

La danza ritual en los Indígenas Tawahka de Honduras en el siglo XVII

Ritual dance in the Tawahka Indians from Honduras in the 17th century

José Manuel Cardona Amaya

Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Tegucigalpa, Honduras
jmcardona@unah.edu.hn

Recibido: 07 de enero de 2022.

Aprobado: 07 de marzo de 2022.

José Manuel Cardona Amaya es hondureño. Licenciado en Historia (2014) y Máster en Historia social y cultural (2020) ambas por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). Especialista en Constructivismo y Educación por FLACSO-Argentina (2018). Docente del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNAH (desde 2015). Ha publicado artículos en revistas académicas sobre el periodo colonial en los siguientes temas: piratería, derecho penal, legislación regia, epidemias, criminalidad de las mujeres e instituciones educativas. También artículos académicos sobre el siglo XX de historia del teatro en Honduras, las casas de corrección de menores y el comunismo en Honduras.

RESUMEN

En este artículo se abordan tres testimonios escritos por sacerdotes misioneros que presenciaron la danza ritual en los Tawahka de Honduras en el siglo XVII. El objetivo principal es discutir el papel que esta práctica cultural tenía en este pueblo indígena. Desde un enfoque etnohistórico se compararon los textos y este proceso reveló que los relatos eran consistentes entre sí, y, por lo tanto, verosímiles como evidencia histórica. Se concluyó que la danza ritual era una práctica compleja entre los Tawahkas, que implicaba la elaboración de una vestimenta particular, el consumo de sangre humana y la utilización del fuego. A partir de la danza, los indígenas podían establecer comunicación con sus dioses y obtener respuestas a sus interrogantes.

Palabras clave: cultura; danza; pueblos indígenas; religión; ritualidad.

ABSTRACT

This article addresses three testimonies written by missionary priests about ritual dance in the Tawahka in the seventeenth century. The main objective is to discuss the role that this cultural practice had in this indigenous town. From an ethnohistorical approach the texts were compared and it was revealed that the accounts were consistent with each other, and therefore plausible as historical evidence. It was concluded that ritual dance was a complex practice among the Tawahkas, which involved the elaboration of a particular clothing, the consumption of human blood and the use of fire. From the dance, the natives could establish communication with their gods and obtain answers to their questions.

Keywords: culture; dance; indigenous peoples; religion; rituality.

Introducción

Honduras bajo el dominio del Imperio Español era una provincia fronteriza que confinaba al este con la Taguzgalpa, un vasto territorio que se rehusó a los esfuerzos de conquista de los castellanos. Los tawahkas se cuentan entre los pueblos indígenas que, viviendo dentro de la Taguzgalpa, tuvieron contacto con las expediciones de invasión de los españoles y cuyas acciones se registran en documentos históricos. En la tradición literaria hondureña es ampliamente conocida la muerte que los tawahkas dieron a los padres Esteban de Verdelete y Juan de Monteagudo en 1612, por la novela *Con la misma herradura* de 1963 del escritor Ramón Amaya Amador. A pesar de su prominencia en el ámbito popular, los aspectos culturales de los tawahkas en el periodo colonial no han sido abordados en la historiografía científica.

Además de ofrecer interesantes narrativas, los testimonios de los españoles que tuvieron contacto con los tawahkas poseen datos culturales que al analizarse permiten reconstruir ciertos aspectos de las prácticas de este pueblo indígena en la época. En este artículo se estudian tres testimonios de hechos del siglo XVII en los cuales los tawahkas practicaron la danza de forma ritual. El primero corresponde a la expedición de fray Esteban de Verdete y Juan de Monteagudo en 1612, y el baile se realizó como fiesta de victoria después de la muerte de los sacerdotes. El segundo explora el viaje del padre Cristóbal Martínez y su muerte en 1623, y expone una danza ejecutada a modo de adivinación. El tercero aborda los esfuerzos de catequización de fray Fernando Espino en 1674, quien presenció el ritual cuando los indígenas necesitaban pedirles respuestas a sus dioses. Estos tres relatos son comparados entre sí, con el objetivo de determinar su consistencia interna y su veracidad histórica.

A partir de un enfoque etnohistórico se plantea que la danza ritual era parte de la vida cultural del pueblo tawahka en el siglo XVII. Esta práctica iba acompañada de una serie de aspectos adicionales, como el consumo de sangre y la confección de vestimentas de corteza de madera, que indican un sistema de creencias complejo. En consecuencia, esta investigación tiene como objetivo aportar a la visión que la historia tiene de los tawahkas en el periodo colonial.

La Taguzgalpa: el entorno geográfico y político

Taguzgalpa fue una denominación que los españoles dieron a los territorios sin conquistar del este de Honduras y Nicaragua. Según García (1988), sus límites territoriales eran todo el territorio al este

del río Aguán en Honduras, la totalidad de la costa atlántica en Nicaragua y el río San Juan en el sur. Sin embargo, ese mismo investigador señala que las fuentes de la época carecían de precisión en cuanto a señalar las fronteras de esa tierra. También se debe indicar que en algunas fuentes se utilizaba la denominación de Taguzgalpa para los territorios en Honduras y de Tologalpa para aquellos en Nicaragua, pero esta práctica no fue consistente (Houwald, 2003). Para finales del siglo XVII, tanto la Taguzgalpa como la Tologalpa pasan a llamarse en conjunto la Mosquitia o Costa de Mosquitos (Houwald, 2003).

Los grupos indígenas que habitaban la Taguzgalpa al momento de la llegada de los europeos eran pech, tawahka, panamahka, miskitu, tungla, yusku, ulua, kukra, matagalpa y rama (Offen, 1999). Pinto y Hasemann (1993) colocan a estos pueblos dentro del área cultural intermedia, un espacio de confluencia en donde se recibía influencia mesoamericana y caribeña, sin que predominase ninguna de las dos. Los registros históricos indican una mezcla de organizaciones sociopolíticas, con algunos pueblos estructurados en cacicazgos estratificados, mientras que otros en tribus selváticas sin un liderazgo centralizado (Newson, 1992).

El contacto de los españoles con estos pueblos indígenas en el siglo XVI fue limitado, ya que en Honduras el interés de los castellanos eran las minas de oro que estaban en el centro y occidente del territorio, mientras que en Nicaragua el enfoque estuvo en el acceso al océano Pacífico (Gómez, 2012). En 1544, el obispo Cristóbal de Pedraza realizó un acercamiento a las fronteras de la Taguzgalpa y conversó con algunos indígenas de lengua nahuatl, pero no se atrevió a penetrar en su territorio (Davidson, 2009). Fue hasta 1562 que Felipe II ordenó al gobernador Alonso Ortiz de Elgueta subyugar esas tierras y fundar una ciudad (Cardona, 2021). El gobernador logró erigir un pequeño asentamiento en la costa, que en cuestión de dos meses fue quemado por los indígenas. Desde entonces, se planificaron otras expediciones, pero ninguna llegó a ejecutarse (Cardona, 2021).

En el siglo XVII, las entradas tradicionales de guerra a la Taguzgalpa fueron sustituidas por la evangelización de parte de los clérigos regulares, la llamada conquista espiritual. Los franciscanos lideraron este esfuerzo y en 1607, fray Esteban de Verdelete partió al territorio indómito para catequizar a los indígenas (Fernández, 2017). Esta primera misión terminó cuando los intérpretes que acompañaban al sacerdote lo abandonaron, pero este no se rindió. En 1609 emprendió una nueva expedición, acompañado de una comitiva militar comandada por el capitán Daza, que concluyó con el martirio de ambos en 1612 (Fernández, 2017). En 1622, los frailes Cristóbal Martínez y Juan de Baena, reemprendieron la misión de Verdelete y terminaron, igualmente, martirizados a mano de los indígenas

en 1623 (Davidson, 2002). En 1667, el padre Fernando Espino logró fundar varios poblados en la frontera de la Taguzgalpa, pero las rivalidades entre indígenas lo llevaron a abandonarlos (Sarmiento, 2006).

En resumen, el territorio que los españoles llamaban la Taguzgalpa era una vasta extensión de tierra que albergaba una variedad considerable de pueblos indígenas. Los castellanos fueron incapaces de conquistar esa provincia, ya fuera por medios de guerra o por medios de catequización. Debido a que los pueblos de la Taguzgalpa nunca estuvieron dentro del dominio hispánico, sus prácticas y costumbres se han conservado en escasos testimonios, y, por consiguiente, resulta valioso analizarles y compararles, para generar una mayor comprensión de la vida indígena en este periodo.

Los tawahkas

Durante el periodo de dominio hispánico en Honduras, los tawahkas habitaban la Taguzgalpa. Su territorio estaba confinado por cuatro ríos: al norte el Wampú, al oeste el Guayape, al suroeste el Guayambre y al suroeste el Patuca (Offen, 1999). Pertenecen a los grupos sumu, que se extienden desde el oriente de Honduras hasta el norte de Nicaragua. Su lengua es considerada un dialecto del sumu, llamado tawahka, cuya raíz se ha planteado proviene del chibcha, aunque las investigaciones en la materia no han sido concluyentes (Pinto y Hasseman, 1993).

Históricamente, los tawahkas eran cazadores-recolectores, que utilizaban los caudalosos ríos de su territorio para movilizarse a lo largo del oriente hondureño y nicaragüense (McSweeney, 2002). La llegada de los españoles a Centroamérica trastocó la movilidad de los tawahkas y condujo a que estos entraran en conflictos fronterizos con los recién fundados centros de población hispánica. Desde inicios del siglo XVII, los miskitu también irrumpieron en territorio tawahka, para reducirlos como esclavos (McSweeney, 2002). De este proceso es que proviene la denominación de "albatuinas", que en ocasiones fue utilizada por los españoles y que en lengua miskitu quería decir "gente esclava" (Houwald, 2003).

Actualmente, la población tawahka se encuentra distribuida en cinco asentamientos en Honduras: Krautara y Krausirpe en el departamento de Gracias a Dios, y Yapuwas, Kamasna y Parawas en el departamento de Olancho (Portillo y Vásquez, 2009). Los intereses de estas poblaciones se han consolidado en la Federación Indígena Tawahkas de Honduras, fundada en 1987 y que granjeó importantes logros políticos en la década de 1990, como: el reconocimiento oficial de sus tierras por el Estado, la aprobación de un programa educativo bilingüe y con consciencia cultural, y la declaración de zona protegida a la biosfera Tawahka Asagni (Gómez, 2002).

La bibliografía de investigación sobre los tawahkas se concentra en tres periodos históricos. Están aquellas investigaciones que revisan los testimonios de contacto entre este grupo indígena y las misiones franciscanas en el siglo XVII (García, 1988; Newson, 1992; García, 2002; Solórzano, 2012; Fernández, 2017); aquellas que desde un punto de vista etnográfico estudiaron el modo de vida moderno de esta comunidad (Conzemius, 1984; Rivas, 2000; Houwald, 2003; Davidson, 2009; Taymond, 2012); y los trabajos que se enfocan en los aspectos de desarrollo económico y protección medioambiental en el contexto contemporáneo (Herlihy y Leake, 1998; Gómez, 2002; Cid, 2011; Collins, 2011; Palacios, 2015; Panel y Panel, 2021). No se han encontrado estudios relacionados con la danza ritual, ni sobre las prácticas religiosas en cuanto a los tawahkas en el periodo colonial. En consecuencia, esta investigación tiene como objetivo expandir el conocimiento sobre la cultura tawahkas al momento de su contacto con los españoles.

Materiales y métodos

Las fuentes principales para esta investigación son tres testimonios hispánicos sobre la utilización de la danza ritual entre las comunidades tawahkas de Honduras en el siglo XVII. Los dos primeros testimonios provienen del tomo II de la *Crónica de la provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala*, escrito por fray Francisco Vásquez. Ese texto fue publicado por primera vez en 1716, dos años después de la muerte de su autor. El texto narra las acciones de los misioneros franciscanos en Centroamérica, desde su política interna hasta su contacto con los indígenas sin cristianizar. Los hechos que se exploran en este artículo corresponden a 1612 y 1623, cuando se lanzaron las primeras misiones formales para cristianizar la Taguzgalpa. En ambos casos, los testigos principales fueron sacerdotes que murieron a manos de las indígenas. Aunque no fue testigo, fray Francisco Vásquez realizó un trabajo de verificación de su información, la cual derivó de manuscritos inéditos, de documentación de archivo de los funcionarios políticos y de testimonios de las comunidades.

El tercer testimonio por analizar proviene de la *Relación verdadera de las reducciones de los indios infieles de la provincia de la Taguisgalpa, llamados xicaques* escrita por fray Fernando Espino y publicada por primera vez en 1674. A diferencia de los relatos anteriores, el padre Espino no fue martirizado en su empresa de catequización, por lo que su escrito cuenta con el valor añadido de provenir de primera mano.

El enfoque del estudio es la etnohistoria, que consiste en reconstruir el modo de vida de los pueblos pasados a partir de los métodos históricos (Peralta, 2020). Según Fenske y Bendix (2007), cuando se trabaja etnohistoria, la revisión de documentación histórica es análoga al trabajo de campo del antropólogo, y, por consiguiente, es posible obtener una visión científica de las culturas del pasado a través de estas fuentes.

La danza ritual por la muerte de los frailes Esteban de Verdelete y Juan de Monteagudo en 1612

El primer testimonio de danza ritual que aquí se comentará cuenta con una historia documental compleja: fue registrado por fray José Morera en su *Noticias de la Provincia de Guatemala*, que no vio publicación, pero fue citado por fray Francisco Vásquez en el segundo tomo de su *Crónica de la provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala* que apareció en 1716. Añadido a esto, ninguno de los escritores antes mencionados fueron testigos de los hechos, sino que la historia fue transmitida por unos indígenas cristianizados que presenciaron los sucesos. A pesar de este escabroso recorrido de transmisión, el relato se presenta a sí mismo como verosímil, por la documentación de respaldo que presenta fray Francisco Vásquez, que incluye tanto cartas oficiales de los funcionarios de Honduras como tradición indígena de décadas posteriores a los sucesos.

La historia inicia en 1611, cuando la Audiencia de Guatemala aprobó una expedición de fray Esteban de Verdelete para penetrar en la Taguzgalpa y convertir a los indígenas al catolicismo. El sacerdote iba acompañado de su ayudante Juan de Monteagudo y de una comitiva militar encabezada por el Capitán Daza. En abril de aquel año, la expedición ya se había adentrado en territorio indígena y en los meses posteriores, se montó un campamento en las riberas del río Wampú. En sus primeros meses, la misión fue un éxito parcial: los sacerdotes habían logrado atraer una pequeña cantidad de indígenas a su asentamiento, pero aún permanecía gran parte de la población escondida de los europeos en las montañas.

Los problemas comenzaron con un eclipse total de sol, que los indígenas aliados de los españoles interpretaron como un mal presagio y comunicaron a sus congéneres refugiados. Desde entonces, indica la crónica, los pueblos indígenas se resistieron a cualquier acercamiento de los curas y decidieron resistir por la fuerza los avances de los castellanos. Aunque el libro de fray Francisco Vásquez no indica fecha del eclipse, este coincide con aquel registrado en México el 10 de junio de 1611 (Galindo, 1991). Un dato importante es que los registros mexicanos señalan que los indígenas de la región también

interpretaron este fenómeno astronómico como un mal presagio, lo que demuestra una consistencia entre las creencias indígenas de la región.

Para resolver el impasse se dispuso el capitán Daza a realizar una entrada de guerra contra los indígenas. Esta fue exitosa y logró el militar capturar a un líder tawahka y conducirlo al campamento de los españoles. Una vez allí, el líder indígena aprovechó un momento en que Daza había bajado su guardia y lo atacó. El español respondió sometiendo al indígena y como castigo ejemplar, le clavó una mano a un árbol con una herradura que se sostenía con ocho clavos. Esta acción del capitán enfureció a los tawahkas, quienes diseñaron una estrategia para matar a todos los españoles.

Los indígenas ofrecieron la paz a los europeos, a condición de que enviaron a los dos sacerdotes con el capitán a negociar. El capitán Daza rehusó enviar a los curas, y determinó ir él con unos soldados a investigar la propuesta de los indígenas. Un día después de la marcha del capitán, llegaron siete u ocho canoas de tawahkas adonde los sacerdotes y les dijeron que el capitán los esperaba, que se fueran con ellos. En su recorrido por el río Guayape, los sacerdotes vieron sobresalir entre la maleza la cabeza del capitán Daza, clavada en una pica y supieron que el mismo destino les deparaba. Apenas hubieron llegado al lugar indicado por los indígenas, fray Esteban de Verdelete y fray Juan de Monteagudo fueron asesinados.

Los tawahkas celebraron una gran fiesta en honor a su victoria, en donde comieron el cuerpo de los sacerdotes y utilizaron su cráneo como copas para tomar bebidas embriagantes. Es en esta parte del relato que se menciona la danza ritual. Según fray Francisco Vásquez, el indígena que actuaba como sacerdote principal utilizó la parafernalia de los derrotados curas católicos en su baile:

Las dos casullas y frontales, albas y manteles, aplicaron para vestirse en sus danzas y bailes diabólicos en esta forma: Una casulla, alba y sus menesteres servían al que como más acreditado hechicero hacía oficio de sacerdote entre ellos, a que añadían una como coraza de hojas de árboles, y según los días se remudaron ministros y ornamentos (Vásquez, 1944, p. 124).

La danza, entonces, era parte de este ritual de la victoria celebrado por los tawahkas, en donde también se practicaba el canibalismo de los cuerpos de los enemigos vencidos. Destaca cómo los indígenas hicieron uso de la parafernalia de los sacerdotes, mezcladas con sus elementos autóctonos — la coraza de hojas—. Esto lleva a plantear que este ritual reproducía la idea que comiendo la carne del enemigo y usando su ropaje, se asumía su esencia y se transfería su poder al vencedor (Clavijo, 2000).

Otro aspecto que indicar es que había un indígena que fungía de "sacerdote" principal, que demuestra una estructura social jerarquizada con una especialización de las funciones.

La danza ritual para determinar la opinión de los dioses en 1623

El siguiente relato corresponde al año de 1623 y se registró también en el segundo tomo de la *Crónica de la provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala* de fray Francisco Vásquez. Igual que el testimonio anterior, la fuente presenta documentación de respaldo que soporta la veracidad de su historia. Resulta que un sacerdote llamado Cristóbal Martínez decidió proseguir la obra de evangelización de fray Esteban de Verdelete y emprendió una expedición a la Taguzgalpa. El cura iba acompañado de una comitiva de varios sacerdotes y un grupo militar encabezado por el capitán Padilla. La expedición tuvo éxito con los lencas de la zona, y se tomó la decisión de penetrar aún más en territorio indígena y predicar a los tawahkas.

El grupo se movilizó a las orillas del río Wampú, el mismo lugar en donde Verdelete había tenido su base en 1612. Fue entonces que los indígenas celebraron un ritual adivinatorio para saber si convenía la venida de los europeos a sus tierras y allí se describe la utilización de la danza de forma ritual:

Los albatuinas alegres y regocijados se volvieron y según sus ritos y ceremonias, consultaron sus agoreros y brujos si les sería útil o no la entrada de los Padres en sus tierras. No faltaron en las juntas que hicieron algunos que viesan a bien la venida, aunque los más eran de contrario dictamen. Hicieron sus danzas y embriagueces, bailando el que hacía oficio de sacerdote sobre vivas ascuas, y bebiendo sangre humana, y de este maligno concilio salió determinado el que los Padres muriesen (Vásquez, 1944, p. 168).

A diferencia de la muerte de los curas en 1612, en 1623, la danza se registra dentro de un ritual de adivinación, no obstante, ambos relatos coinciden en varios aspectos. Primero, está el caso que los bailes se conducían por un indígena que fungía de sacerdote principal; segundo, está el consumo de esencia humana, en este caso, la sangre; tercero, está el aspecto comunal. Si bien ambas historias coinciden en su mención de elementos rituales similares, se debe comentar que las dos provienen de la misma fuente y es posible que fray Francisco Vásquez estaba reproduciendo en su libro el estereotipo que los españoles tenían sobre los rituales indígenas. Sin embargo, un tercer relato, permite confirmar la consistencia de las prácticas rituales antes descritas.

La danza ritual para obtener respuesta de los dioses en 1674

En 1674, fray Fernando Espino se sumó al esfuerzo de colonización de la Taguzgalpa. Para esa época, el capitán Bartolomé de Escoto había progresado mediante acciones militares en la reducción de los indígenas de la zona, pues, la misión se presentaba menos peligrosa que en décadas anteriores. A diferencia de sus predecesores, Espino logró fundar un poblado de indígenas cristianizados, que llamó San Buenaventura, en la zona de la frontera entre la Taguzgalpa y la región bajo dominio hispánico.

Determinado a triunfar en la misión que sus antecesores habían fracasado, Fernando Espino decidió ir a predicar al río Guayape, en donde encontró refugio en la casa de un capitán indígena cristianizado llamado Apuis. Allí, el capitán indígena le comentó su preocupación porque sus deudos se habían marchado a una expedición días antes y no habían vuelto. El sacerdote predijo la llegada inmediata de su prole y por coincidencia —aunque Espino lo interpretó como providencia—, llegaron los indígenas en su canoa esa misma tarde. Entre los retornados venía una hermana del capitán Apuis, quien se encontraba enferma.

El líder indígena acusó a los sacerdotes de enfermar a su hermana y les pidió la curasen. Fray Espino decidió llevar a la indígena enferma a una ranchería al norte del río Guayape, en donde podía reposar. Mientras tanto, la furia del capitán Apuis no cesaba y este requirió al sacerdote para aclarar el asunto de quién había enfermado a su hermana. Fueron juntos en una canoa, Apuis y Espino se dirigieron a un espacio donde se celebraría el ritual, consistente con los testimonios anteriores. El altar estaba preparado con varias cortezas de árboles, de las cuales el capitán Apuis debía confeccionar su vestimenta y danzar para efectuar el ritual:

Llegose y pussose una y vióse como alba; ciñóse y púsose otra como mangas, y en la cabeça un vonete á modo de mitra; quedó formidable, la cara negra, envetunada con carbón, los labios colorados, y los ojos también; es él agigantado. Començo á vailar al rededor de la hoguera: estaba un calabazito colgado, y bebióse lo que había dentro. Preguntado yo ¿que era lo que havía bebido de aquel calabazo? díxome otro indio: es la sangre de la lengua de aquel indio (apuntándome uno) que se la agugereó y sacó; començo su vaile como á las nueve de la noche; començo á cantar en su idioma un canto que llamaba á la culebra blanca, y á otras culebras que ay en aquellas montañas, diziéndoles: Venid y dezidme quien mata á mi hermana. Llamaba al Tigre, al León, y Micos y otras sabandijas montarazes; ya la hoguera hazía brasas pequeñas, daba con la punta del pie y sacaba dos ó tres brasitas pequeñas y las pisaba (Espino, 1944, pp. 28-29).

El relato de fray Espino es más detallado que los demás y confirma la mayoría de los elementos contenidos en las otras historias. El capitán Apuis se adornó con una parafernalia ritual, que fácilmente podía ser confundida con la vestimenta sacerdotal conocida por los españoles, como indica el comentario de que la cobertura de su cabeza era en forma de mitra. Mientras el indígena bailaba en derredor a la hoguera, consumió sangre humana, de la misma manera que lo hicieron los indígenas que mataron al padre Cristóbal Martínez en 1623. A diferencia del relato anterior, Apuis no bailó sobre las brasas, sino que solamente las pateó en ocasiones, aunque es posible argumentar que el primer relato estaba exagerando este aspecto.

Un aspecto relevante del relato de fray Espino es que el capitán Apuis era, supuestamente, un indígena cristianizado, que había sido bautizado y se le había asignado el nombre de Diego de Olmedo. No obstante, fue este mismo capitán indígena que celebró el ritual de adivinación y ejecutó prácticas contrarias a la moral católica, como consumir sangre humana. Es posible que Apuis haya fingido adoptar el cristianismo para forjar alianza con los españoles o que al ver a su hermana enferma este haya abandonado la religión. Lo anterior demuestra que, aunque los españoles clamasen que habían catequizado a ciertos indígenas, estos continuaban sus ancestrales costumbres.

Conclusiones

Los tres testimonios discutidos en este artículo coinciden en que la danza ritual era una práctica cultural vigente entre los tawahkas del siglo XVII. Los relatos plantean que el baile se realizaba de manera comunal y que el danzante principal se vestía con cortezas de árbol confeccionadas de una manera específica. En los testimonios de los casos de 1623 y de 1674, se describe el consumo de sangre humana y el pateo del fuego de una hoguera. Si bien, solo en los dos testimonios posteriores se indica que esta danza ritual se utilizaba para comunicarse con los dioses, la presencia de un sacerdote especializado en el relato de 1612 lleva a postular que en esa ocasión también se utilizó el baile para establecer comunicación con las deidades.

A pesar de las amenazas armadas de los españoles y de que los miskitu realizaban expediciones de guerra a sus tierras, los tawahkas se mantuvieron fuera del dominio de sus agresores hasta nuestros días. Estudiar sus prácticas culturales ofrece una ventana al pasado prehispánico de Centroamérica, antes del proceso de sincretismo que vivieron muchos pueblos indígenas, tanto a manos de los españoles como de los Estados nacionales. En este caso en específico, se expuso la vigencia de la danza ritual, pero es

cuestión de investigaciones posteriores continuar reconstruyendo el modo de vida de estos grupos indígenas que lograron resistir la conquista.

Referencias

- Cardona, J. (2021). *La gobernación de Honduras en el reinado de Felipe II*. Ediciones Guardabarranco.
- Cid, V. (2011). *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en América Central (Tomo II)*. Publicación de la Oficina Regional del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos.
- Clavijo, J. (2000). El canibalismo como práctica y representación. *Universitas Humanística*, 50(50), 58-68. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/9832>
- Collins, C. (2011). *El pueblo tawahka: Los dueños de los animales en tiempos de los motores fuera de borda*. Plural Organización para la Cultura.
- Conzemius, E. (1984). *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumus de Honduras y Nicaragua*. Asociación Libro Libre.
- Davidson, W. (2002). La costa caribe de Honduras: su geografía, historia y etnología. *Yaxkin*, 24(1), 15-66. https://cdihh.ihah.hn/revistayaxkin/2008_01/Ryaxkin2008_01LaCostaCaribeDeHonduras_SuGeograf%C3%ADa_Historia%20yEtnolog%C3%ADa.pdf
- Davidson, W. (2009). *Etnología y etnohistoria de Honduras: ensayos*. Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Espino, F. (1944). *Relación verdadera de la reducción de los indios infieles de la provincia de la Taguisgalpa, llamados xicaques*. Banco de América.

- Fenske, M. y Bendix, J. (2007). Micro, Macro, Agency: Historical Ethnography as Cultural Anthropology Practice. *Journal of Folklore Research*, 44(1), 67-99.
<https://www.jstor.org/stable/4640221>
- Fernández, M. (2017). Métodos misionales de los franciscanos en la Taguzgalpa, Honduras (1574-1810). En, Chávez, J., *De Mérida a Taguzgalpa: seráficos y predicadores en tierras, mayas, chiapanecas y xicaques*. (pp. 71-96). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Galindo, J. (1991). Eclipse total de Sol de 1611 según el Diario de Chimalpahin. *Estudios de cultura nahuatl*, (21), 163-177.
<https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn21/362.pdf>
- García, J. (1988). Presencia franciscana en la Taguzgalpa y la Tologalpa (la Mosquitia). *Mesoamerica*, 15, 47-78. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4007895.pdf>
- García, M. (2002). Evangelizar a los indios gentiles de la frontera. Oriental de Honduras: una ardua tarea (siglos XVII-XIX). *Cuadernos Inter.c.a.mbio*, 1(1), 23-34.
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/issue/view/2822/361>
- Gómez, A. (2002). Movimientos indígenas en la globalización: los tawahka. *Convergencia*, (28), 259-279. <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1698>
- Gómez, P. (2012). *Minería aurífera, esclavos negros y relaciones interétnicas en la Honduras del siglo XVI (1524-1570)*. Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Herlihy, P. y Leake, A. (1998). Los sumus tawahkas: un delicado equilibrio dentro de la mosquitia. *Yaxkin*, 9(1), 108-123.
https://cdihh.ihah.hn/revistayaxkin/1988_01/Ryaxkin1988_01LosSumusTawahkas_UnDelicad oEquilibrioDentroDeLaMosquitia.pdf
- Houwald, G. (2003). *Mayangna: Apuntes sobre la historia de los indígenas Sumu en Centroamérica*. Fundación Vida.

- McSweeny, K. (2002). A demographic profile of the tawahka amerindians of Honduras. *The Geographical Review*, 92(3), 398-414. <https://doi.org/10.2307/4140917>
- Newson, L. (1992). *El costo de la conquista*. Editorial Guaymuras.
- Offen, K. (1999). *The Miskitu Kingdom: landscape and emergence of a Miskitu ethnic identity, northeastern Nicaragua and Honduras, 1600-1800* [Tesis de doctorado]. University of Texas at Austin.
- Palacios, C. (2015). *Informe sobre la Muskitia Hondureña y sus potencialidades de inversión*. ComRural.
- Panel, W. y Panel, M. (2021). *The impact of informal road building on indigenous communities and forests in Honduras: narcotrafficking infrastructure*. Institute of Integrative Conservation.
- Peralta, M. (2020). La etnohistoria: maridaje perfecto entre la historia y la antropología. En, Poblete, X. et al., *La formación del historiador y la enseñanza de la historia*. (pp. 195-204). Universidad Autónoma de Chiapas.
- Pinto, G. y Hasemann, G. (1993). Honduras antes del año 1500: una visión regional de su evolución cultural tardía. *Revista de Arqueología Americana*, (8), 9-49. <https://www.jstor.org/stable/27768342>
- Portillo, H. y Vásquez, M. (2009). *Expedición y evaluación de la reserva de la biosfera tawahka, La Mosquitia, Honduras*. Wildlife Conservation Society.
- Rivas, R. (2000). *Pueblos Indígenas y Garífunas de Honduras (Una caracterización)*. Editorial Guaymuras.
- Sarmiento, J. (2006). *Historia de Olancho 1524-1877 (3ra ed.)*. Editorial Guaymuras.
- Solórzano, J. (2012). La frontera colonial del Istmo de América Central (1575-1800): indios, frailes, soldados y extranjeros en los límites de la colonización hispánica. *Boletín de la AFEHC*, (53), 1-44. [https://www.academia.edu/36512142/ La frontera colonial del Istmo de](https://www.academia.edu/36512142/La_frontera_colonial_del_Istmo_de)

Taymond, L. (2012). *La naturaleza está poblada de espíritus: Cuaderno cultural sumu mayangna*.

Casa de Gobierno de la Región Autónoma del Atlántico Norte de Nicaragua.

Vásquez, F. (1944). *Crónica de la provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala (Tomo*

cuarto). Tipografía Nacional de Guatemala.

