ª edición.

- 208) Plant, Roger y Hvaltok, Soren (1999), *Titulación de tierras y pueblos indígenas*, Washington DC, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Serie de Informes Técnicos del Departamento de Desarrollo Sostenible.
- 209) Pollak Eltz, Angelina (1994), *Religiones afroamericanas hoy*, Santa Fe de Bogotá, Editorial Planeta, Colección Ensayo.
- 210) Posas, Mario (1981), *Luchas del movimiento obrero hondureño*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA).
- 211) Posas, Mario y Cid, Rafael del (1983), *La construcción del sector público y del Estado en Honduras (1876-1979)*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 2ª edición.
- 212) Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing an Transculturation*, Nueva York, Routledge,
- 213) Price, Richard (Compilador), (1981), *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México DF, Siglo XXI Editores, Colección América Nuestra, Serie América Colonizada, 1ª edición en español.
- 214) Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), (1999), *Informe sobre desarrollo humano: Honduras*, Tegucigalpa, PNUD.
- 215) Radcliffe, Sarah y Westwood, Sallie (1999), *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1ª edición en español.
- 216) Rall, Marlene y Rall, Dieter (Editores), (1996), *Letras comunicantes. Estudios de literatura comparada*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- 217) Ramos, Arthur (1956), *O negro na civilização brasileira*, Río de Janeiro, Lavraria da Casa do Estudante do Brasil.
- 218) Renan, Ernest (1987), *¿Qué es la nación y cartas a Strauss*, Madrid, Alianza Editorial.
- 219) República de Honduras, (1998), *Constitución de la República*, Tegucigalpa, SCANCOLOR.
- 220) República de Honduras. Comisión Presidencial de Modernización del Estado, (2002), *XVI Censo de Población y V de Vivienda*, Tegucigalpa, (Resultados preliminares).
- 221) Rosa, Ramón (1948), *Oro de Honduras*, Tegucigalpa, Talleres Tipográficos Ariston, Tomo I, 1ª edición.
- 222) _____ (1980), *Obra escogida*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición.
- 223) Rose, Richard (1904), *Utila: Past and Present*, Nueva York, Danseville, 1ª edición.
- 224) Rowe, W., y Schelling, V., (1991), *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, Londres, Verso.
- 225) Rowles, James (1980), *El conflicto Honduras – El Salvador (1969)*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1ª edición.
- 226) Rubio Melhado, Adolfo (1953), *Geografía General de la República de Honduras*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 1ª edición.
- 227) Rubio Sánchez, Manuel (1975), *Historia del Puerto de Trujillo*, Tegucigalpa, Talleres Tipo-litográficos López, Banco Central de Honduras (BCH), 1ª edición, Tomos II y III.
- 228) Sabine, George *Historia de la teoría política*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), 7ª reimpresión, 1975.

- 229) Sack, Robert (1986), *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge, Cambridge University.
- 230) Sagastume F., Alejandro Salomón (1988), *Carías: El Caudillo de Zambrano*, Tegucigalpa, Graficentro Editores, 1ª edición.
- 231) Salgado, Félix (1928), *Compendio de la historia de Honduras*, Comayagüela, Imprenta El Sol.
- 232) Santamaría, Antonio R., (2001), *Los nacionalismos: de los orígenes a la globalización*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- 233) Sartori, Giovanni (2001), *La sociedad multicultural: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, Colección Pensamiento.
- 234) Secretaría de Educación Pública, (1978), *Monografía del departamento de Colón*, Tegucigalpa, Dirección de Servicios de Apoyo a Programas Educativos, Sección de Producción y Materiales Educativos, 1ª edición.
- 235) Seton Watson, H., (1965), *Nationalism Old and New*, Sidney, Sidney University Press.
- 236) Siebemann, G., y Köning, J.H., (1992), *Das Bild Lateinamerikas im Deutschen Sprachraum*, Tubinga.
- 237) Sierra, Rolando (2002), *El problema de la idea de nación en la Honduras del siglo XIX*, Tegucigalpa, Litografía López, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Colección Visión de País, Nº 5.
- 238) Sieyès, E., (1973), *¿Qué es el tercer Estado?*, Madrid, Editorial Aguilar.
- 239) Schlesinger, Alfredo (Editor y traductor), (1930), *Viaje por la Capitanía General de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Unión Tipográfica.
- 240) Skidmore, E. Thomas (1976), *Preto no branco: raça e nacionalidad no pensamento brasileiro*, Río de Janeiro, Paz e Terra.
- 241) Smith, Anthony D., (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell.
- 242) _____ (1997), *La identidad nacional*, Madrid, Trama Editorial, Colección Ecúmene, 1ª edición en español.
- 243) _____ (2000), *Nacionalismo y modernidad*, Madrid, Editorial Istmo, Colección Fundamentos de Ciencia Política, Nº 176, 1ª edición.
- 244) Squier, E.G., (1908), *Honduras: descripción histórica, geográfica y estadística de esta república de América Central*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, edición corregida y anotada por J.M.C.
- 245) Snyder, L., (1954), *The Meaning of Nationalism*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- 246) Stalin, J., (1977), *El marxismo, la cuestión nacional y la lingüística*, Madrid, Editorial AKAL.
- 247) Stephen, J. L., (1982), *Incidentes de viaje en Centroamérica y Yucatán*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), Colección Viajeros, 3ª edición.
- 248) Stoll, Otto (1938), *Etnografía de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Sánchez & Guise, 1ª edición en español.
- 249) Tannenbaum, Frank *El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano*, Buenos Aires, Editorial Paidós, Serie Mayor, Vol. 14, 1ª edición en español.
- 250) Taracena Arriola, Arturo (2002), *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*, Ciudad de Guatemala, Litografía Nawal Wuj- Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Colección ¿Por qué estamos como estamos?, 1ª edición.

- 251) Taylor, Charles (2001), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), Colección Popular, 1ª reimpresión.
- 252) Taylor, Peter J., y Flint, C., (2002), *Geografía política. Economía-mundo, Estado-nación y localidad*, Madrid, Trama Editorial, Colección Ecúmene, 2ª edición en español.
- 253) Thompson, George A., (1829), *Narrative of a Official Visit to Guatemala and Mexico*, Londres, John Murray.
- 254) Tojeira, José María (1990), *Panorama histórico de la Iglesia en Honduras*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), 2ª edición.
- 255) Tonkin, E., Et., al., (1989), *History and Ethnicity*, Londres, Routledge.
- 256) Towsend Ezcurra, Andrés (1973), *Las Provincias Unidas de Centroamérica: La fundación de la República*, San José de Costa Rica, Editorial Costa Rica, 1ª edición.
- 257) Turcios, Froylán (1980), *Memorias*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Letras Hondureñas, Nº 5, 1ª edición.
- 258) _____ (2000), *Páginas del ayer*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura, Artes y Deportes, Biblioteca Básica de Cultura Hondureña, Volumen 16, 2ª edición.
- 259) Valladares, Juan Bautista (1995), *Virgen de Suyapa*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Documentos, Nº 6, 2ª edición (Edición facsímil).
- 260) Valle, José Cecilio del, (1982), *Obra escogida*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, Volumen 96, 1ª edición.
- 261) Valle, Rafael Heliodoro (Recopilador), (1971), *Pensamiento vivo de José Cecilio del Valle*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA).
- 262) Vallejo, Ramón Antonio (1882), *Compendio de la historia social y política de Honduras*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1ª edición.
- 263) _____ (1893), *Primer Anuario Estadístico*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional.
- 264) _____ (1938), *Historia documentada de los límites entre la República de Honduras y las de Nicaragua, El Salvador y Guatemala*, Nueva York.
- 265) Vera, Robustiano (1899), *Apuntes para la historia de Honduras*, Santiago de Chile, Imprenta del Correo Delicias, 1ª edición.
- 266) Vidal de La Blache, P., y Gallois, L., (1930), *Geografía Universal (México, América Central)*, Barcelona, Montaner y Simón SA Editores, Tomo XVIII.
- 267) Vilar, Pierre (1980), *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Editorial Crítica.
- 268) Vilas, Carlos M., (1989), *State, Class and Ethnicity in Nicaragua*, Boulder, Lynne Rienner.
- 269) Villars, Rina (2001), *Para la casa más que para el mundo: sufragio y feminismo en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición.
- 270) Villoro, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México DF, Paidós, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, 1ª edición.
- 271) Virolli, Maurizio (1997), *Por amor a la Patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, Madrid, Acento Editorial.
- 272) Wade, Peter (1994), *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore, Hopkins University Press.
- 273) _____ (1997), *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1ª edición en español.

- 274) Wartman, Arturo (Compilador), (1970), *De eso que llaman antropología mexicana*, México DF, Nuestro Tiempo.
- 275) Weber, Max (1948), *Essays in Sociology*, Londres, Routledge.
- 276) Wells, William V., (1978), *Exploraciones y aventuras en Honduras*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 2ª edición en español.
- 277) Whitten, Norman E., (1974), *Black Frontiersmen: A South American Case*, Cambridge, Schenkman.
- 278) Yankelevich, Pablo (1988), *Honduras*, México DF, Alianza Editorial Mexicana, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Serie América Latina: Una Historia Breve, 1ª edición.
- 279) _____ (1990), *Honduras: textos de su historia*, México DF, Editorial Patria, Textos de Historia de Centroamérica y el Caribe, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora – Universidad de Guadalajara, 1ª edición.
- 280) Yuval-Davis, Nira (1997), *Gender and Nation*, Londres, SAGE.
- 281) Zelaya, Sucelinda (1991), *Honduras: proceso de configuración territorial*, Tegucigalpa, Editorial Millenium, 1ª edición.

III) ARTÍCULOS DE REVISTAS, PONENCIAS Y CONGRESOS (GENERALES)

- 1) Ainsa, Fernando, “Héroes y antihéroes del deporte en la narrativa latinoamericana”, En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 11, Nº 20 y 21, Enero del 2002, Págs. 255-281.
- 2) Aldas, Sonia, “De liberalismo y legitimidades: las comunidades indígenas de Guatemala en el siglo XIX”, En: *VI Congreso de Americanistas Españoles: América Latina en el Umbral del Siglo XXI*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM) – Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), 29 al 30 de septiembre de 1997.
- 3) _____ “La ciudadanía y el voto. Estudio comparativo en Centroamérica. 1824-1930”, En: Sevilla Soler, Rosario (Coordinadora), *Consolidación republicana en América Latina*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1999, Págs. 17-33.
- 4) Andrade Leitao, María do Rosario Fátima, “Movimiento negro en Brasil”, En: *VI Congreso de Americanistas Españoles: América Latina en el Umbral del Siglo XXI*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM)- Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), 29-30 de septiembre de 1997.
- 5) Argueta, Mario, *Aniversario de la Academia de Geografía e Historia*, Tegucigalpa, Mimeografiado, 12 de enero del 2002.
- 6) Arias Quirós, Marcos y Chacón, Rubén, “El concepto de raza: ¿Contribuye la sociobiología al prejuicio y a la discriminación?”, En: Murillo Chaverri, Carmen (Editora), *Antropología e identidades en Centroamérica*, San José de Costa Rica, Oficina de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1996, Págs. 239-252.
- 7) Armstrong, J., “The Autonomy of, Ethnic Identity: Historic Cleavages and Nationality Relations in the URSS”, En: Motyl, Alexander (Editor), *Thinking Theoretically About Soviet Nationalities*, Nueva York, Columbia University Press, 1992, Págs. 23-44.
- 8) Barahona, Marvin, “Imagen y percepción de los pueblos indígenas de Honduras”, En: Barahona, Marvin y Rivas, Ramón (Compiladores), *Rompiendo el espejo:*

- visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición, 1998, Págs. 17-34.
- 9) Barahona, Marvin y Rivas, Ramón, “¿Existe un movimiento indígena en Honduras?. Hacia una interpretación de la protesta indígena”, En: Barahona, Marvin y Rivas, Ramón (Compiladores), *Rompiendo el espejo: visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición, 1998, Págs. 81-128.
 - 10) Bedoya Sáez, Gerardo, “Historia de la labor gubernamental a favor de los indígenas peruanos”, En: *Revista América Indígena*, México DF, Vol. II, Nº 1, Enero de 1941, Págs. 21-24.
 - 11) Berlin, I., “La rama doblada: sobre el origen del nacionalismo”, En: *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Editorial Península, 1992.
 - 12) Bonfil Batalla, Guillermo, “Aculturación e Indigenismo: La respuesta india”, En: Alcina Franch, José (Compilador), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad, 1ª edición, 1990, Págs. 189-210.
 - 13) Bourricaud, François, “Indian and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification”, En: Glazier, Nathan y Moynihan, Daniel (Editores), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, Págs. 350-387.
 - 14) Cairo Carou, Heriberto Et. al., “La organización del espacio en una sociedad en transición: Nicaragua (1979-1988)”, En: *Estudios Territoriales*, Madrid, Separata Nº 30, Mayo – Agosto de 1989, Págs. 179-201.
 - 15) _____ “Estado-nación e identidad en América Latina: Las repercusiones del proceso de globalización”, En: Harto de Vera, Fernando (Compilador), *América Latina: Desarrollo, democracia y globalización*, Madrid, Trama Editorial- Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), 2000, Págs. 197-214.
 - 16) Canclini García, Nestor, “La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, En: Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, México DF, Editorial Grijalbo, 1994, Págs. 39 y ss.
 - 17) Cardoso, Ciro F., “América Central: La era liberal, 1870-1930”, En: Bethell, Leslie (Editor), *Historia de América Latina: México, América Central y el Caribe, 1870-1930*, Barcelona, Editorial Crítica, Vol. 9, The Cambridge History of Latin America, 1ª edición en Rústica, 2000, Págs. 197 y ss.
 - 18) Casás Arzú, Marta, “Reflexiones en torno a la legitimidad del Estado, la nación y la identidad en Guatemala, en el marco de los ‘Acuerdos de Paz’ en Guatemala”, En: *VI Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: América Latina en el Umbral del siglo XXI*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM) – Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), 29 al 30 de Septiembre de 1997.
 - 19) Chacón Hidalgo, Benito, “La política y las monedas en Centroamérica (1821-1889)”, En: *VI Congreso Centroamericano de Historia*, Ciudad de Panamá, 22-26 de Julio del 2002.
 - 20) Closa, Carlos, “La pluralidad nacional en un mismo Estado y en la UE”, En: Requejo, Ferrán (Coordinador), *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona, Editorial Ariel, 1ª edición, 2002, Págs. 109-130.
 - 21) Cohen, Abner, “The Lesson of Ethnicity”, En: Cohen, A., (Editor), *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock, 1974.

- 22) "Convención que estatuye el Instituto Indigenista Interamericano", En: *Revista América Indígena*, México DF, Vol. II, Nº 1, Enero de 1941, Págs. 9-19.
- 23) Corraliza, J. A., "Procesos psicosociales y marcos físicos", En: Morales, Francisco (Editor), *Psicología social*, Madrid, Mc Graw Hill, 1992.
- 24) Cruz Sandoval, Fernando, "La política indigenista de Honduras. 1821-1984", En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), Vol. VI, Nº 1 y 2, 1983, Págs. 48-55.
- 25) Cruz, Rafael, "El derecho a reclamar derechos. Acción colectiva y ciudadanía democrática", En: Ledesma, Manuel (Compilador), *Ciudadanía y democracia*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1ª edición, 2000, Págs. 264 y ss.
- 26) Davis, David Brion, "A Comparison of British America and Latin America", En: Genovese, Eugene (Editor), *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History*, Nueva Jersey, Prentice Hall, Págs. 69-83.
- 27) Dym, Jordana, "La reconciliación de la historia y la modernidad: George Thompson, Henry Dunn y Frederick Crowe, tres viajeros británicos en Centroamérica, 1825-1845", En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 21, Nº 40, Diciembre del 2000, Págs. 143-179.
- 28) Escalante Arce, Pedro Antonio, "Apuntes sobre la presencia africana en la historia salvadoreña", En: Rodríguez, Emilio Jorge (Coordinador), *Religiones afroamericanas*, La Habana?, Centro de Estudios del Caribe- Casa de las Américas- Colecciones CPI, 1996, Págs. 83-93.
- 29) Euraque, Darío, "La creación de la moneda nacional y el enclave bananero en la costa caribeña de Honduras: ¿En busca de una identidad étnico-racial?", En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), Vol. XIV, Nº 1 y 2, Octubre de 1996, Págs. 138-150.
- 30) _____ "Antropólogos, arqueólogos, imperialismo y la mayanización de Honduras: 1890-1940", En: *Revista de Historia*, San José de Costa Rica, Nº 45, Enero – Junio del 2002, Págs. 73-103.
- 31) Franzenstein, B.R., "Industries and Race Problems in Central America", En: *Revista Económica*, Tegucigalpa, Vol. III, Nº 2, Junio de 1913, Págs. 1107-1116.
- 32) _____ "Commercial Activity of the White Race in Honduras", En: *Revista Económica*, Tegucigalpa, Nº 6, Octubre de 1914, Págs. 331-333.
- 33) Fishman, Joshua, "Social and Ethnography: Neglected Perspectives on Language and Ethnicity in Eastern Europe", En: Sugar, Peter (Editor), *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, Santa Bárbara California, ABC Clío, 1980, Págs. 69-99.
- 34) Fossas, Enric, "Igualdad y pluralismo nacional", En: Requejo, Ferrán (Coordinador), *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona, Editorial Ariel, Colección Ciencia Política, 1ª edición, 2002, Págs. 71-88.
- 35) Friedmann, Nina de, "Estudios de negros en la antropología colombiana", En: Arocha, Jaime y Friedmann, Nina de (Editores), *Un siglo de investigación en Colombia*, Bogotá, Etno, 1984, Págs. 507-572.
- 36) Fumero, Patricia, "La celebración del Santo de la Patria: la develización de la estatua al héroe nacional costarricense Juan Santamaría, el 15 de septiembre de 1891", En: Enríquez Solano, Francisco (Compilador), *Fin de siglo XIX e identidad nacional en México y Centroamérica*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 2000, Págs. 403-429.

- 37)García, Jesús “Chucho”, “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales”, En: Mato, Daniel (Compilador), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de la globalización*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Colección Grupos de Trabajo, 1ª edición, 2001, Págs. 49-56.
- 38)García Ortiz, Humberto, “Consideraciones acerca de una legislación indígena en el Ecuador”, En: *Revista América Indígena*, México DF, Vol. II, Nº 1, Enero de 1941, Págs. 25-27.
- 39)García, María Dolores, “Arte e identidad: La presencia del paisaje en la pintura nicaragüense”, En: Kinloch Tijerino, Frances (Editora), *Nicaragua en busca de su identidad*, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua (IHN) – Universidad Centroamericana (UCA), 1ª edición, Págs. 71-85.
- 40)García Giráldez, Teresa, “Nación política, nación étnica en el pensamiento político centroamericano del siglo XIX”, En: *VI Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: América Latina en el Umbral del Siglo XXI*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM) - Centro de Estudios Contemporáneos sobre América Latina (CECAL), 29 al 30 de Septiembre de 1997.
- 41)González, Silvia, “Políticas estatales hacia los grupos étnicos (1821-1996)”, En: Barahona, Marvin y Rivas, Ramón (Compiladores), *Rompiendo el espejo: visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 1ª edición, 1998, Págs. 65-80.
- 42)Jiménez, Alfredo, “El indio en la imagen y en el contexto de la república de españoles: Guatemala en el siglo XVI”, En: Alcina Franch, José, *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad, 1ª edición, 1990, Págs. 45-68.
- 43)Kamen, Henry, “El negro en Hispanoamérica (1500-1700)”, En: *Revista Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Tomo XXVIII, 1971, Págs. 121-137.
- 44)Kautsky, Karl, “Nacionalidades e internacionalidad”, En: *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, México DF, Cuadernos de Pasado y Presente, Tomo II, 1979.
- 45)Klein, Herbert, “The Establishment of African Slavery in Latin America in the 16th Century”, En: Klein, Herbert (Compilador), *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, Nueva York, Oxford University Press, Págs. 21-43.
- 46)Knight, David, “People Tohether, Yet Appart: Rethinking Territory, Sovereignty, and Identities”, En: Demko, G. J. y Wood, W., (Editores), *Recording the World: Geopolitical Perspectives on the 21st Century*, Boulder, Westview Press, 1994, Págs. 71-86.
- 47)Kymlicka, Will, “El nuevo debate sobre los derechos de las minorías”, En: Requejo, Ferrán (Coordinador), *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona, Editorial Ariel, Colección Ciencia Política, 2002, 1ª edición, Págs. 25-48.
- 48)Laurente, Virginie, “Población indígena y participación política en Colombia,” En: *Revista Análisis Político*, Nº 31, 1998, Págs. 63-81.
- 49)“Lempira: nuestro cacique legendario inmortalizado en el lienzo”, En: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacionales*, Tegucigalpa, Tomo VII, Noviembre de 1928, Págs. 161-162.
- 50)López, Luis Enrique, “La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana”, En: *Seminario sobre Prospectivas en la Región de América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, 23 al 25 de agosto del 2000.

- 51) Mackenbach, Werner, "De notas que uno ha copiado de otro... Nicaragua a mediados del siglo XIX, vista por dos viajeros alemanes", En: Kinloch Tijerino, Frances (Editora), *Seminario sobre cultura, política y sociedad en Centroamérica, siglos XVIII, XIX y XX*, Managua, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA) – Universidad Centroamericana (UCA), 1998, Págs. 151-163.
- 52) Massey, Doreen, "Politics and Space/Time", En: Keith, M., y Pile, S., (Editores), *Place and the Politics of Identity*, Londres, Routledge, 1993, Págs. 141-161.
- 53) _____ "Imagining the World", En: Allen, John y Massey, Doreen (Editores), *Geographical Worlds: The Shape of the World*, Nueva York, Oxford University Press, 1995, Págs. 5-52.
- 54) Mato, Daniel, "Cultura y transformaciones sociales en tiempos de la globalización", En: Mato, Daniel (Compilador), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de la globalización*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Colección Grupos de Trabajo, 2001, 1ª edición, Págs. 13-29.
- 55) Mejía, Francisco, "¿Quién dice la verdad? En la contienda Ramírez vrs. Zablah. El señorita Honduras es el que pierde", En: *Revista Hablemos Claro*, Tegucigalpa, Edición N° 420, 3 al 9 de septiembre del 2002, Págs. 18-22.
- 56) Mendoza, Breny, "La desmitologización del mestizaje en Honduras: evaluando nuevos aportes", En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, N° 42, Diciembre del 2001, Págs. 256-279.
- 57) Milla, Karla, "Movimiento de mujeres en Honduras en las décadas de 1950 y 1960: Cambios jurídicos y tradiciones culturales", En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, N° 42, Diciembre del 2001, Págs. 223-255.
- 58) Moncada, German, "Espacio e identidad social", Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), Dirección de Investigación, 2002, mimeografiado.
- 59) Morales, Jorge, "El Ferrocarril Nacional de Honduras. Su historia e incidencia sobre el desarrollo económico", En: *Revista Estudios Sociales Centroamericanos*, N° 2, Mayo – Agosto de 1972, Págs. 7-20.
- 60) Moreno Fragnals, Manuel, "Migraciones chinas a Cuba", En: Leander, Birgitta (Coordinadora), *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, México DF, Siglo XXI Editores, Serie: El Mundo en América Latina, 1ª edición, 1989, Págs. 245 y ss.
- 61) Morris, Andrés, "Un mapa de artesanía", En: *Revista Extra*, Tegucigalpa, N° 55, Febrero de 1970, Págs. 23-24.
- 62) Mortensen, Lena, "Las dinámicas locales de un Patrimonio global: arqueoturismo en Copán, Honduras", En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, N° 42, Diciembre del 2001, Págs. 104-134.
- 63) Newson, Linda, "La población indígena de Honduras bajo el régimen colonial", En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 6, N° 9, Junio de 1985, Págs. 1-44.
- 64) Palmer, Steven, "Sociedad Anónima, cultura oficial: inventando la nación en Costa Rica. 1848-1900", En: Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven (Editores), *Héroes al gusto y libros de modas. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*, San José de Costa Rica, Editorial Porvenir, 1992, Págs. 188 y ss.

- 65) Panikkan, R., "El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia", En: *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban, 1990, Págs. 15-70.
- 66) Pardo, Mauricio, "Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano", En: Pardo, Mauricio (Editor), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Santa Fe de Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICAH), 1ª edición, Págs. 229-258.
- 67) Pastor Fasquelle, Rodolfo, "¿Quién engendró la patria?", En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 11, N° 20-21, Enero del 2002, Págs. 299-321.
- 68) Payne Iglesias, Elizet, "Identidad y nación: el caso de la Costa Norte e Islas de la Bahía: 1876-1930", En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, N° 42, Diciembre del 2001, Págs. 75-103.
- 69) Pizzorno, A., "Identidad e interés", En: *Revista Zona Abierta*, Madrid, N° 69, 1994.
- 70) Posas, Mario, "El problema negro en Honduras: racismo y explotación en las bananeras", En: *Revista Alcaraván*, Tegucigalpa, N° 9, Septiembre de 1981, Págs. 6-9.
- 71) _____, "El Ku-Klux-Klan en Honduras", En: *Revista Imaginación*, San Pedro Sula, N° 12, Marzo – Abril de 1992, Págs. 4 y ss.
- 72) Quijada, Mónica, "¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX", En: Guerra, François Xavier y Quijada, Mónica (Compiladores), *Imaginar la nación*, Hamburgo, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA), Cuadernos, N° 2, 1994, Págs. 1-26.
- 73) Renner, Karl, "Estado y nación", En: *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, México DF, Cuadernos de Pasado y Presente, Tomo II, 1978.
- 74) Rich, P. B., "The Long Victorian Sunset: Anthropology, Eugenics and Race in Britain. 1900-1948", En: *Patterns of Prejudice*, 18, (3), 1984, Págs. 12 y ss.
- 75) Riesgo, Juan M., "El Rastafarismo en Jamaica. Una aportación de África al Caribe: entre la historia, la política y la religión", En: Rodríguez, Emilio Jorge (Coordinador), *Religiones afroamericanas*, La Habana?, Centro de Estudios del Caribe- Casa de las Américas- Colecciones CPI, 1996, Págs. 119-127.
- 76) Riismandel, John y Levitt, James, "Algunos aspectos cuantitativos de la esclavitud en Costa Rica", En: *Revista del Pensamiento Centroamericano*, Managua, N° 152, Julio – Septiembre de 1976, Págs. 101 y ss.
- 77) Ripalda Crespo, José María, "El nacionalismo en la época clásica: de la ilustración a la postmodernidad", En: *Los nacionalismos: globalización y crisis del Estado-nación*, Madrid, Cuadernos de Derecho Judicial, 1998.
- 78) Rivas Fernández, José Bernal, "La creación del Archivo Nacional en la formación de la identidad nacional: Los casos de Honduras y Costa Rica", En: Enríquez Solano, Francisco (Compilador), *Fin de siglo XIX e identidad nacional en México y Centroamérica*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 2000, Págs. 389-399.
- 79) Rose, Gilian, "Place and Identity: A Sense of Place", En: Massey, D., y Jess, P., (Compiladores), *A Place in the World?*, Oxford, Oxford University Press, 1995, Págs. 87-118.
- 80) Salvador, Francisco, "1900-1950: Medio siglo de escasa actividad", En: *Inventario teatral iberoamericano. Encuentro de Dos Mundos*, Madrid, 1988, Págs. 60-68.

- 81) Schnapper, Dominique, "Beyond the Opposition: 'Civic Nations' Versus 'Ethnic Nation'", En: *Boletín ASEN*, 4-8, 12, 1997.
- 82) Stavenhagen, Rodolfo, "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", En: Gutiérrez Estévez, Manuel (Compilador), *Identidades étnicas*, Madrid, Casa de América, Colección Diálogos Amerindios, 1997, Págs. 15 y ss.
- 83) Stepan, Nancy, "The Hour of Eugenics", En: *Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- 84) Stolcke, Verena, "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?", En: *Revista Mientras Tanto*, N° 48, Enero – Febrero 1992, Págs. 87-111.
- 85) Taracena Arriola, Arturo, "Nación y República en Centroamérica (1821-1865)", En: Taracena Arriola, Arturo y Piel, Jean (Compiladores), *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colección Istmo, 1995, Págs. 45-61.
- 86) Turcios, Froylán, "El héroe de la raza", En: *Revista Ariel*, Tegucigalpa, 4, N° 59.
- 87) Varela, Consuelo, "El rol del cuarto viaje colombino", En: *Revista Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Tomo XLII, 1985, Págs. 243 y ss.
- 88) Velásquez, Mélida, "El comercio de esclavos en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, siglos XVI al XVIII", En: *Revista Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies, Año 22, N° 42, Diciembre del 2001, Págs. 199-122.
- 89) Véliz, Vito, "Síntesis histórica de la arqueología en Honduras", En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IAHA), Vol. VI, N° 1 y 2, 1983, Págs. 1-8.
- 90) Walby, Sylvia, "Woman and nation", En: Smith, Anthony (Editor), *Ethnic Identity: Cultural Continuity and Changes*, Leiden, Brill, 1992, Págs. 81-100.
- 91) Young, Iris Marion, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizen", En: *Ethics*, Vol. 99, N° 2, Enero de 1989, Págs. 261 y ss.
- 92) Zavaleta Ochoa, Eugenia, "Arte y literatura en Costa Rica y México", En: Enríquez Solano, Francisco (Compilador), *Fin de siglo XIX e identidad nacional en México y Centroamérica*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 2000, Págs. 282-306.

IV) TESIS

- 1) Anderson, Mark, *Garifuna Kids: Blackness, Tradition, and Modernity in Honduras*, Texas, University of Austin Texas, Tesis de Doctorado, 2000
- 2) Castillo, Luis Carlos, *Reconstrucción del Estado-nación en Colombia: negros e indios y la identidad reimaginada*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Doctorado en Estudios Iberoamericanos, (investigación final para optar al DEA), Madrid, 2001.
- 3) Flemion, Phillip F., *Manuel Jose Arce and Formation on the Federal Republic of Central America*, Tesis Doctoral, Universidad de Florida, 1969.
- 4) Gómez Suárez, Águeda, *Indigenismo y movilización política en América Latina: los tawahkas*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2001.
- 5) Ochoa López, Vilma, *Estudio etnobotánico en las comunidades garífunas de Corozal, Nueva Armenia (Departamento de Atlántida) y Travesía (Departamento de Cortés)*, Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de Honduras

(UNAH), Tegucigalpa, Centro Universitario de Estudios Generales (CUEG), Carrera de Biología, 1991.

- 6) Reyes Ávila, José María Et.al, *Monografía del departamento de Colón*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), Tegucigalpa, Carrera de Ciencias Sociales, 1990.

V) PUBLICACIONES PERIÓDICAS

A) Gacetas.

- 1) La Gazeta de Guatemala, Guatemala, N° 109, Tomo III, 18 de junio de 1797.
- 2) La Gaceta, *Acuerdo en que se manda que en todos los colegios y escuelas se enseñe español*, Tegucigalpa, N° 140, 24 de diciembre de 1881.
- 3) La Gaceta, *Acuerdo en que se manda que en todos los colegios y escuelas se enseñe español*, Tegucigalpa, N° 162, 31 de mayo de 1882.
- 4) Diario Oficial La Gaceta, *Contrata celebrada por el Supremo Gobierno para que se coloquen en esta capital las estatuas de Francisco Morazán y de José Cecilio del Valle, y los bustos de José Trinidad Cabañas y de José Trinidad Reyes*, Tegucigalpa, Suplemento al Número 174, 27 de agosto de 1882.
- 5) La Gaceta, *Acuerdo del 19 de Enero de 1900*, Tegucigalpa, Serie 185, N° 1,846, Año XXXIX, 1900.
- 6) La Gaceta, *Decreto N° 90*, Tegucigalpa, Serie 186, N° 1,856, 28 de marzo de 1900.
- 7) Diario Oficial La Gaceta, *Decreto N° 99*, Tegucigalpa, N° 3,982, 10 de julio de 1912.
- 8) Diario Oficial La Gaceta, *Ley de Inmigración, Decreto N° 101*, Tegucigalpa, N° 7,860, 2 de abril de 1929.
- 9) Diario Oficial La Gaceta, *Decreto 143*, Tegucigalpa, N° 8,170, 11 de abril de 1930.
- 10) Diario Oficial La Gaceta, *Decreto 70-96*, Tegucigalpa, Año CXX, N° 28,026, 5 de agosto de 1996.

B) Periódicos.

- 1) Diario El Sol, Tegucigalpa, 27 de febrero de 1929.
- 2) Diario El Pueblo, *Nos convertimos en la cloaca racial de las otras naciones*, Tegucigalpa, Vol. 1, N° 150, 29 de agosto de 1930.
- 3) Diario El Sol, Tegucigalpa, 11 de junio de 1931.
- 4) Diario La Tribuna, *La columna de Orlando Henríquez*, Tegucigalpa, 17 de marzo de 1996.
- 5) Diario El Herald, Tegucigalpa, 24 de agosto de 1996.
- 6) Diario El Herald, *Historia de las comunidades garífunas*, Tegucigalpa, 20 de enero de 1997.
- 7) Diario La Prensa, *Indígenas vándalos destruyen estatua a Colón en celebración del Día de la Hispanidad*, San Pedro Sula, 13 de octubre de 1997.
- 8) Diario La Prensa, *Impiden a indígenas colocar estatua de Lempira donde estuvo la de Colón*, San Pedro Sula, 30 de octubre de 1997.

- 9) Diario La Prensa, *Recobran libertad dirigentes indígenas tras pagar fianza*, San Pedro Sula, 19 de noviembre de 1997.
- 10) Diario La Tribuna, *500 mil turistas atraerán inversiones con Dominicana*, Tegucigalpa, 11 de septiembre de 1998.
- 11) Diario La Tribuna, *Empresarios solicitarán que artículo 107 incluya ingreso de hondureños a casinos*, Tegucigalpa, 14 de septiembre de 1998.
- 12) Diario La Tribuna, *Reforma del artículo 107 atraerá inversión italiana hacia el turismo*, Tegucigalpa, 23 de septiembre de 1998.
- 13) Diario El Tiempo, *Artículo 107 Constitucional: Pineda Ponce lamenta que lo hayan declarado non grato*, San Pedro Sula, 13 de diciembre de 1998.
- 14) Diario El Tiempo, *1998: La vida y la historia después del Mitch*, Suplemento Magazine, San Pedro Sula, 2 de enero de 1999.
- 15) Diario El Herald, *Garífunas le piden cita a Pineda Ponce*, Tegucigalpa, 18 de enero de 1999.
- 16) Diario El Herald, *Desarrollo turístico no debe afectar la existencia de las etnias*, Tegucigalpa, 29 de enero de 1999.
- 17) Diario El Tiempo, *Con Peregrinaciones a Suyapa, garífunas celebran 202 años en Honduras: En Misa celebrada en su lengua nativa, piden al Congreso no ratificar la reforma del artículo constitucional 107*, San Pedro Sula, 16 de agosto de 1999.
- 18) Diario El Herald, *Por parte de la UNESCO: Música, danza y lengua garífuna fueron declaradas Patrimonio de la Humanidad*, Tegucigalpa, 19 de mayo del 2001.
- 19) Diario El Herald, *Presentan Biblia "Sandu Bürütu" en lenguje garífuna*, Suplemento Vida, Tegucigalpa, 12 de julio del 2002.
- 20) Diario La Prensa, *Tras la celebración de los 500 años de evangelización en América, Trujillo en el mapa turístico mundial*, San Pedro Sula, Suplemento El Ceibeño, 17 de agosto del 2002.
- 21) Diario La Prensa, *Ericka Ramírez presenta denuncia formal ante Ministerio Público*, San Pedro Sula, martes 20 de agosto del 2002.
- 22) Diario La Tribuna, *Racismo y discriminación denuncian en el Miss Honduras*, Tegucigalpa, 21 de agosto del 2002.
- 23) Diario La Prensa, *Fiscal General pedirá castigo para los que violentaron derechos de Miss Honduras*, San Pedro Sula, 24 de agosto del 2002.
- 24) Diario El Tiempo, *Roy Guevara Arzú: Conocido dirigente étnico buscará la presidencia por UD*, San Pedro Sula, 15 de febrero de 2004.

VI) FUENTES PRIMARIAS

- 1) AGCA, A 3.15, Legajo 194, Expediente 2025, *Padrón General de los Caribes de las Islas de Roatán, Año 1797*, Trujillo, 23 de Septiembre de 1797.
- 2) AGCA, A 15, Leg. 51, Exp. 520, *Negros Franceses. Sobre su establecimiento en Chapagua y Saladillo*, Trujillo, 1802.
- 3) AGCA, A1, 525.51, *Acerca de la construcción de una iglesia en la reducción de Caribes, en las inmediaciones de Trujillo, año de 1813*, Trujillo, 1813.
- 4) AGCA, A 2.1, Exp. 721, Leg. 29, Folios 3-6, *Oficio del Comandante de Trujillo al Gobernador del Reino, Don Carlos Urrutia, dando cuenta del rechazo de la*

- invasión de catorce naves que atacaron la Plaza el 21, 22 y 23 de Abril de 1820, arbolando banderas a fajas azules y blancas, Trujillo, 1820.*
- 5) AGI, Audiencia de Guatemala 501, *Población de las Provincias de Honduras. Matrícula del año 1801. Gobernador de Honduras Ramón de Anguiano, 1 de mayo de 1801.*
 - 6) Boletín del Archivo General de Gobierno: Revista del Archivo General de la Nación, Ciudad de Guatemala, Tipografía Nacional, Tomo VII, N° 1, Octubre de 1941.
 - 7) Central American Black Organization (CABO), *Declaración de la Cumbre Continental de los Pueblos Afroamericanos frente al Desarrollo Económico, Político y Social y contra el Racismo*, La Ceiba, 27-30 de noviembre del 2000.
 - 8) Congreso Nacional de Honduras, *Decreto N° 70, Ratificación de la Convención del Instituto Indigenista Interamericano y la creación del Instituto Indigenista Nacional*, Acta N° 213 del Congreso Nacional, Tegucigalpa, 24 de enero de 1941.
 - 9) Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras (CNONH), *Planteamiento al Gobierno de la República con motivo de la Primera Gran Marcha del Pueblo Negro de Honduras: Tegucigalpa, 11 de Octubre de 1996*, La Ceiba, octubre de 1996.
 - 10) Instituto Nacional Agrario (INA), *Política del Gobierno para dinamizar el Proceso de Reforma Agraria*, Tegucigalpa, INA 1998.
 - 11) _____ *Resumen Ejecutivo sobre el Cumplimiento de los Acuerdos con las etnias*, Tegucigalpa, INA, Agosto de 1998.
 - 12) Instituto Nacional de Estadística (INE), *Sexta Encuesta Permanente de Hogares de Propósitos Múltiples*, Tegucigalpa, INE, Septiembre del 2002.
 - 13) Ministerio de Salud Pública, *Informe: Evaluación y productividad de los servicios del Hospital Salvador Paredes; Primer Semestre del 2000*, Trujillo, Área de Salud N° 5, 2000.
 - 14) Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), *Proyecto de diagnóstico sobre uso y tenencia de la tierra en las comunidades garífunas de Honduras*, La Ceiba, ODECO, 2001.
 - 15) _____ *205 años de presencia garífunas en Honduras: 12 de abril, Día de la etnia negra de Honduras*, La Ceiba, ODECO, 12 de abril del 2002.
 - 16) _____ *Comunicado de alerta a todas las comunidades garífunas de Honduras*, La Ceiba, ODECO, mayo del 2002.
 - 17) _____ *Conmemoración de 500 años de la Primera Misa en América y de Resistencia Afrodescendiente*, La Ceiba, ODECO, 17 de agosto del 2002.
 - 18) _____ *Problemática de la tierra en las comunidades garífunas*, La Ceiba, ODECO, 2002.
 - 19) _____ *El largo y escabroso camino de la visibilización*, La Ceiba, ODECO, 10 de junio del 2003.
 - 20) _____ *El Presidente Reina también acalló las voces del silencio*, La Ceiba, ODECO, 20 de agosto del 2003.
 - 21) Presidencia de la República, *Acuerdo entre los Representantes de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras de Honduras y la Comisión Presidencial, con ocasión de la Primera Gran Marcha Pacífica del día once de octubre de 1996*, Tegucigalpa, 11 de octubre de 1996.
 - 22) *Proclama del Gobernador de Comayagua a los habitantes de la Costa Norte de Honduras, ante la presencia de naves corsarias argentinas. 11 de Abril de 1819,*

En: Ferro, Carlos, *Las banderas centroamericanas: su inspiración en el pabellón argentino*, San José de Costa Rica, Editorial Centroamericana (ECA), 1ª edición, 1969.

- 23) Programa Hispano – Hondureño de Cooperación Técnica, *Diagnóstico Municipal de Trujillo*, Programa de Fortalecimiento Municipal y Desarrollo Local en Honduras (PRODEMHN), Trujillo, 2000.
- 24) Secretaría de Educación Pública (SEP), *Acuerdo N° 0719-EP*, En: Subcomponente Educación Bilingüe Intercultural, Tegucigalpa, SEP- ADEPRIR, 1994.
- 25) Secretaría de Salud Pública, *Informe estadístico mensual de la situación de VIH-SIDA en Honduras: periodo 1985-2003*, Tegucigalpa, SSP, Departamento ITS/SIDA, 2003.
- 26) Seminario Regional Sobre Afrodescendientes en las Américas, *Las Políticas y los Compromisos de Campaña de los Candidatos Presidenciales: Futuro de las Comunidades Afrohondureñas*, La Ceiba, Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO) – Nations Unies Commissariat Aux Droits de L'Homme (ONU), 21-24 de marzo del 2002.
- 27) World Bank, *Honduras: Country Economic Memorandum/Poverty Assessment, Report N° 13317-HO*, Latin American and the Caribbean Region, 1994.

VII) CIBERGRAFÍA

- 1) Ayriwapico, Sami, *La red de Internet y los pueblos indígenas de América Latina: experiencias y perspectivas*, En: www.eurosur.org/TIPI/sami.htm, 2000.
- 2) Ballet Nacional Folklórico Garífuna, *Ficha técnica*, En: www.sdnhon.org.hn/miembros/muaartes/documentos/balletgarifuna-hn.htm, 2001.
- 3) Banda Blanca, *¿Sabén quién llegó? ¡Banda Blanca!*, En: <http://bandablanca.com/about/>, 2002.
- 4) Banco Central de Honduras (BCH), *Museo Numismático Rigoberto Borjas*, En: <http://www.bch.hn/download/museo.pdf>, 2002.
- 5) Club Olimpia Deportivo de Honduras: El campeón eterno, *Palmarés del club Olimpia Deportivo de Honduras*, En: <http://www.olimpiacf.webcindario.com>, 2003.
- 6) Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), *Niegan surgimiento de guerrilla indígena*, En: <http://www.nacion.co.cr/CentroAmerica/Archivo/1997/abril/29/honduras.html>, 2002.
- 7) Córdova, Ricardo y Maihol, Günther, *Democracia y ciudadanía en Centroamérica. Perspectivas hacia el 2020*, Documento de Trabajo N° 20, En: <http://www.rz.uni-hamburg.de/IIK/za2020/cormai.pdf>, 2000.
- 8) Díaz Saldaña, Augusto, *Origen de la noción de Negritud*, En: Obregón, Luis y Córdova, Libardo (Compiladores), *El negro en Colombia. En busca de la visibilidad perdida*, Cali, Universidad del Valle, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE), En: <http://chasqui.univalle.edu.co/cidse/documentos/download/pdfDoc9.pdf>, 1992.
- 9) Fraguas Bravo, Alfonso, *¿Etnogénesis o etnocidio? Análisis de la presencia indígena en Internet*, En: www.terra.es/personal/fragua/ethencid.htm, 1999.
- 10) García, Jesús “Chucho”, *Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios en las prácticas de la Afroamericanidad*, En: <http://www.clacso.edu.ar/~libros/chuchomato2/garcia.pdf>, 2001.

- 11) Ghidinelli, Azzo, *Los grupos humanos que se originaron después de la conquista en la Costa Atlántica de Guatemala y Honduras*, En: http://rds.org.hn/azzo-ghidinelli/grupos_humanos.pdf, 2002.
- 12) Gleichy, Uta von y Gálvez, Ernesto, *Pobreza étnica en Honduras*, Washington DC, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), En: <http://www.iadb.org/sds/doc/IND-UVGLEICHHS.PDF>, 1999.
- 13) Honduras: Order of Francisco Morazán, En: www.medals-org-uk-honduras-images-honduras001.jpg.htm, 2001.
- 14) Melgar, Ricardo, *Muchos Chiapas en América Latina: las políticas etnocidas de los militares y tecnócratas neoliberales*, En: www.muchochiapasesenamericalatina-laspoliticasetnocidas.htm, 1998.
- 15) Miranda, Igmeri, *A Tribute to Thomas Vincent Ramos, Father of Garifuna Settlement Day*, En: http://www.garinet.com/index_spanish.html, 2003.
- 16) Organización Internacional de Trabajo (OIT), *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales del mundo*, www.ecouncil.ac.cr/indig/conventi/169esp.htm, 1989.
- 17) Palacio, Clifford, *Fragments From a Garifuna Private Archive by Ben Palacio*, En: http://www.garinet.com/index_spanish.html, 2004.
- 18) Pérez, Antonio, *De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas*, En: www.ujen.es/huesped/rae/2001/articulos/antonioperez01.htm, 2001.
- 19) Planteamiento de las Organizaciones de base de Trujillo presentado a la alcaldía el 12 de abril del 2000, En: <http://www.garinet.com/news/gariday041200cs.html>, 2002.
- 20) Pueblo Garífuna, desterritorialización y turismo, En: <http://www.wrm.org.uy/pedidos/agosto00.html>, 2002.
- 21) Reyes, Rubén, *Lufanidiran Garifuna- La Bandera Garífuna*, En: http://www.garinet.com/index_spanish.html, 2004.
- 22) Secretaría Ejecutiva de Pastoral Afro Latinoamericana y Caribeña (SEPAC), *NOTISEPAC N° 21*, En: www.abayayala.org/cca/noti21.html, 2002.
- 23) Stavenhagen, Rodolfo, *La diversidad cultural en el desarrollo de las Américas. Los pueblos indígenas y los Estados nacionales en Hispanoamérica*, Organización de Estados Americanos (OEA), En: <http://www.oas.org/udse/documentos/stavenhagen.doc>, 2001.
- 24) Traa Valarezo, Ximena, *Evaluación Social y Plan de Desarrollo de los Pueblos Autóctonos de Honduras*, Banco Mundial (BM) – Fondo Hondureño de Inversión Social (FHIS), En: www.hn-fhis.rtfdeuwb1n0018.worldbank.org, 2000.

VIII) FORMATOS EN CD-ROOM.

- 1) *Africa in Central America: Paranda*, Warner Music Manufacturing Europe, 39-84-27303-2, 1998.
- 2) *Garifuna Music: Music from Honduras*, Caprice Records, CAP 21638, 2000.
- 3) *Honduras, Songs of the Garifunas*, JVC, World Sounds, 94.5.21, 1994.
- 4) *Honduras: Emsemble Wabaruagun*, Ocora-Radio France, C-560162, 2002.
- 5) Instituto Hondureño de Turismo, *Un país, tres pequeños mundos*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Turismo (IHT), Formato en CD-ROOM, 2003.

- 6) Instituto Hondureño de Turismo, *Destination Honduras: The Country's Complete Guide For Business and Leisure Travel*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Turismo (IHT), Formato en CD-ROOM, 2003.
- 7) Rodríguez, René Iván, *La historia del fútbol en Honduras*, En: Enciclopedia Multimedia Honduras Nuestro País, Tegucigalpa, SIGA SA, Formato en CD-ROOM, 1999.
- 8) Suazo, Jimmy (La Nychada Band), *Punta sin fronteras*, VA Records, 2000.

IX) PERSONAS ENTREVISTADAS

- 1) Entrevista con el **Grupo Focal** de estudiantes y docentes del “Curso Emergente para Auxiliares de Enfermería para las comunidades Garífunas”, patrocinado por la Secretaría de Educación Pública (SEP), y la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y Coordinado por la Lic. Telma Gotay, Trujillo, 1/octubre/2000.
- 2) Entrevista con la señorita **Julia Herrera**, enfermera auxiliar del “Centro de Salud de Santa Fe”, Santa Fe, Colón, 5/octubre/2000.
- 3) Entrevista con la Señora **Jovita Loredó**, sobadora de Trujillo y Santa Fe, Santa Fe, Colón, 6/octubre/2000.
- 4) Entrevista con los *buyei* de Cristales **Esly García** y **Lorena Zaldaña**, Trujillo, 6/octubre/2000.
- 5) Entrevista con la Lic. **Telma Gotay**, Coordinadora de Enlace de Mujeres Negras de Honduras (EMUNEH) en Cristales, Trujillo, 1/junio/2002.
- 6) Entrevista con **Ricardo Payayo**, encargado del museo y tienda garífuna de Cristales, Trujillo, 5/junio/2002.
- 7) Entrevista con el Pastor de la Iglesia Bautista de Cristales, señor **Marcos Arzú Mejía**, Trujillo, 5/junio/2002.
- 8) Entrevista con **Erlyn García**, cantante del conjunto Wabaruagun, Cristales, Trujillo, 5/junio/2002.
- 9) Entrevista con el Profesor **Casimiro Loredó**, Coordinador del Programa de Educación Bilingüe Intercultura (EBI) para el departamento de Colón, Trujillo, 25/junio/2002.
- 10) Entrevista con **Céleo Álvarez Casildo**, Presidente de la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), La Ceiba, 16/septiembre/2002.

ABREVIATURAS

- **AGCA**: Archivo General de Centroamérica (Guatemala).
- **AI**: Archivo General de Indias, Sevilla.
- **ANH**: Archivo Nacional de Honduras.
- **B-AECI**: Biblioteca Agencia Española de Cooperación Internacional.
- **BNM**: Biblioteca Nacional de Madrid.
- **B-UCM**: Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.
- **B-UNAH**: Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras.