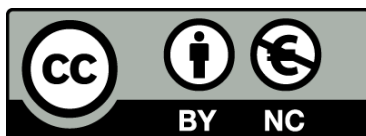




UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

**Gobernanza comunitaria ambiental en las relaciones
con la madre tierra *lenca*
San Francisco de Opalaca, 1991-2022**

Silvia González Carías



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 4.0. Espanya de Creative Commons**.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 4.0. España de Creative Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0. Spain License**.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Programa de doctorado en Sociedad y Cultura:
Historia, Arte, Antropología y Patrimonio

Gobernanza comunitaria ambiental en las relaciones con
la madre tierra lenca
San Francisco de Opalaca, Honduras,
1991-2022

Silvia González Carías
2023

**Gobernanza comunitaria ambiental en las
relaciones con la madre tierra *lenca*
San Francisco de Opalaca, 1991-2022**

**Programa de doctorado en Sociedad y Cultura:
Historia, Arte, Antropología y Patrimonio**

Facultad de Geografía e Historia

Silvia González Carías

Dirigida por: Dra. Silvia Bofill Poch y

Dra. Mónica Martínez Mauri



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



A San Francisco de Opalaca

***A la memoria de Luis, mi padre,
quien me enseñó a querer a los humanos y a los no humanos***

A Carlos

AGRADECIMIENTOS

Debo agradecer en primer lugar a la gente de San Francisco de Opalaca quienes hicieron que mi estadía en sus comunidades fuera mágica, por contestar todas mis preguntas, mantener esa gran amabilidad que les caracteriza y por su enorme generosidad. Me considero parte de la familia opalaqueña y seguiré preguntando más durante el tiempo que me lo permitan. Agradezco a mis directoras de tesis Silvia Bofill y Mónica Martínez Mauri.

Aunque siempre los agradecimientos se quedan cortos, debo reconocer especialmente a la hermana Mary Kennedy y al padre Efraín Romero de mi parte como estudiante y como profesora por la calidez y atenciones que brindan a los y las practicantes universitarios. Ustedes son un ejemplo por seguir. A los y las estudiantes con quienes compartí casa y comida, Alberto, Melany, Keiry y Lorby en la primera fase, quienes me introdujeron a la dinámica comunitaria de Monteverde, a Cosimo en la segunda fase, quien desde Italia llegó a Opalaca y nos deleitó con su música, sus pizzas y su gentileza; a Cesar y a Erick con quienes compartí la tercera fase y con quienes estoy en deuda por la gran ayuda y reflexiones de largas jornadas y porque algún día lograré ser vegetariana. De la comunidad mi cariño para Albertina, Damacio, Ovidio, don Éntimo, don Andrés, Marina, doña Rosa, Vilma, Mirna, Cinthia, doña Esperanza y don Palo, Juanita y Eduviges, Santos y Javier, don Félix, don Valentín, don Chebo, don Cristóbal, Nolasco, Cayetano y Zacarías, Mateo, doña Electeria, doña Bárbara (QEPD), doña Angela y doña Santiago, Ovidio, Roberto, Marlon y todos y todas los que en algún momento me ayudaron, me acompañaron o compartieron su tiempo conmigo.

A las personas del CIDO y de la Dirección de Vinculación de la UNAH por confiar en mi buena representación de ambas instancias en la comunidad y por ser mi base en todo momento. En especial agradezco a Manuel Rey, Mirza Castro, Víctor Aguilera, Anacleto Castro, Jimena Mejía e Ivania Padilla. Extiendo un especial reconocimiento a los antropólogos y amigos Nelson Mejía, Jorge Travieso y Katia Roque por sus consejos y por compartir sus conocimientos conmigo. A Carlos Talavera, Héctor Leyva y María Velissariu por sus valiosos consejos y lecturas. A mis compañeros y compañeras del Departamento de Antropología de la UNAH, Carmen Julia Fajardo, Eva Martínez, Pamela Gonzalez por su apoyo para la obtención de permisos para realizar el trabajo de campo y la redacción de la tesis. A Ana Hasemann por su inducción inicial en la selección de mi tema y a Mario Roberto Padilla por su amable digitalización de mis mapas. A mis amigos miskitu, sabios de la Madre Tierra, Elmor Wood y Edgardo Benítez. A Liena Isaula, la mejor *coach* que existe. A Gloria Lara quien desde hace 25 años me animó a obtener un doctorado. A mi familia agradezco su paciencia y apoyo. Y a todas las personas que de alguna manera contribuyeron a la realización de esta investigación.

Resumen

La tesis doctoral *Gobernanza comunitaria ambiental en las relaciones con la madre tierra lenca: San Francisco de Opalaca, 1991-2022* analiza el ejercicio de una forma de gobernanza comunitaria ambiental en el municipio indígena de San Francisco de Opalaca, Honduras. Las comunidades que constituyen este municipio, ubicado en el occidente de Honduras, se autodefinen como *lencas* y su territorio, conformado por 23 títulos de propiedad comunitaria y dos áreas protegidas, se encuentra sujeto a múltiples intereses económicos y retos medioambientales que ponen en riesgo el acceso a la tierra, el manejo sostenible, la preservación del bosque y las fuentes de agua.

Se analizan las relaciones socioambientales de San Francisco de Opalaca desde una perspectiva histórica, política y cultural, abordando la relación entre la gobernanza comunitaria ambiental y la madre tierra *lenca* en San Francisco de Opalaca, indicando que existen diferentes formas de cuidado y de entendimiento de las relaciones entre la sociedad y el medioambiente. Se realiza un acercamiento al sentido que la ritualidad de las composturas tienen en la relación de la población *lenca* y el medioambiente en el que desarrollan su vida y sus actividades productivas.

Las formas de gobernanza socioambiental que se ejercen en el municipio de San Francisco de Opalaca se establecen desde relaciones particulares entre humanos y no humanos que conllevan una noción especial de cuidado del medioambiente y que, en conjunto con instituciones o individuos externos, desde una dinámica cosmopolítica, llevan a una sostenibilidad ambiental destacada.

Se analiza el ejercicio de la gobernanza comunitaria ambiental en las relaciones con la madre tierra *lenca* para comprender las relaciones que se dan en el entendimiento ecológico entre humanos, “personas no humanas” y otras entidades, a partir de los usos de las distintas configuraciones espacio-ambientales y espirituales-sociales. Se busca entender el sentido que la ritualidad tiene en la relación de la población *lenca* y el medioambiente en el que desarrollan su vida y sus actividades productivas y comprender la complejidad de la conflictividad socioambiental actual en San Francisco de Opalaca.

Conceptos clave: Gobernanza ambiental /cosmopolítica/ relacionalidad/ ecología política/ medio ambientes-culturas/ antropología ecológica /ontologías/ comunidades/ *lencas* /relaciones socioambientales/ cuidado/ humanos – no humanos/ ontología / Convenio 169 OIT.

Summary

The doctoral thesis *Environmental community governance in relations with the Lenca mother earth: San Francisco de Opalaca, 1991-2022* analyzes the exercise of a form of environmental community governance in the indigenous municipality of San Francisco de Opalaca, Honduras. The communities that make up this municipality, located in western Honduras, define themselves as Lencas and their territory, made up of 23 community property titles and two protected areas, is subject to multiple economic interests and

environmental challenges to the land, to sustainable management and preservation of the forest and water sources.

The socio-environmental relations of San Francisco de Opalaca are analyzed from a historical, political, and cultural perspective, addressing the relationship between environmental community governance and the Lenca mother earth in San Francisco de Opalaca, indicating that there are different forms of care and understanding of the relationships between society and the environment. The thesis' approaches to the meaning of the *Compostura* ritual to understand the relationship between the Lenca population and the environment in which they develop their lives and their productive activities.

The forms of socio-environmental governance that are exercised in the municipality of San Francisco de Opalaca are established from particular relationships between humans and non-humans that entail a special notion of care for the environment and that, together with external institutions or individuals, from a cosmopolitical dynamic, lead to outstanding environmental sustainability.

The exercise of environmental community governance in the relation with the Lenca mother earth is analyzed to understand the relationships that occur in the ecological understanding between humans, “non-human people” and other entities, based on the uses of the different space configurations. - environmental and spiritual-social. The aim is to understand the meaning that the ritual has in the relationship between the Lenca population and the environment in which they carry out their lives and their productive activities and to understand the complexity of the current socio-environmental conflict in San Francisco de Opalaca.

Key concepts: Environmental governance / cosmopolitics / relationality / political ecology / environments-cultures / ecological anthropology / ontologies / communities / Lencas / socio-environmental relations / care / humans – non-humans / ontology / ILO Convention 169.

Contenido

AGRADECIMIENTOS.....	5
Resumen.....	6
Summary	6
LISTA DE ABREVIATURAS Y ACRÓNIMOS.....	11
CAPITULO UNO: INTRODUCCIÓN	12
1. El problema de investigación.....	12
1.1. Objetivos e hipótesis de la investigación	18
2. Comunidades incluidas en el trabajo de campo.....	20
3. Relevancia de la investigación.....	23
4. Esquema de capítulos.....	25
CAPITULO DOS: METODOLOGÍA	27
1. La preparación etnográfica.....	28
2. El trabajo de campo en San Francisco de Opalaca	31
Las entrevistas	35
3. Limitantes de la investigación.....	44
4. Codificación y análisis de datos	45
5. Viñeta etnográfica.....	45
El regreso en 2021.....	53
6. Consideraciones éticas	55
CAPITULO TRES: MARCO TEÓRICO Y REVISIÓN DE LA LITERATURA	56
1. Introducción: la antropología ecológica.....	56
2. El giro ontológico.....	57
3. Rompiendo las dicotomías cultura-naturaleza	59
4. La etnoecología	60
5. Cosmopolítica, gobernanza ambiental y ecología política.....	61
5.1. El concepto de gobernanza.....	64
5.2. La etnografía como abordaje cosmopolítico	65
5.3. El patrimonio biocultural y la defensa del territorio	68
5.4. La Madre Tierra.....	72
5.5. Los seres – tierra y el exceso ontológico.....	73
5.6. La perspectiva de cuidado ambiental versus el concepto de áreas protegidas	74
CAPITULO CUATRO: CONTEXTOS Y ESCENARIOS ETNOGRÁFICOS	77

1.	Introducción	77
2.	Contexto histórico-político	77
3.	La denominación <i>lenca</i>	82
4.	La lengua lenca	90
5.	Las comunidades lencas en la actualidad	95
6.	Contexto demográfico - geográfico.....	98
7.	Tenencia de la tierra y conceptos territoriales.....	105
8.	La historia de las relaciones medio ambientales entre los pueblos indígenas y el Estado de Honduras.....	115
9.	Las áreas protegidas en Honduras	119
10.	Caracterización ambiental de San Francisco de Opalaca.....	121
11.	Ser activista ambiental en Honduras: El caso de Berta Cáceres	127
12.	Resumen histórico.....	132
CAPITULO CINCO: CONCEPTOS AMBIENTALES EN SAN FRANCISCO DE OPALACA..		136
1.	Cuidado versus comanejo.....	136
2.	Comanejo de áreas protegidas y venta de tierras comunitarias	138
3.	El patrimonio biocultural	143
4.	¿Existe una ontología del cuidado ambiental en San Francisco de Opalaca?	144
1.	El maíz cieguito y el maíz chismoso	145
2.	Los Dueños espirituales	147
3.	La Elencia.....	150
4.	El “Lugar”	150
5.	Los ángeles y San Desiderio	151
6.	La madre tierra.....	153
7.	Las composturas.....	154
CAPITULO SEIS: SOMOS LENCAS, EL PROCESO DE REETNIZACIÓN DE LOS AÑOS 90		165
1.	Antecedentes históricos del municipio actual de San Francisco de Opalaca	165
2.	Las Auxiliarias de La Vara Alta de Moisés como símbolos de recuperación étnica	180
2.1.	La Auxiliaria de la Vara Alta en San Francisco de Opalaca y la búsqueda de una gobernanza indígena	183
2.2.	Las Divinas.....	188
2.3.	La importancia de la lengua propia en el ejercicio de la gobernanza indígena.....	192
CAPITULO SIETE: LA ASPIRACION DE GOBERNANZA COMUNITARIA AMBIENTAL EN SAN FRANCISCO DE OPALACA		194
1.	Introducción	194

2. La gesta como municipio indígena San Francisco de Opalaca: las peregrinaciones por la vida, la justicia y la libertad.....	195
3. Del sector Norte de la montaña de Yamaranguila a San Francisco de Opalaca	203
4. La alcaldía democrática y las alcaldías políticas.....	207
5. La alcaldía democrática	207
6. El caso de los dos alcaldes	213
7. La intencionalidad de gobernanza, alianzas y desencuentros	214
8. La gobernanza ambiental en San Francisco de Opalaca	217
8.1. Treinta años de recuperación del bosque (Cuando el monte verde volvió a Monteverde)	220
8.2. Análisis del cambio ambiental en los últimos 30 años	229
8.3. Los títulos comunitarios, su gestión y la situación actual.....	235
CAPÍTULO OCHO: SOCIEDAD, ECONOMIA Y MEDIO AMBIENTE EN LAS COMUNIDADES LENCAS DE SAN FRANCISCO DE OPALACA.....	239
1. ¿Qué ha pasado en treinta años?	239
2. Alimentación y salud	246
3. Comunitarismo y reciprocidad	256
4. Presencia de organizaciones externas en San Francisco de Opalaca	260
CAPITULO NUEVE: EL ROL DE LA IGLESIA CATÓLICA EN LA GOBERNANZA DE SAN FRANCISCO DE OPALACA	263
1. La entrada de la iglesia católica en el sector norte de la montaña de Yamaranguila	263
1.1. La Palabra de Dios llega a las comunidades	263
1.2. La comunidad eclesial de base	266
1.3. Los celebradores o delegados de la palabra de Dios	270
CAPITULO DIEZ: CONCLUSIONES	273
LA GOBERNANZA SOCIOAMBIENTAL	277
LA CONFLICTIVIDAD SOCIOAMBIENTAL	278
REFLEXIONES GENERALES	279
BIBLIOGRAFÍA	284
ANEXOS	287

LISTA DE ABREVIATURAS Y ACRÓNIMOS

ANACH Asociación Nacional de Campesinos Hondureños
 APROHCAFE Asociación Hondureña de Productores de Café
 BCIE Banco Centroamericano de Integración Económica
 BID Banco Interamericano de Desarrollo
 CONMILH Consejo de Mujeres Indígenas *Lenca* de Honduras
 CONPAH Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras
 COPIN Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas
 COPINH Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras
 ENCOVI Encuesta de Condiciones de Vida
 ETEDPI Proyecto Educación para el Trabajo, Empleo y Derechos de los Pueblos Indígenas
 FAO Food and Agriculture organization
 FONDIL Federación Indígena *Lenca*
 FUNDER Fundación para el Desarrollo Empresarial Rural
 IHAH Instituto Hondureño de Antropología e Historia
 INE Instituto Nacional de Estadísticas
 IPAF: Fondo de Apoyo a los Pueblos Indígenas
 MILH: Movimiento Indígena *Lenca* de Honduras
 OFRANEH: Organización Fraternal Negra Hondureña
 OIT Organización Internacional del Trabajo
 OIT: Organización Internacional del Trabajo
 ONILH: Organización Nacional Indígena *Lenca* de Honduras
 PNUD: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
 PRONEEAAH: Programa Nacional de Educación para la Etnias Autóctonas y
 SEDINAFROH: Secretaría para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afrohondureños
 SNV- Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo
 UNAH Universidad Nacional Autónoma de Honduras
 UNC Unión Nacional Campesina

CAPITULO UNO: INTRODUCCIÓN

1. El problema de investigación

La tesis doctoral *Gobernanza comunitaria ambiental en las relaciones con la madre tierra lenca: San Francisco de Opalaca, 1991-2022* presentada al Programa *Sociedad y Cultura: Historia, Antropología, Arte y Patrimonio*, de la Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona, analiza el ejercicio de una forma de gobernanza comunitaria ambiental en el municipio indígena de San Francisco de Opalaca, Honduras.

Las comunidades que constituyen este municipio, ubicado en el occidente de Honduras, se autodefinen como *lenca*s y su territorio, conformado por 23 títulos de propiedad comunitaria y dos áreas protegidas, se encuentra sujeto a múltiples intereses económicos y retos medioambientales que ponen en riesgo el acceso a la tierra, el manejo sostenible, la preservación del bosque y las fuentes de agua.

El intento de los y las pobladoras de San Francisco de Opalaca de establecer una gobernanza indígena relacionada al cuidado comunitario del territorio, los bosques y fuentes de agua, los retos que confrontan y los procesos de gestión, manejo de conflictos y relaciones de poder, muestran una problemática particular por tratarse de un municipio surgido en el contexto y coyuntura del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en el año de 1994 considerado por sus líderes y población como un municipio “indígena y autónomo”. Las características de esta condición son analizadas en esta tesis desde la perspectiva de las expectativas iniciales de las comunidades que conformaron esta nueva unidad administrativa con “autonomía indígena” en consonancia con los artículos del convenio 169. El reto que significó esta meta trazada por sus gestores ha sido difícil de cumplir a pesar de la intencionalidad de algunos líderes y pobladores (as) y sus instituciones y organizaciones aliadas.

Las bases del análisis desde donde se aborda este proceso y su conflictividad fueron los y las líderes que comenzaron su gestión por la obtención de los títulos de propiedad comunitaria en las décadas de 1970 y 80, y después, en 1994, cuando lograron el estatus de

municipio. El conocimiento y comprensión de esta “gesta”¹ se ha basado en conversaciones con miembros de la comunidad, hombres y mujeres, que participaron en peregrinaciones a Tegucigalpa, la capital del país, conjuntamente con representantes de otros pueblos indígenas y étnicos, para presentar un pliego de peticiones, entre ellas el reconocimiento de su categoría municipal amparados en el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo* (OIT).

La situación actual de San Francisco de Opalaca, su alianza estratégica con la *Universidad Nacional Autónoma de Honduras*, el papel de la *Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés* o Alcaldía Mayor Indígena, en la gobernanza comunitaria, y la gestión ambiental, han sido observadas directamente y las narrativas de sus protagonistas recopiladas a través del trabajo de campo etnográfico. Me he basado en las conversaciones con pobladores y pobladoras, mujeres y hombres líderes, gestores, rezadores y tamatinas², comerciantes, amigos y amigas de Opalaca pertenecientes al *Comité Indígena de Desarrollo de Opalaca* (CIDO), enlaces de la Universidad y otros-otras.

Las luchas de poder existentes a lo interno del municipio se hicieron evidentes durante la temporada de investigación de campo, mostrando una conflictividad que reta las bases de la gobernanza indígena, manifiestas, según expresaron los participantes, en la organización de la Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés o Alcaldía Mayor; la propiedad comunal de las tierras; la ritualidad ancestral; el cuidado del medio ambiente; la tradición oral; y la ontología indígena.

En este sentido, fue necesario acercarse a la complejidad de las alianzas comunitarias entre líderes hombres y mujeres de las comunidades de San Francisco de Opalaca con diversidad de interlocutores tales como religiosos (as), miembros de organizaciones no gubernamentales, extensionistas agrícolas, cooperantes internacionales, enlaces de instituciones académicas, representantes de organizaciones indígenas nacionales e internacionales y los seres no humanos con agencia (Latour, 2007; Descola, 2012; de la

¹ He decidido usar la palabra gesta pues la obtención de la categoría de municipio independiente de Yamaranguila, es visto por la población de San Francisco de Opalaca como un acto heroico, una lucha que encabezaron hombres y mujeres, a quienes se les debe la seguridad de contar con tierra comunitaria legalizada a través de títulos de propiedad, el mejoramiento de las condiciones de vivienda, salud y educación, la expulsión de aserraderos, y una gobernanza autónoma, sin vínculos con los partidos políticos, que lograron mantener durante un período electoral.

² Palabra local para nombrar a las curanderas.

Cadena, 2015; Martínez M. , 2011). En esta última categoría se conciben relaciones con la madre tierra, los espíritus dueños o dueñas del bosque, del rayo, del agua, los ángeles y el derrumbo.

Al referirme a colectivos de humanos y no humanos en Opalaca estaré incluyendo las relaciones entre estos en distintas espacialidades definidas localmente según la interacción que los humanos realizan con las entidades medioambientales y espirituales: el bosque, la milpa, el río, la quebrada, el guamil, la montaña, las lagunas, los derrumbos, el barrizal, la huerta, la finca o cafetal, las tierras y aguas encantadas, y lugares de encuentro.

Siguiendo un planteamiento como el del antropólogo Nicolás Ellison (2020) sobre su trabajo con los totonaca-nahua de México, he procurado comprender las relaciones que se dan en el entendimiento ecológico *lenca* entre humanos, “personas no humanas” y otras entidades, a partir de los usos de las distintas configuraciones espacio-ambientales, espirituales-sociales para “ilustrar los elementos prácticos y simbólicos que conforman la comunidad territorial”. Como este mismo autor señala, para entender la relación de una sociedad con su territorio, se deben incluir “las representaciones (ideas, sistemas de concepciones estructuradas sobre relaciones entre personas y medio ambiente, y las relaciones de poder que las rigen)”. También “las prácticas de uso (materiales o simbólicas) del entorno” (2020, p. 92).

En el artículo *Re-imagining environmental governance: Gold dredge mining vs Territorial Health in the Colombian Amazon* de Camilo Torres y Gerard Verschoor (2020), desde la economía y la sociología, los autores analizan las prácticas indígenas de manejo de su medio ambiente y las políticas de conservación del Estado en la reserva indígena Aduche. La reserva está habitada por comunidades del pueblo andoque y se ubica en la Amazonía colombiana. Los autores señalan que los andoque entienden su mundo como poblado por “seres humanos y no humanos poderosos”, con quienes se deben mantener relaciones recíprocas y respetuosas. En esta noción de equilibrio también se incluyen las relaciones con el Estado, aunque las lógicas de éste establecen una diferencia o separación entre la naturaleza de los no humanos y la cultura humana.

Al igual que en el estado colombiano, en el caso del estado hondureño las políticas oficiales para las áreas protegidas buscan “salvaguardar los paisajes de la interferencia humana para que los procesos naturales puedan desarrollarse sin obstáculos”.

En contraposición, Torres y Verschoor (2020, p. 3) proponen el concepto de “salud territorial”, una forma de gobernanza que permite que las poblaciones cuiden la tierra y mantengan relaciones respetuosas entre seres humanos y no humanos, lo que “hace justicia ontológica a los involucrados en el conflicto ambiental”.

Las intervenciones de gobernanza ambiental tienen más probabilidades de ser efectivas si son localmente significativas, respaldadas por una amplia variedad de actores públicos y privados, e involucran una serie de procesos regulatorios, mecanismos y organizaciones a través de los cuales una amplia gama de actores políticos puede influir en las acciones ambientales y los resultados para el bien común. (p. 1).

En San Francisco de Opalaca se encuentran relaciones coherentes con una idea de cuidado del medioambiente a la vez que tendencias destructivas, comercializadoras de la tierra y ajenas a una visión conservacionista. Las formas de gobernanza que se ejercen en este municipio establecen diferentes relaciones con el medioambiente en conjunto con las instituciones o individuos externos a las comunidades que coordinan e interactúan con cada colectivo, por ejemplo, la *Universidad Nacional Autónoma de Honduras* colabora para fortalecer los sistemas comunitarios de gobernanza socioambiental indígena.

Es la perspectiva presentada por Marisol de la Cadena y Orin Starn (2009, p. 195) que contrasta la imagen de los nativos siempre “arraigados a sus territorios originales” con la de “experiencias indígenas diaspóricas, la circulación global del discurso y la política de la indigeneidad”, la que seguiré en el análisis de las comunidades de San Francisco de Opalaca. Estos autores retan las nociones de “tradición nativa inmutable”, para mostrar que “los pueblos indígenas afrontan la tensa dinámica de ser categorizados por otros y de buscar definirse en y contra la densa maraña de símbolos, fantasías y significados de la indigeneidad”, no asumen criterios “siempre evidentes en sí mismos o intrínsecos” para considerar colectivos “indígenas”, sino que analizan “la cambiante política de las fronteras” y “las epistemologías de la sangre y la cultura, el tiempo y el lugar” (p. 195). Existen mezclas, eclecticismo y dinamismo como características de la indigeneidad, lo que contrasta con nociones de “pureza original”, siendo necesario “historizar la indigeneidad”, mostrar la “falta de límites preestablecidos”, con el fin de “deshacer los estereotipos sobre las culturas tribales

atemporales”. Desde esta perspectiva, la indigeneidad se mueve hacia dentro y hacia fuera en un “campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos” que involucra a indígenas y no indígenas, en la “construcción y reconstrucción de sus estructuras de poder e imaginación” (pp. 195-217).

Un postulado como el que propone el politólogo y filósofo boliviano Luis Tapia en su obra *Política salvaje* abre la puerta hacia la observación del “exceso” en relación a las políticas del Estado en Honduras y su relación con comunidades como las de San Francisco de Opalaca:

Todo orden social pretende ser una totalidad, producir las formas y significados para contener los hechos y acciones que en él ocurren, y también busca configurar su propio universo de significado. Sin embargo, podría decirse que en cada lugar y en la sociedad casi siempre suceden más cosas de las que pueden contener las instituciones y relaciones existentes del orden social. En este exceso reside la posibilidad de su renovación, su desarrollo y también su crisis. (Tapia, 2008, pp. 85-86).

¿En qué excede San Francisco de Opalaca al orden social del Estado hondureño? En la existencia de la madre tierra, la principal dadora de vida y controladora de las acciones dañinas hacia ella y sus seres aliados; en la convivencia entre humanos y no humanos más allá del binomio naturaleza-cultura y la práctica de una ritualidad que busca reestablecer el equilibrio entre estos; la gobernanza indígena vinculada a instituciones como la *Auxiliaría de la Vara Alta* y los Consejos Indígenas *Lencas*. Este exceso se prolonga desde la búsqueda de alianzas de apoyo a la gobernanza comunitaria que esencializan el carácter de lo indígena y se acercan de forma paternalista, hasta tendencias extractivistas y comercializadoras del bosque y las tierras comunales que menosprecian las formas propias de gobernanza ambiental.

Lo antes dicho se enmarca en un enfoque cosmopolítico desde la propuesta de la filósofa Isabelle Stengers en su influyente trabajo *Otra ciencia es posible: manifiesto para una desaceleración de las ciencias* (Stengers & Goldstein, 2019). En esta propuesta cosmopolítica Stengers sustenta que estamos comprometidos con el planeta y su futuro de un modo que se dirige a cada uno de nosotros como “situados”, “allí donde participamos en la fabricación del mundo”, lo que significa “en todas partes” (2019, p. 164-165). La autora señala que “en todas

partes nos enfrentamos con el mismo proceso que individualiza por destrucción de lo que permite obrar unos con otros” y produce un “triple estrago ecológico” en referencia a Félix Guattari³ (1996) y su obra *Las tres ecologías*.

Según Stengers es necesario “recuperar, reclamar, curar” y, en suma, “reapropiarnos” de aquello que perdimos, de lo que hemos sido mutilados, “partir de ahí, aprender a situarse con el objeto, volverse capaces de conectarse con otro proceso, situados de otro modo, para aprender unos de otros a levantar otras anestias, a descubrir modos de lucha y de cooperación que restituyan sentido a las posibilidades que parecen haber abandonado este mundo” (2019, pp. 165-166). En sus propias palabras:

Yo misma estoy así situada, trabajando, como la mayoría de aquellos y aquellas a quienes hoy me dirijo, en instituciones donde, oficialmente, nos pagan para «pensar», para imaginar, encarar y proponer [...] hay en el mundo gente que piensa que nosotros, y los estudiantes que nosotros formamos, estamos activamente preocupados por el papel que podríamos [...] desempeñar en la creación de un porvenir digno de ser vivido. (Stengers & Goldstein, 2019, p. 166).

La gobernanza que busca fomentar el cuidado ambiental en Opalaca se ejerce a través de alianzas que he considerado como insertas en dinámicas cosmopolíticas (Stengers & Goldstein, 2019). Se problematiza entonces, por un lado, el intento de gobernanza local de las comunidades pertenecientes al municipio en alianza con la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), el Consejo Indígena de Desarrollo de Opalaca (CIDO), y otras instituciones y proyectos y, por el otro, las fuerzas que les empujan hacia una integración a estructuras nacionales, al sistema político partidista, al clientelismo, a la venta y explotación del territorio comunal.

3 Psicoanalista, filósofo, semiólogo, activista y guionista francés, fundador del concepto de ecosofía. Para Guattari (1996, p. 8), solamente “una articulación ético-política” que él llama “ecosofía” (sabiduría para habitar el planeta en medio de la crisis ecosistémica global) y se encuentra entre los “tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana”, podría aprehender la problemática ecológica “en el conjunto de sus implicaciones”. Aunque se haya “iniciado una toma de conciencia parcial de los peligros más llamativos que amenazan el entorno natural de nuestras sociedades” Guattari señala que ésta se ha limitado “al campo de la contaminación industrial”.

He seleccionado un período de 30 años comenzando en 1991 y cerrando en el año 2023 debido a que, desde ese momento observé, a través de una primera estadía en la zona en 1991 y el trabajo de campo para la tesis en 2021 – 2022 y estadías cortas en 2023, los procesos en los que las comunidades del sector norte de la montaña de Yamaranguila pasan a constituirse en el municipio de San Francisco de Opalaca. Fue importante comprender, a través de las narrativas de líderes y pobladores (as) de las comunidades, cómo se crearon alianzas con organizaciones supra locales como el *Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras* (COPINH) y la *Asociación de Desarrollo Rural de Occidente* (ADROH), las que constituyeron una base fundamental para la obtención de la categoría de municipio y para pensar en la creación de instancias indígenas que trabajasen conjuntamente en la ecología y la cultura ancestral.

Las principales entidades que representan la gobernanza indígena son la *Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés y los Consejos Indígenas Lenca*. La Auxiliaría simboliza la ancestralidad, la autoridad del Consejo de Ancianos, la cosmovisión indígena, un vínculo al pasado que, a través del ejercicio de gobernabilidad, los ubica en el presente y los potencia hacia el futuro. Los consejos indígenas son los custodios de los títulos de propiedad comunitarios, encargados de velar por los bosques y el cuidado del medio ambiente. Es este ejercicio de autogestión y de toma de decisiones autónomas socio ambientales y políticas el que se ve desafiado a lo interno y desde fuera de la comunidad.

Esta tesis analiza las relaciones socioambientales de San Francisco de Opalaca desde una perspectiva histórica, política y cultural.

1.1. Objetivos e hipótesis de la investigación

El problema general que aborda esta tesis es la relación que existe entre la gobernanza comunitaria ambiental y la madre tierra *lenca* en San Francisco de Opalaca, Intibucá, indicando que existen diferentes formas de cuidado y de entendimiento de las relaciones entre la sociedad y el medioambiente.

Desde el año 1991 en que visité esta zona por primera vez para la realización de un diagnóstico socioambiental la pregunta que me formulé y que quedó pendiente de un entendimiento profundo fue el sentido que la ritualidad de las composturas o pagos a la tierra,

tenían en la relación de la población *lenca* y el medioambiente en el que desarrollan su vida y sus actividades productivas.

Hipótesis

Las formas de gobernanza socioambiental que se ejercen en el municipio de San Francisco de Opalaca se establecen desde relaciones particulares entre humanos y no humanos que conllevan una noción especial de cuidado del medioambiente y que, en conjunto con instituciones o individuos externos, desde una dinámica cosmopolítica, llevan a una sostenibilidad ambiental destacada.

Objetivos

A continuación, se presentan los objetivos de investigación derivados de la hipótesis de estudio:

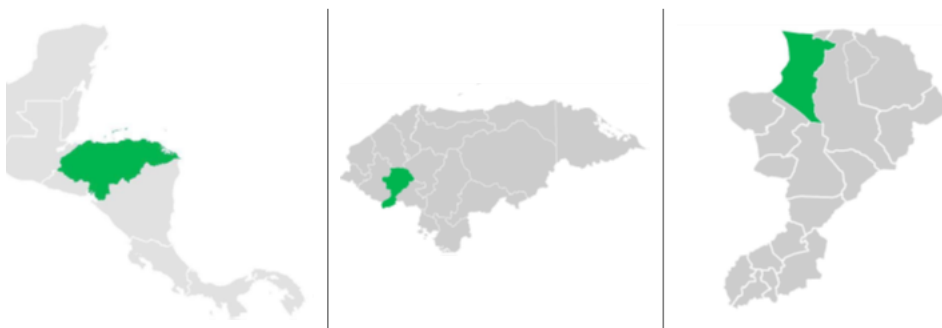
1. Analizar el ejercicio de la gobernanza comunitaria ambiental en las relaciones con la madre tierra *lenca* en San Francisco de Opalaca, Intibucá
 1. Comprender las relaciones que se dan en el entendimiento ecológico *lenca* entre humanos, “personas no humanas” y otras entidades, a partir de los usos de las distintas configuraciones espacio-ambientales y espirituales-sociales
 2. Entender el sentido que la ritualidad de las composturas tiene en la relación de la población *lenca* y el medioambiente en el que desarrollan su vida y sus actividades productivas
 3. Conocer y analizar los elementos prácticos y simbólicos que conforman la comunidad territorial
 4. Entender la relación de la sociedad de San Francisco de Opalaca con su territorio a través de las representaciones cotidianas plasmadas en ideas y símbolos referentes a las relaciones entre personas y medio ambiente
 5. Comprender las estructuras de poder que rigen las relaciones entre humanos y entre estos y los no humanos
 6. Entender la ontología que orienta las practicas agroecológicas en San Francisco de Opalaca y de qué manera se vincula al ejercicio de una gobernanza ambiental.

2. Comprender la complejidad de la conflictividad socioambiental en San Francisco de Opalaca
 1. Analizar las relaciones socioambientales de San Francisco de Opalaca desde una perspectiva histórica, política y cultural
 2. Entender las formas de gestión socio ambiental y política de San Francisco de Opalaca desde una perspectiva histórica
 3. Conocer la conflictividad que ha existido en el proceso de constituirse como municipio, el intento por ejercer una gobernanza indígena desde la acción de diferentes agentes sociales y los retos que confrontan en los años 2021 - 2023 para sostener esa posición.

2. Comunidades incluidas en el trabajo de campo

Las comunidades incluidas en el trabajo de campo pertenecen al municipio de San Francisco de Opalaca, ubicado en el departamento de Intibucá, al occidente de la república de Honduras, América Central (Figura 1).

Mapas 1-3: Ubicación de San Francisco de Opalaca en América Central, Honduras e Intibucá



Fuente: León Carvajal et al., 2015. Atlas forestal de Honduras. Municipio de San Francisco de Opalaca, Intibucá 1017.

Las aldeas pertenecientes al municipio son Monteverde (cabecera municipal), Ojos de Agua, Plan de Barrios, Zacatal Suyapa, Chorrera Áspera, La Ceibita, El Naranjo y Agua Sucia (Mapa 2).

Realicé trabajo de campo en la cabecera municipal Monteverde, centro administrativo municipal donde se ubican las oficinas administrativas, el registro de las personas y el catastro, la administración de la parroquia y el centro pastoral. A Monteverde acuden personas de todas las aldeas para reuniones que atañen al municipio, para asistir a celebraciones religiosas y privadas, eventos, festividades populares, sesiones de la *Auxiliaría de la Vara Alta*, compra e intercambio de productos, visita a parientes, adquisición de bonos o ayudas provenientes de instituciones del estado, tomar el transporte hacia la ciudad de La Esperanza, cabecera del departamento de Intibucá, etc.

Mapa 2: Aldeas de San Francisco de Opalaca, Intibucá



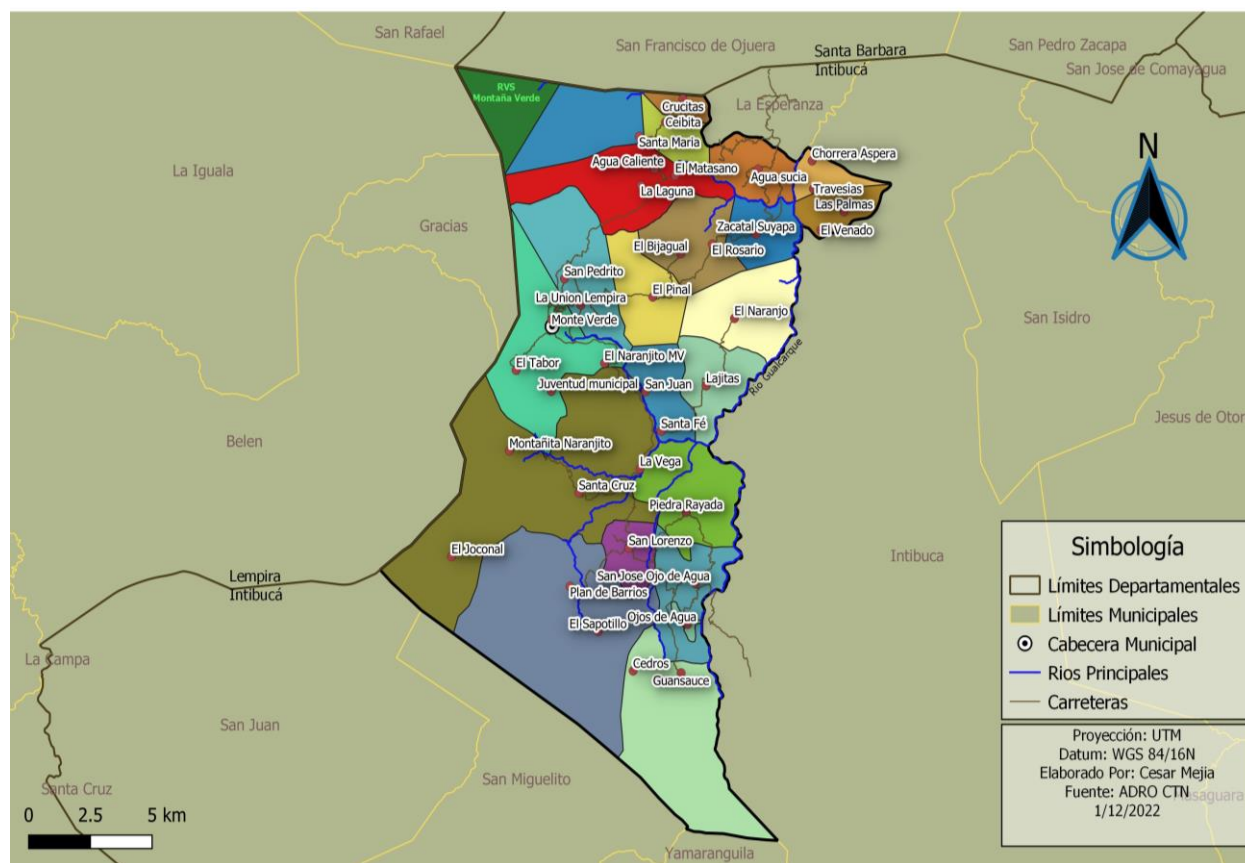
Fuente: Municipalidad Indígena Lenca de San Francisco de Opalaca, Plan de Desarrollo Municipal 2019-2030.

En Monteverde permanecí durante 5 meses (julio-noviembre) en el año 2021 y 5 meses (julio-noviembre) en 2022, además de realizar visitas cortas en otros momentos en 2021, 2022 y 2023 para acudir a eventos o celebraciones especiales. Durante mi estadía hice un recorrido por el *Refugio de Vida Silvestre Montaña Verde*, realicé visitas y asistí a reuniones y celebraciones en los sectores de El Tabor y La Unión, caseríos pertenecientes a la cabecera municipal (Mapa 3). En 2023 participé de una compostura de rayo o trueno en la comunidad de El Naranjo con ocasión de la celebración del día internacional de los pueblos indígenas.

Mi primera incursión a la zona fue en 1991, cuando visité todas las aldeas del sector norte de la montaña de Yamaranguila, lo que hoy constituye el municipio de San Francisco de

Opalaca, en compañía de los miembros del equipo de investigación con el que realizamos un diagnóstico socioambiental del sector para evaluar la posibilidad de entrada del *Servicio Holandés de Cooperación Internacional* (SNV) a trabajar en estas comunidades.

Mapa 3: División territorial de San Francisco de Opalaca, aldeas y caseríos



Fuente: Elaborado por Cesar Mejía, biólogo practicante y voluntario de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras en San Francisco de Opalaca, 2022.

3. Relevancia de la investigación

¿Por qué estudiar San Francisco de Opalaca?

San Francisco de Opalaca constituye un conjunto de comunidades ubicadas en el centro del continente americano, en la actual república de Honduras, organizadas como municipio hace 29 años, en 1994.

Su historia se ha vinculado a los grupos lenca de antes de la Colonia y ha estado marcada por la huida, la marginación, la exclusión y el abandono. Gracias al interés social de sectores vinculados a la religión, al cuidado del medioambiente, al cambio agrícola, y a la

reivindicación indígena, se genera una organización social y una reetnización que conlleva a la participación de estas poblaciones como actores principales en la creación del *Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras* (COPINH) y como colaboradores y protagonistas en el *Peregrinaje por la vida, la justicia y la libertad* que realizaron los pueblos indígenas a Tegucigalpa de 1994. La voluntad de los y las pobladores de Opalaca, la solidaridad de éstos con otros pueblos étnicos organizados de Honduras, la colaboración de actores sociales como la iglesia católica y organizaciones campesinas y la ratificación del convenio 169 de la OIT, logran conjuntamente que se otorgue la categoría de municipio a San Francisco de Opalaca.

La aspiración de gobernanza indígena-autónoma, el cuidado del territorio y la autodeterminación han sido retos que desde la constitución del municipio se han visto envueltos en dinámicas opuestas, es decir, la creación de alianzas que alientan, pero, a la vez, amenazas que dificultan e impiden la consecución de los procesos. Es un ejemplo de unidad administrativa que intenta ejercer la gobernanza a través de títulos comunitarios adjudicados a los *Consejos Indígenas de Título*, de la institución indígena de origen colonial llamada la *Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés* y de un manejo propio del territorio sujeto a contradicciones internas y amenazas externas

Desde un acercamiento etnoecológico (Ruiz-Mallén et. Al., 2012) la experiencia de San Francisco de Opalaca, por su historia, su supervivencia como población, y las relaciones que establece con el medio ambiente, es importante para comprender problemas socio-ecológicos actuales, la degradación ecológica en comunidades locales, la pérdida de diversidad cultural, y la observación de lo local en su interacción con lo global.

El problema general que aborda esta tesis es la relación que existe entre la gobernanza comunitaria ambiental y la madre tierra *lenca* en San Francisco de Opalaca, Intibucá, indicando que existen diferentes formas de cuidado y de entendimiento de las relaciones entre la sociedad y el medioambiente.

Las formas de gobernanza socioambiental que se ejercen en el municipio de San Francisco de Opalaca se establecen desde relaciones particulares entre humanos y no humanos que conllevan una noción especial de cuidado y que, en conjunto con instituciones o individuos externos, desde una dinámica cosmopolítica (Stengers & Goldstein, 2019), llevan a una

sostenibilidad ambiental destacada. Desde el año 1991 en que visité esta zona por primera vez para la realización de un diagnóstico socioambiental, la pregunta que me formulé y que quedó pendiente de un entendimiento profundo, fue el sentido que la ritualidad de las composturas tenía en la relación de la población *lenca* y el medioambiente en el que desarrollan su vida y sus actividades productivas.

Como señala el antropólogo Nicolas Ellison (2019), si los pueblos desarrollasen sus propios sistemas, en sus idiomas y jurisdicciones territoriales, habría que hacerse la pregunta ¿hasta qué punto un marco jurídico podría garantizar derechos de entidades no humanas? Por ejemplo “el Dueño del Monte” que para los lencas sería el “Dueño del Cerro o El Lugar”; los santos patronos, y otras, consideradas “necesarias para la mediación entre los humanos y el medio ambiente” (p. 113). Identificar compatibilidades, hibridaciones e incompatibilidades sería una tarea loable para la comprensión de las distintas maneras de convivencia entre humanos y el resto del planeta. La propuesta cosmopolítica se vería nutrida por una mayor ejemplificación que permitiese entender la diversidad, las diferencias y similitudes entre sistemas, así como la sustentabilidad ambiental que estos envuelven en sí mismos. El conocimiento y la comprensión de un mundo simbólico-práctico-ambiental podría ayudar a distintos colectivos a superar el “exceso” (de la Cadena, 2018, p. 15) que lleva a una incomprensión ontológica de los otros.

Antes de crear nuevos derechos ambientales, se debe de reconocer la validez intrínseca de los sistemas de conocimientos locales incluyendo el postulado fundamental de no separación entre humanos y no humanos, introduciendo así la noción de corresponsabilidad entre colectivos humanos y el medio ambiente. Una manera de enfrentar la dificultad de traducir en términos jurídicos las concepciones cosmopolíticas locales es reforzar los sistemas de justicia indígenas. (Ellison, 2019, p.113).

4. Esquema de capítulos

Este documento presenta la estructuración y resultados de la investigación etnográfica, así como una caracterización basada en fuentes secundarias sobre el pueblo *lenca*. El capítulo 1 realiza una presentación de la investigación y las ideas principales del planteamiento del problema; el capítulo 2 presenta la metodología, el 3 el marco teórico y la revisión de la

literatura, el capítulo 4 los contextos y escenarios etnográficos, en el 5 los conceptos ambientales de San Francisco de Opalaca, el 6 desarrolla el proceso de reetnización que se da en el pueblo de San Francisco de Opalaca a partir de los años 90, en el 7 se presentan los elementos que conforman la gobernanza del municipio, en el 8 se analizan aspectos de la sociedad, la economía y el medio ambiente en perspectiva desde hace 30 años, en el 9 se analiza el rol de la iglesia en la gobernanza de San Francisco de Opalaca, en el 10 se presenta el convenio entre el municipio y la Universidad Nacional Autónoma de Honduras y en el 11 se aportan las conclusiones.

CAPITULO DOS: METODOLOGÍA

Finalicé el trabajo de campo para la tesis de doctorado *Gobernanza comunitaria ambiental en las relaciones con la madre tierra lenca*, San Francisco de Opalaca, Honduras, 1991-2022 en la primera semana del mes de noviembre de 2022 después de dos temporadas realizadas de junio a noviembre de 2021 y de junio a noviembre de 2022.

Seleccioné esos meses para evitar, por un lado, las fiestas navideñas y por otro, las temporadas de corte de café en las que muchas familias se ausentan de las comunidades y se desplazan a otros departamentos. También realicé visitas puntuales en el año 2023 para asistir a eventos significativos como la celebración de los 29 años de la fundación del municipio de San Francisco de Opalaca y los 30 años de fundación del *Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras* (COPINH) y presenciar una *compostura de rayo* realizada en el marco de la celebración internacional de los pueblos indígenas. Ambos eventos aportaron información de gran valor para la investigación que ha sido incorporada al análisis.

En el período 2021-2022 realicé una inmersión de trabajo de campo con permanencia en Monteverde, la cabecera municipal, con una estadía de 5 meses en 2021 y otros 5 en 2022. En 2022-23 se han transcrito datos y analizado la información, así como realizado la redacción de la tesis de doctorado.

La investigación realizada es de carácter etnográfico, entendiendo la etnografía más que como una metodología, como un estilo de vida y una forma de relación y de percepción, observación y análisis de las situaciones suscitadas en el trabajo de campo. Al decir esto me refiero a que, a pesar de que la estadía más prolongada en la zona de estudio se dio en los meses de junio a noviembre de los años 2021 y 2022, la relación con las personas de San Francisco de Opalaca que me apoyaron, es constante y con ellas continúo teniendo una comunicación cercana. De esta forma, la etnografía se prolongará y será parte de mi devenir como constituyente de una vida dedicada a crear relaciones que perduran en el tiempo. La entrevista etnográfica (Fernández, 2001) en sus distintas modalidades o tipos (informal, semiestructurada, estructurada, a profundidad, historias de vida) establece un vínculo entrevistador-entrevistado que va más allá de una obtención de datos “preexistentes”, sino que su labor (dependiendo del momento en que la interacción está ocurriendo) es la de

generar una relación de campo que en un acercamiento inicial puede tomar la forma de entrevista informal o no estructurada – cuya función es crear confianza y generar un acompañamiento (*rapport*) adecuado a los tiempos y espacios de la persona entrevistada. Esta confianza ganada es a la vez un agradecimiento de mi parte por todo el apoyo, calor humano y colaboración brindados y, a la vez, un deseo de continuar trabajando en este municipio.

1. La preparación etnográfica

Siguiendo a antropólogos que han elaborado y actualizado conceptos sobre la práctica etnográfica tales como Eduardo Restrepo (2016), Michael Agar (1995, 1998, 2006, 2008), Rosana Guber (2001), Kirksey y Helmreich (2010), Werner y Schoepfle, (1993), entre otros, podemos resumir las bases principales de este método.

La entrevista etnográfica es una técnica que demanda preparación, constituye un diálogo formal orientado por un problema de investigación. Se diferencia de las charlas espontáneas informales, las que constituyen una fuente importante para la investigación etnográfica, en base a conversaciones desprevénidas con la gente, escuchando sus narrativas, interviniendo y callando, según sea de conveniencia en la plática.

Una vez en San Francisco de Opalaca fui construyendo las entrevistas semiestructuradas y estructuradas en base a mis objetivos de investigación, aunque incluyendo algunas variables que no había tomado en cuenta, sino que descubrí estando ya inserta en las dinámicas comunales. Viaje hacia La Esperanza, cabecera departamental junto a miembros del *Consejo Indígena de Desarrollo de Opalaca*, profesionales de Tegucigalpa quienes han unido esfuerzos para apoyar al municipio. Estos se dirigían a una reunión con líderes mujeres y hombres de San Francisco. En este punto conocí a Mary Kennedy, religiosa que trabaja en Opalaca desde hace 16 años, y ella fue mi enlace principal de entrada, quien me brindó el transporte y el alojamiento primero en el Centro Pastoral y después en la Casa Comunal donde se hospedan los estudiantes de la Universidad.

Una vez instalada en Monteverde comencé el proceso de observación y conversaciones informales. El proceso de realización de entrevistas semiestructuradas comenzó precisamente con la hermana Mary Kennedy quien me narró su experiencia y percepciones de las comunidades y su población.

Las entrevistas semiestructuradas y estructuradas se orientan por el problema de investigación, el que debe establecer qué queremos conocer y la pertinencia de qué información necesitamos. La entrevista realizada a Mary Kennedy y las conversaciones con ella fueron muy ilustrativas de las percepciones que personas de sociedades distintas pueden tener de lugares como San Francisco de Opalaca, siendo el aspecto de la reciprocidad y el trabajo comunitario colaborativo lo más destacado.

Es importante distinguir las entrevistas etnográficas de los cuestionarios, las encuestas y los censos que constituyen técnicas de preguntas cerradas, que cuantifican aspectos de una población. Personalmente, no desarrollé ningún tipo de instrumento cuantitativo y, dado que la Universidad a través de las carreras de sociología y trabajo social desarrollaron una investigación cuantitativa de línea de base en todo el municipio, estos datos me han sido de utilidad a la hora de complementar con información estadística.

En el caso de las entrevistas, estas suponen preguntas abiertas donde las personas entrevistadas presentan sus puntos de vista a través de un diálogo orientado entre ellas y la investigadora; busca comprender las percepciones y profundizar el conocimiento de situaciones concretas. La investigadora invierte un tiempo significativo en la realización de cada entrevista, en su posterior análisis e incorporación a los resultados de su investigación. Una precaución esencial en la realización de entrevistas es “no apresurarse” (Restrepo, 2016), las entrevistas no son una técnica de entrada al campo, sino que se deben comenzar a hacer cuando la investigadora posee conocimientos básicos, y tiene relaciones de confianza con los posibles entrevistados. Para los primeros momentos del trabajo de campo se debe recurrir a la observación a discreción y las conversaciones informales hasta lograr un nivel adecuado de confianza.

Algunas recomendaciones para la realización de entrevistas (Restrepo, 2016) incluyen que su diseño sea fluido y natural, teniendo cuidado con las interrupciones o las situaciones tensas por ejemplo al utilizar grabaciones de audio o de video; contar con paciencia, conociendo los alcances y limitaciones de la posible producción de datos entre entrevistado y entrevistador; estar claros con la pertinencia de la entrevista y aprovechar las ventanas etnográficas o epistemológicas cuando estas aparecen frente a nosotros (Werner y Schoepfle, 1993, p. 141).

En el caso de San Francisco de Opalaca el tema de gobernanza socio ambiental surgió como un tema importante que se comenzó a trabajar una vez en el campo.

Teniendo en cuenta que la entrevista permite contrastar lo que ya se conoce mediante el trabajo de campo que la antecede y la posibilita (Restrepo, 2016), ésta se constituye en punto de llegada del proceso de investigación etnográfica. Fueron precisamente las entrevistas realizadas en los últimos meses e incluso los acercamientos realizados en las visitas posteriores a las temporadas largas de campo, las que mayor significado tuvieron en la comprensión de aspectos de organización, gobernanza y ritualidad.

Fui presentada en diferentes instancias en las que expliqué los objetivos de mi investigación. En la misa del domingo fui presentada a la comunidad católica, en la *Auxiliaría de la Vara Alta* me presente al consejo de ancianos, realice una visita al alcalde Municipal Emilio Gómez, a los miembros del *Consejo Indígena de Desarrollo de Opalaca* y a la *Unidad de Vinculación Universidad – Sociedad (DVUS)* de la Universidad.

Las técnicas incluidas fueron el registro en diario de campo, conversaciones informales, entrevistas abiertas, entrevistas semiestructuradas y discusiones grupales. Las grabaciones fueron transcritas e incorporadas al programa de análisis de datos *Atlas-Ti*. En general se utilizaron los nombres verdaderos de las personas entrevistadas después de haber solicitado su autorización, al igual que en el uso de fotografías⁴.

El diseño final de las entrevistas, sus contenidos, y el perfil de las personas a ser entrevistadas se llevaron a cabo sobre el terreno y con base en la información recabada en los primeros meses de campo, a través de técnicas de investigación como las conversaciones informales y observaciones. Una vez establecida la planificación se elaboraron las guías temáticas, según las personas a las que se les aplicarían y el orden en que debían ser aplicadas. Se definieron las preguntas de la entrevista, teniendo en cuenta un esquema semiestructurado, o sea, no sometiendo a una camisa de fuerza la consulta, sino que entendiendo que debe existir la suficiente apertura y flexibilidad en función de la dinámica que el proceso de entrevistado desarrollase, y las oportunidades de nuevo conocimiento (ventanas epistemológicas) que fuera surgiendo.

⁴ Las fotografías fueron realizadas por la autora a menos que se indique lo contrario.

La selección de colaboradores clave se dio en base a su participación en los procesos de declaración de la categoría municipal, a su contribución en el liderazgo comunitario, a sus experiencias en la interacción con el territorio (agricultura, agroforestería, cacería, recolección, cuidado de fuentes de agua, etc.), y a su rol en el desarrollo de la gobernanza socioambiental. El conocimiento de las dinámicas comunitarias me ayudó a dilucidar quienes serían las personas más adecuadas para entrevistar, los espacios y tiempos en que podría abordarlas y el tipo de preguntas que realizar a cada quien. Además, se combinó la entrevista individual con las entrevistas grupales (a familias, a organizaciones) teniendo en cuenta que lo que se comparte de forma individual puede diferir y complementarse con lo que se conversa en un grupo.

Para la selección de colaboradores de campo o participantes locales también usé la técnica de muestreo en bola de nieve (*snowball*) e intencional, combinando estrategias tales como contactar personalmente a líderes municipales y comunitarios, padres y madres de familia, profesores(as) y agricultores/productores (as), representantes de las iglesias, según fuera necesario y posible, siguiendo las recomendaciones de los contactos iniciales.

Los medios de registro utilizados fueron las grabaciones de audio y de video haciendo uso del teléfono móvil, las anotaciones en libreta y el registro en diario de campo. En general, las personas entrevistadas en San Francisco de Opalaca no mostraron perturbación o perspicacia al preguntárseles si era posible grabar, sino que más bien expresaron su deseo de colaborar y de compartir su experiencia de liderazgo y gestión o de hacer algún reclamo porque la administración del municipio no se está dando de la manera en que se pretendió en los primeros años de su constitución (1994-1997).

2. El trabajo de campo en San Francisco de Opalaca

Desarrollé el trabajo de campo etnográfico para la tesis de doctorado en San Francisco de Opalaca -antes el Sector Norte de La Montaña de Yamaranguila- 30 años después de mi primera visita en 1991. Me desplazé a la zona una vez completada la primera fase de revisión bibliográfica y documental. La inserción en la vida cotidiana de la comunidad se vio facilitada por mi condición como profesora de la *Universidad Nacional Autónoma de Honduras* (UNAH), la principal institución que trabaja en el área en la actualidad, lo que

situó mi presencia en el contexto de estudio a partir de mi doble condición de profesora y estudiante.

La identidad de profesora fue más fácil de manejar debido a que las mujeres de mi edad en general están desempeñando otros roles en la vida que ya no tienen que ver con el estudio, sin embargo, finalmente se aceptó que yo “escribo un libro de la historia de la sociedad y el ambiente de San Francisco de Opalaca” y “me intereso en las historias de los de antes” y “en la cultura”.

Para asegurar la colaboración de las personas de las comunidades y que estuvieran informadas de mis objetivos y las razones de mis preguntas, fui presentada en reuniones del *Consejo Indígena de Desarrollo de Opalaca*, instancia que reúne miembros de diferentes instancias organizativas del municipio y aliados externos como la Universidad y profesionales que libremente se han unido para contribuir al desarrollo del municipio. Además, tanto en 2021 como en 2022 se me brindó la palabra en la misa dominical de la iglesia católica por parte del sacerdote Efraín Romero, quién se refirió a mí como una profesora investigadora de la Universidad Nacional que estaba interesada en conocer la “historia, ambiente y cultura” y contribuir con una tesis que se convertiría en un libro sobre el municipio. El libro es una expectativa que quedó y que sigue pendiente y las amigas y amigos de Opalaca me preguntan a menudo como voy con su escritura.

La *Universidad Nacional Autónoma de Honduras* tiene entre sus cometidos el trabajo en la relación de la universidad con la sociedad a través de la *Dirección de Vinculación Universidad-Sociedad* la que trabaja con los municipios considerados “más pobres” de Honduras. En el caso de San Francisco de Opalaca, a su condición de municipio rezagado, se une su riqueza e interés por ser considerado patrimonio de la nación al guardar la tradición y cultura lenca y la institución de la *Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés*. De esta forma, la UNAH y el municipio a través del *Consejo Indígena de Desarrollo de Opalaca* (CIDO), firmaron un convenio de mutua colaboración. En éste, la universidad se compromete a colaborar con estudios y gestiones que puedan favorecer a Opalaca, apoyar en fondos o materiales para necesidades concretas como material didáctico, uniformes u otros y además es un vínculo importante con otras instituciones como la *Cooperación Alemana para el desarrollo en Honduras* (GIZ) la que está estudiando la posibilidad de establecer un proyecto

de compra de oxígeno a través del establecimiento de ciertas condiciones de cuidado del bosque por parte de las comunidades en coordinación con el *Banco Alemán de Semillas Criollas Nativas Tradicionales*. Por su parte, la municipalidad de San Francisco de Opalaca se comprometió a apoyar a estudiantes practicantes de la UNAH con hospedaje y comida. En la UNAH un requisito de graduación de la licenciatura consiste en la realización de una práctica en su área académica en una institución. En Opalaca los estudiantes se han vinculado a trabajos en ecoturismo, en investigaciones del área de biología realizando inventarios de flora y fauna y desarrollo de una colección de especímenes (insectos, serpientes, anfibios), agroforestales que han trabajado con el tema de las semillas locales y la posible instalación de un banco de semillas nativas, también en inventarios de especies forestales, etc.

Como estudiante-profesora de la UNAH también pude acogerme a las facilidades de estadía en Monteverde y vincularme a las actividades programadas para los practicantes (estos permanecen en la comunidad durante 6 meses).

Uno de los problemas que me impidió realizar mi trabajo de campo durante los primeros años en que estuve matriculada en el doctorado fue la falta de fondos. A pesar de aplicar a varias becas, no se me otorgó ninguna, -sospecho que la edad tuvo un efecto en esta situación-. La falta de fondos no me permitía pedir un permiso sin goce de sueldo para trasladarme a la comunidad y esto fue atrasando mi entrada al campo.

La pandemia COVID-19 me impidió trasladarme al campo en el 2020 y fue hasta el año 2021, cuando ya pude adquirir dos vacunas, y, gracias a la virtualización de las clases que impartía en la universidad, que pude realizar el trabajo de campo a la vez que seguir con la docencia en línea. No obstante, mi situación financiera en ese momento era difícil por problemas personales-familiares lo que me ubicó como beneficiaria de la ayuda que la alcaldía de San Francisco de Opalaca junto a los religiosos de la iglesia católica Efraín Romero y Mary Kennedy disponían para los estudiantes. La solidaridad comunitaria me ayudó con mi sustento alimenticio debido a que en las viviendas visitadas siempre me regalaban algo: tortillas, frijoles, ayotes, elotes, naranjas, aguacates, patates, mataras, malanga, café en grano, cuajada, maracuyás, plátanos, etc. Muchas veces me decían: “lleve esto para usted y los demás estudiantes”. De no haber sido por estas facilidades, mi trabajo de campo en esos momentos de mi vida habría sido prácticamente imposible, por lo que debo

decir que la comunidad de San Francisco de Opalaca fue la que me otorgó la beca para realizar esta investigación.

Debo resaltar el contexto previo a la investigación: la situación de cuarentena por la pandemia COVID-19. El año 2020 estaba planificado para la realización de trabajo de campo, sin embargo, la llegada de la pandemia cambió por completo mis planes. La posibilidad de entrevistar a personas que contaran con los medios para su accesibilidad por internet de la comunidad era prácticamente inexistente. Con el objetivo de avanzar a pesar de la cuarentena, ese año revisé fuentes bibliográficas y efectué entrevistas a investigadores que han trabajado en el área *lenca*, autores de algunos de los libros que tratan directamente el tema y que se han acercado a la comprensión de la cosmovisión, espiritualidad y gobernanza de sus pobladores como Jorge Travieso, Pastor Gómez, Oscar Rápalo, Marcela Carías, Héctor Leyva, y Nelson Mejía. También con profesores de la UNAH y personal de la Dirección de Vinculación: Manuel Rey, Jimena Mejía; miembros del Consejo Indígena de Desarrollo de Opalaca: Mirza Castro, Víctor Aguilera; líderes y profesionales indígenas que residen en Tegucigalpa: Edgardo Benítez, Elmor Wood; y expertos en el tema de desarrollo y ambiente: Carlos Talavera W. También participé en reuniones informativas sobre el municipio de San Francisco de Opalaca con personal de la Dirección de Vinculación de la UNAH y su directora, Ivania Padilla.

Aparte de revisar la bibliografía publicada sobre el pueblo *lenca* y el municipio de San Francisco de Opalaca, realicé una búsqueda de documentos históricos en el *Archivo Nacional de Honduras*. No obstante, debido a que como municipio existe solamente desde 1994 y a que, muchos de sus pobladores provenían de otros municipios, la información de archivo es difícil de rastrear, siendo generalizada para el municipio de Yamaranguila.

Obras clásicas sobre los lencas de Honduras o que incluyen capítulos importantes sobre ellos, son los dos tomos de *Los Hijos del Copal y la Candela* de la antropóloga norteamericana Anne Chapman; *Los Indios de Centroamérica* de los antropólogos George Hasemann, Gloria Lara y Fernando Cruz (2017); los libros: *El lenca de Honduras, una Lengua Moribunda* (1990); *Política del Lenguaje en Honduras, 1502-1991* (2002); *Estado, sociedad y lenguaje: la política lingüística en Honduras* (2001), entre otros trabajos del lingüista Atanasio Herranz; el libro *Tradición Oral Indígena de Yamaranguila* de Marcela

Cariás, Hector Leyva, Roger Martínez, Enma Ordóñez y Jorge Travieso (2004), de la carrera de letras de la UNAH; la obra *Tamatines y Gracejos, Ritualidades del pueblo lenca* del antropólogo y fotógrafo Jorge Travieso, un ensayo fotográfico con textos interpretativos de los rituales observados por el autor por los últimos 30 años. Obras más recientes son el libro basado en la tesis de doctorado y artículos publicados por la antropóloga Catherine Tucker sobre La Campa, Lempira: *Changing Forests, Collective Action, Common Property, and Coffee in Honduras* (2008). El historiador y antropólogo Pastor Gómez ha trabajado sobre la etnohistoria de los pueblos lencas, elaborando una tesis novedosa basada en las toponimias de la Honduras indígena: *Los indígenas de la Gobernación de Higueras-Honduras: una visión interdisciplinar sobre la frontera entre el área cultural mesoamericana y el Área Intermedia* (2011), aun inédita.

Las entrevistas

Entre las dos temporadas de campo y las visitas del 2023, además del encuentro con miembros de la comunidad en sus visitas a Tegucigalpa, realicé entre 60 y 70 grabaciones, que consistieron en entrevistas individuales, 5 reuniones en la *Auxiliaría de la Vara Alta*, 1 reunión de cabildo abierto en la municipalidad, 4 reuniones en oficinas del gobierno central en Tegucigalpa y 1 reunión de comunidad con los Consejos Indígenas y los custodios de título.

Entre los actores clave incluidos en el estudio se incluyeron pobladores(as), líderes religiosos, líderes de gobernanza, maestros (as), autoridades municipales, miembros del Consejo de ancianos de la *Auxiliaría de la Vara Alta*, custodios de títulos, agentes de pastoral, estudiantes de la UNAH que realizan su práctica en el municipio, profesores de la UNAH, miembros del CIDO, mujeres organizadas, productores, rezadores y tamatines.

La tabla 1 muestra a mayor detalle el perfil de los y las colaboradores clave involucrados en el proceso de entrevistado y de acompañamiento durante mi permanencia en la comunidad, la información que se compartió y su relevancia para la investigación y el nivel al que se circunscribe cada uno de ellos (local, regional o nacional):

Tabla 1: Detalle de entrevistas, información brindada y nivel de actuación

Personas entrevistadas	Cantidad	Información	Nivel
Alcalde municipal de San Francisco de Opalaca de 2022	1	Administración municipal de San Francisco de Opalaca, proyectos, manejo ambiental.	Local
Religiosa de la orden de Notredame	1	Conocer su experiencia de trabajo en San Francisco de Opalaca, reciprocidad, trabajo de la iglesia católica.	Local
Miembros del Consejo Indígena del desarrollo de Opalaca	3	Conocer su experiencia en San Francisco de Opalaca, gobernanza, bosque, Auxiliaría de la Vara Alta, creación y funcionamiento del Consejo indígena de Desarrollo de Opalaca CIDO.	Local y nacional
Custodio de título comunitario	1	Conocer la forma en que el custodio de título administra la potestad de cuidar el territorio adscrito al título comunitario, las formas de control, y responsabilidades de los que acceden a las tierras asignadas, prerrogativas, responsabilidades y sanciones.	Local
Mujeres que participaron en las peregrinaciones para la obtención de la categoría de municipio	7	Participación de la mujer en la gesta del municipio, en las peregrinaciones, gobernanza, historia.	Local
Tamatinas o curanderas	2	Conocer la práctica de curación tradicional y su relación con el medioambiente.	Local
El sacerdote párroco	1	Conocer su experiencia de trabajo en San Francisco de Opalaca, reciprocidad, trabajo de la iglesia católica.	Local y regional
Miembros de la pastoral social quienes a la vez son agricultores-productores	4	Relaciones de la pastoral social con la producción y el manejo ambiental.	Local
Hombres líderes involucrados en la gesta del municipio incluidos 3 exalcaldes y miembros de las corporaciones municipales pasadas	6	Conocer su participación en la gesta de obtención del municipio, historia de las peregrinaciones y de los liderazgos en San Francisco de Opalaca.	Local
Rezador y rezadora de compostura (2) y autor de la Auxiliaría de La Vara Alta	2	Conocer la ceremonia de la compostura y el trabajo de los rezadores Conocer el trabajo del autor en la Auxiliaría de la Vara Alta.	Local
Mujeres organizadas	4	Conocer la experiencia de mujeres organizadas en grupos de concienciación de género y en grupos productivos. Conocer sobre las relaciones de género.	Local
Organizador de vigiliass en capilla privada y consulta colectiva de curandería	1	Conocer y comprender las diferentes formas de religiosidad y la ritualidades asociadas en el municipio.	Local

Productores de comunidad El Venado	2	Conocer las formas de producción en las comunidades del municipio que presentan condiciones distintas a las de Monteverde por su menor altitud y temperaturas más altas. En el caso de la comunidad de El Venado y las personas entrevistadas, estos son productores de cacao, el que están recuperando para su comercialización.	Local
Miembros de la Auxiliaría de la Vara Alta (3 mujeres y 5 hombres)	8	Conocer la institución de la Auxiliaría de la Vara Alta y sus particularidades en San Francisco de Opalaca, intercambiar percepciones y narrativas entre sus miembros, entender la gobernanza “indígena y autónoma” a la se aspira desde esta instancia, comprender las relaciones de la Auxiliaría con otras autoridades del municipio como la alcaldía municipal, el CIDO, los custodios de título, los alcaldes auxiliares y los Consejos Indígenas. Conocer el rol que hombres y mujeres juegan a lo interno de la Auxiliaría y la asignación de cargos en la institución.	Local y regional
Profesoras de escuelas	2	Conocer las perspectivas de educadores en San Francisco de Opalaca, sobre todo en su relación con el medioambiente y los aprendizajes transmitidos a la infancia y la juventud a este respecto.	Local
Cazadores	2	Conocer las experiencias en la cacería, las normas y restricciones sociales y ontológicas en la obtención de animales silvestres.	Local
Mujeres productoras (2)	2	Conocer y entender las relaciones de producción de las mujeres, sus roles en la familia y sus perspectivas en el cuidado ambiental.	Local
Estudiantes practicantes de la Universidad en Opalaca	2	Conocer y entender las experiencias de estudiantes de la universidad en San Francisco de Opalaca, la reciprocidad establecida con diferentes instancias de la comunidad, y los aportes realizados por estos.	Nacional
Encargado de la Unidad Ambiental de la Municipalidad (UMA) en 2021	1	Conocer el trabajo realizado por la municipalidad de San Francisco de Opalaca en temas ambientales y en la introducción del ecoturismo como alternativa económica.	Local
Entrevistas a familias	3	Conocer aspectos de la historia familiar de unidades familiares con larga permanencia en la zona, saber sobre las tradiciones familiares en torno al acceso al territorio, normas y límites entre diferentes grupos de parentesco.	Local
Mapeo participativo	1	Conocer la percepción del espacio y del territorio por parte de pobladores del municipio.	Local

Reuniones de gestión en Instituciones del Gobierno Central	3	Presenciar, conocer y entender las formas de gestión y relación de los y las líderes locales con las instancias del gobierno central.	Local-nacional
Agricultores y productores (5 hombres, 5 mujeres)	10	Conocer las experiencias de productores locales, la historia de la producción agrícola hasta llegar a las formas de producción actual incluyendo prácticas de diversificación de cultivos, de uso de abonos, limitación del sistema de roza y quema, introducción del café como principal cultivo comercial, el cuidado y valoración de las semillas propias, la definición de zonas de uso, la introducción de la perspectiva agroforestal, etc.	Local
Encargado del telar, hablante de palabras en la lengua lenca	1	Conocer la práctica de elaboración de textiles lencas, su significado identitario, simbologías asociadas a los colores, historia y narrativas vinculadas. Documentar el proceso de rescate de la lengua lenca.	Local-étnico regional
Director de Instituto de Enseñanza Media	1	Conocer las perspectivas de educadores en San Francisco de Opalaca, sobre todo en su relación con el medioambiente y los aprendizajes transmitidos a la infancia y la juventud a este respecto.	Local-regional
Total	71		

Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo en San Francisco de Opalaca, junio-noviembre/ Junio-noviembre 2022.

La tabla 2 muestra el tipo de instrumentos de investigación utilizados y los colaboradores clave a quienes se aplicaron. En la tabla se incluyen las principales entrevistas, aunque se realizaron otras de tipo complementario.

Tabla 2: Instrumentos de investigación, colaboradores clave y temáticas incluidas

Tipo de instrumento	Colaboradores clave	Temáticas
Entrevistas semiestructuradas e historias de vida	Mary Kennedy, de la congregación de las <i>Hermanas Educadoras de Notredame</i> quien ha permanecido en Opalaca durante 16 años y es clave en muchos de los procesos sociales generados en el municipio, apoya la cosmovisión y formas de ser propias de la comunidad y la gobernanza.	Gobernanza Organización comunitaria Reciprocidad El papel de la iglesia católica en la comunidad
	Efraín Romero, sacerdote de la parroquia de San Francisco de Opalaca desde hace 9 años, ha liderado y/o influido en los procesos sociales en las comunidades, apoya la cosmovisión y formas de ser propias de la comunidad y la gobernanza.	
	Eusebio Gómez, primer alcalde del municipio elegido en asamblea sin una vinculación a partidos políticos; conocido como el “alcalde democrático”, gestor del municipio, promotor de obras sociales y de infraestructura, etc.	Historia del municipio Gobernanza Alcaldía democrática
	Éntimo Vásquez, figura clave en la gobernanza de SFO, gestor del municipio, exalcalde por el partido de libre, protagonista de la experiencia de gobernanza provocada por la existencia de dos alcaldes por un período de cuatro años, ha ocupado diversos cargos políticos en el municipio, productor agrícola, etc.	
Entrevista semiestructurada	Alejandro Pérez, alcalde mayor de la Auxiliaría de la Vara Alta hasta el año 2021, sabedor tradicional, líder y gestor del municipio, productor agrícola.	La Auxiliaría de la Vara Alta Gobernanza indígena
	Damacio Gutiérrez, alcalde mayor de la Auxiliaría de la Vara Alta desde el año 2021, representante de un cambio generacional en la institución, líder y gestor, productor agrícola.	
	Electeria Gómez, líder y gestora del municipio, alfarera y costurera, productora agrícola.	Historia del municipio Gobernanza Alcaldía democrática Papel de la mujer en el liderazgo comunitario
	Valentín Gómez, líder y gestor del municipio, productor agrícola.	Historia del municipio Gobernanza Alcaldía democrática Producción Relaciones socioambientales La religión evangélica
	José Félix Rodríguez, exalcalde por el	Historia del municipio

	partido liberal, líder y gestor del municipio. Primer juez de paz.	Gobernanza Alcaldía democrática Producción Relaciones socioambientales Expulsión de los aserraderos
	Amado Martínez, custodio del título comunitario de Monteverde, miembro del Consejo Indígena, líder.	Manejo del título comunitario de Monteverde y demás comunidades del municipio, normas, responsabilidades, multas, restricciones en el territorio incluido en los títulos. Límites territoriales Problemas Problemas de colindancias.
	Nolasco Lemus, presidente de la junta de agua, agente de pastoral, organizador de vigilias en su capilla.	Manejo de las fuentes de agua Religión
Entrevistas grupales e individuales, semiestructuradas	Esperanza Pérez, Santiago Lemus, Angela Vásquez, gestoras del municipio, participantes en las peregrinaciones, productoras agrícolas.	Historia del municipio Gobernanza
Entrevista semiestructurada	Rosa Gómez, productora, comerciante, gestora del municipio, participante en las peregrinaciones	Alcaldía democrática Papel de la mujer en el liderazgo comunitario y relaciones socioambientales
	Albertina Manueles, secretaria de la parroquia, líder.	Historia del municipio Gobernanza Alcaldía democrática Papel de la mujer en el liderazgo comunitario y relaciones socioambientales
	Corina Lorenzo, tamatina o curandera, productora.	Medicina natural Curanderismo
	Balbina Gómez, tamatina o curandera, productora.	Ontología Relaciones medioambientales
	Carlos Lorenzo, representante de la Asociación de Desarrollo del Sector Occidental de Honduras, ADROH	Historia del municipio Gobernanza Alcaldía democrática Papel de la Asociación de Desarrollo de la región occidental (ADROH)
	Francisco Sánchez, agente de pastoral, productor agrícola.	Iglesia católica Relaciones medioambientales
	Andrés Pérez, Autor de la Auxiliaría de la Vara Alta, sabedor tradicional, oficia composturas y rituales, cuida las Divinas, rezador, gestor del municipio	Auxiliaría de la Vara Alta Las Divinas Ontología Composturas Relaciones medioambientales
	Maximino López, gestor del municipio, sabedor tradicional, productor agrícola.	Ontología Relaciones medioambientales
Reuniones grupales	Miembros de la Auxiliaría de la Vara Alta	Auxiliaría de la Vara Alta Gobernanza Indígena Las Divinas
	Reunión de mapeo participativo al que asistieron 8 personas.	Otro grupo fue convocado para realizar un mapeo participativo del territorio municipal que conllevó a la convocatoria por parte de don Alejandro Pérez, alcalde mayor, de una reunión de los representantes de todas

		las comunidades y los custodios de títulos para plantear el tema del manejo de las dos áreas protegidas que se encuentran en su perímetro.

Fuente: Elaboración propia en base a trabajo de campo en San Francisco de Opalaca, junio-noviembre/ Junio-noviembre 2022.

Las entrevistas fueron realizadas en diferentes contextos, a veces en las viviendas a las que llegaba inicialmente según recomendaciones de alguien y comenzaba con una plática informal para establecer una cita con el fin de realizar una entrevista más formal. Otras entrevistas se programaban o a veces se realizaban de forma espontánea en el comedor de Vilma, hija de doña Rosa y hermana de la profesora Mirna, quienes fueron como una familia para mí o en otros contextos como en el telar o en reuniones comunitarias. Los y las estudiantes practicantes de la UNAH quienes habían estado durante varios meses en Monteverde me presentaron a don Félix, primer alcalde “político”, a Nólvin, encargado de la Unidad Ambiental de la municipalidad, a don Aciano, productor de la comunidad de El Venado, a los encargados del telar de textiles lencas y a otras personas que me ayudaron en el trabajo. Al estar hospedada en la Casa Comunal, algunas personas se ofrecían a llegar para contarme alguna historia sobre el municipio o “antes del municipio” y se acercaban a la casa donde se les convidaba a café con pan mientras se desarrollaba la entrevista.

Don Maximino, a quien conocí en 1991 me aportó varias entrevistas informales, mientras caminábamos hacia la casa de alguien o íbamos a conocer algún lugar especial. Otros espacios importantes para realizar entrevistas fueron la sede de la *Auxiliaría de la Vara Alta*, una placita y las oficinas de la parroquia ubicadas en la parte trasera de la iglesia católica. Con el padre Efraín y la hermana Mary sostuve varias conversaciones informales y con cada uno de ellos realicé también entrevistas semiestructuradas.

En las entrevistas se buscó que las personas colaboradoras narraran sus anécdotas, relatos, y reflexiones sobre distintos temas relacionados a la convivencia entre sociedades y el medioambiente, así como las formas de gobernanza socioambiental en el municipio.

Asistí a reuniones de la Auxiliaría a las que me invitaban como observadora, incluidos los “matrimonios ancestrales” oficiados por el alcalde mayor y el autor. Como parte de la observación participante asistí a misas en la iglesia católica, a la feria patronal en la que presencié el guancasco entre San Francisco de la comunidad de Monteverde y Santa Clara

de la aldea de Plan de Barrios; a una vigilia en la capilla de la virgen de Guadalupe y diferentes eventos que se presentaron durante mi estadía como la celebración de la Independencia de Honduras el 15 de septiembre, el día del niño y la niña en la aldea de La Unión Lempira, el cabildo abierto para la discusión sobre el manejo del bosque, entre otros.

Compartí la casa comunal con 4 estudiantes los tres primeros meses, quienes terminaron su práctica y llegaron 8 practicantes nuevos. Al año siguiente llegó un estudiante italiano de la Universidad de Florencia y después de él, dos voluntarios, quienes estaban realizando un mural sobre la historia del municipio y un mapeo. Terminé mi temporada de campo y en 2023 he interactuado con nuevos estudiantes quienes trabajan con ecoturismo, nutrición y economía agrícola. Cuando voy de visita a Monteverde siempre me permiten quedarme en la misma habitación en la que estuve durante mi temporada de campo.

La casa se ubica en Monteverde, que además de ser la cabecera, es la sede de las oficinas municipales, de la Auxiliaría, del principal templo católico, las oficinas de la parroquia y adonde llegan los autobuses de La Esperanza. La Casa Comunal donde vivíamos con los demás estudiantes posee un salón de reuniones, aparte del área asignada a dormitorios, por lo que, prácticamente cada día, había grupos de gente tratando temas como el agua, la tierra, la entrega de bonos, la organización de la feria patronal, etc.

La Casa Comunal se encuentra en la parte más transitada de Monteverde. Desde la ventana de mi habitación lograba ver la actividad diaria: niños y niñas desplazándose a los centros escolares; personas que iban a la tiendita de compras; la llegada del transporte público y la salida de éste hacia La Esperanza; las misas y reuniones en la iglesia; el trabajo de construcción de las oficinas de la Junta de Agua y acarreo de materiales del río; las vendedoras de pan, tamales, ticucos, los domingos durante y después de la misa; las celebraciones de la feria de San Francisco de Asís; los guancascos y encuentros de santos; los campeonatos de fútbol y la actividad de los hinchas los domingos; las brigadas de colecta de basura, etc.

Aunque es normal notar la curiosidad de la población hacia cualquier individuo nuevo, es de destacar que la gente de Monteverde está acostumbrada a recibir visitantes tales como tutores y practicantes de la universidad, ingenieros de proyectos, técnicos que trabajan en el mantenimiento de la carretera, vendedores-proveedores de productos a las pulperías y

comedores, grupos de religiosos, peregrinos, personas de las aldeas que acuden a hacer trámites o compras, vendedores de casetas permanentes, etc.

Un lugar al que me gustaba ir cada día era la tienda de la parroquia, conocida como “la tiendita”. Aquí uno encuentra desde pares de zapatos a la moda hasta copal (incienso lenca) y desde láminas para tejados hasta Agua de Florida, o plantas medicinales. La hermana Mary Kennedy utiliza los fondos obtenidos en la tiendita para la realización de proyectos en la comunidad. Por ejemplo, de ésta se obtuvieron fondos para la construcción del Centro Pastoral y la torre de la iglesia. El Centro Pastoral, además de ser la sede de los grupos de la iglesia católica que se reúnen mensualmente, es también un lugar donde se hospedan los funcionarios de la universidad o de otras instituciones cuando visitan Monteverde, donde se les atiende con comida y dónde se realizan reuniones concernientes a proyectos, a educación, por ejemplo, las tutorías para que estudiantes de Opalaca aprueben el examen de admisión a la universidad, etc.

Las personas que visitan Monteverde también confluyen en el telar, donde Santos Manueles y Javier Campos siempre tienen una taza de café que compartir a la vez que permite disfrutar de la experiencia de observar la fabricación de una tela lenca.

En mis primeros meses de estadía realizamos un recorrido al Refugio de Vida Silvestre *Montaña Verde* junto a las estudiantes de biología Keiry y Lorby y a la practicante de ecoturismo, Melany. Salimos de madrugada para internarnos por San Pedrito a la montaña. Uno de nuestros guías, Marlon Ramírez, relató como salía a cazar con su abuelo cuando era niño, venado colorado, chanco de monte, cusucos y mapaches. Marlon nos enseñó a identificar huellas de animales y señales de cazadores en los árboles con un lenguaje específico, indicando la presencia de venados o peligros concretos, identificó huellas y nos mostró los nidos de ciertos pájaros de la zona. Nos dirigimos hacia *Barranco Blanco*, uno de los puntos más altos del municipio con más de 2000 metros sobre el nivel del mar. Esta fue el área de refugio original de los campesinos *lencas* que huyeron desde las áreas del sur hacia las montañas a principios del siglo XX, y, aunque es notoria la recuperación del bosque, aun se ven vestigios de los momentos en que la roza y quema eran la práctica más común. En nuestro recorrido solamente atisbamos dos milpas en la parte media de la montaña.

En el tema de gobernanza y las relaciones con el gobierno central, tuve la oportunidad de

acompañar en Tegucigalpa, la capital del país, a las comisiones de Opalaca en sus gestiones con instituciones del gobierno.

3. Limitantes de la investigación

Anteriormente mencioné mi problemática para iniciar la temporada de campo, primero por falta de financiamiento y después por la pandemia COVID-19. La forma en que esto pudo ser paliado fue a través del apoyo comunitario y de la virtualización de las clases, lo que me permitió seguir trabajando a la vez que desarrollaba trabajo de campo.

Durante el trabajo de campo se dieron algunos problemas de comunicación en las convocatorias para reuniones de grupales con la consiguiente poca afluencia y otros fenómenos como la llegada de *Julia* el huracán que llegó a Centroamérica entre el 7 y 10 de octubre de 2022 y coincidió con una convocatoria a reunión en la *Auxiliaría de la Vara Alta* incidiendo en que muchas personas no se pudieron trasladar desde las aldeas a la sede con la consiguiente poca participación. Sin embargo, la participación en general fue positiva y no hubo complicaciones de peso.

Una de las limitantes para las personas que se desplazan a San Francisco de Opalaca en general es el mal estado de la carretera sobre todo en la temporada de lluvia. En una ocasión me desplazaba de La Esperanza a Opalaca en un vehículo de la parroquia con Nolasco Lemuz y quedamos atrapados en el barro a las 11 de la noche con la rueda pinchada. La ambulancia del centro de salud de Opalaca se desplazaba con un enfermo hacia Tegucigalpa y no podía pasar porque nuestro vehículo estaba en la pasada. Entre el enfermero y los que íbamos en el otro auto se logró remolcar a un lugar donde se pudo reparar la rueda. Este tipo de problemas son comunes para las personas del municipio.

En general los y las colaboradores de campo en Opalaca fueron abiertos, colaboradores, interesados en producir “su historia escrita” conjuntamente con la investigadora, narrar la gesta de creación del municipio, reflexionar y discutir sobre sus procesos, aciertos, fallos y retos presentes y futuros.

4. Codificación y análisis de datos

Para analizar la información obtenida se fueron haciendo reflexiones en el diario de campo, lo que funcionó para identificar las líneas principales que el proceso de la investigación iba tomando.

Se realizaron transcripciones de las entrevistas y se insertó la información en la herramienta de organización de los datos cualitativos *ATLAS.TI*. la cual consiste en un conjunto de herramientas para el análisis cualitativo de grandes cuerpos de datos textuales, gráficos y vídeos. Este software ayuda a organizar, reagrupar y gestionar el material de manera creativa y sistemática.⁵

Con los datos organizados en unidades hermenéuticas se facilita el análisis comparativo de la información proporcionada por cada entrevistado. A través de esta metodología de análisis se codifican, organizan y procesan los datos en temas generales y particulares identificados en las respuestas de los participantes.

Sin embargo, el análisis, al ser interpretativo y relacional, brinda especial atención a la construcción subjetiva de las respuestas de las personas entrevistadas, tomando en cuenta sus propias vivencias y percepciones. El *ATLAS.TI* ayuda a estructurar e identificar los textos específicos brindados por los entrevistados(as) aunque la principal herramienta de análisis es una misma como investigadora.

5. Viñeta etnográfica

Describo en esta sección mi primera incursión en el área *lenca*, el interés que en mi suscitó, hace 31 años, la zona que hoy constituye el municipio de San Francisco de Opalaca y pretendo enmarcar la situación internacional de ese momento en torno a los estudios sobre América Latina.

Después de licenciarme en Historia de América en la Universidad Complutense de Madrid, regresé a Honduras ese mismo año de 1991 y, como si el destino me tuviera guardado este camino, casi de inmediato obtuve un trabajo con la *Asociación Andar*, organización no gubernamental donde Narda Meléndez, su directora, me contrató para una investigación en

5 Atlas- ti, El Conjunto de Herramientas del Conocimiento. http://atlasti.com/wp-content/uploads/2014/07/atlas.ti6_brochure_2009_es.pdf

la zona *lenca*, en concreto en el Sector Norte de la montaña de Yamaranguila para contribuir en la sección de análisis de organizaciones de mujeres. El estudio se llevó a cabo en conjunto con el *Servicio Holandés de Cooperación* (SNV-Honduras). Nuestro primer punto de llegada fue La Esperanza, Intibucá. Parecía un buen augurio que mi primer trabajo fuese en un lugar llamado “La Esperanza”. Comenzamos nuestra toma de contactos: en primer lugar, una visita a doña Austra Berta Flores, entonces enfermera rural “con una proyección rural fuertísima” madre de la, más tarde, activista ambiental Berta Cáceres.⁶ Doña Berta Flores fue una reconocida partera en La Esperanza, Intibucá, alcaldesa por tres períodos, gobernadora y diputada del Congreso Nacional por el partido Liberal. A finales de los años 80s creó una filial del Comité de *Mujeres por la Paz Visitación Padilla*⁷ y abrió una oficina de derechos humanos que encabezó el *Comité para Defensa de los Derechos Humanos*, CODEH (Cortes C., 2017). Ahí conocimos a su hija Berta Cáceres, aún muy joven, aunque ya madre de una niña y a Salvador Zúñiga, su entonces esposo, quien nos acompañó a la gira a Monteverde, Montaña de Yamaranguila.

Desde La Esperanza salimos hacia el Sector Norte de la Montaña de Yamaranguila en un vehículo que llegó hasta Ojo de Agua, la primera comunidad del Sector Norte y comenzamos la subida a pie hacia Monteverde. En un punto del empinado camino aparecieron los compañeros de Monteverde con bestias de carga para que siguiéramos montados.

Mapa 6: el sector Norte de la Montaña de Yamaranguila, año 1991

⁶ Para más información sobre el activismo ambiental en Honduras, la lucha que representa Berta Cáceres y el modo en que se relaciona con San Francisco de Opalaca ver sección subsiguiente.

⁷ Organización que trabaja por los derechos de las mujeres con una perspectiva antimperialista. Su sede es en Tegucigalpa y maneja filiales en todo el país.



Fotografía: Rene Frenken. Digitalizada por Jorge F. Travieso.
En la imagen aparece la autora, el antropólogo Nelson Mejía
y los guías que nos apoyaron para llegar a Monteverde.

Sobre una mula seguimos el camino por la montaña escarpada. Sin experiencia, yo no lograba que la mula se moviera, me decían que la arreara y le pegaban en la grupa y así, acabé con todo y mula en el interior de una vivienda. La familia se encontraba desgranando maíz cuando vieron una mula cargando a una mujer desconocida dentro de su casa. Entre risas me ayudaron a salir. Ya casi llegando a Monteverde nos encontramos con que la comunidad desarrollaba una actividad colectiva para construir un puente de madera sobre una quebrada. Los hombres habían cortado un árbol cuyo tronco mediría varios metros. El tronco era de tal tamaño que los que iban en ambos extremos se comunicaban a través de silbidos y gritos cortos para indicar que iban por buen camino.

Imagen 2: Hombres cargan un tronco para la construcción colectiva de un puente en Monteverde, 1991.



Fotografía: Silvia González, digitalizada por Jorge F. Travieso.

Presenciamos así, un ejemplo de trabajo colectivo comunitario. Mientras los hombres de mediana edad cargaban el tronco y se preparaban para hacer el puente, en una cocina comunal las mujeres elaboraban la comida para alimentar a los participantes.

Imagen 3: Mujeres de Monteverde con sus hijos e hijas, 1991.

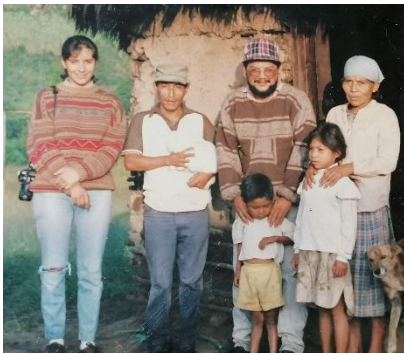


Fotografía: Silvia González, Monteverde, noviembre de 1991. Digitalización J.F. Travieso.

Imagen 4: Hombres de Monteverde, 1991.



Fotografía: Silvia González, Monteverde, noviembre de 1991. Digitalización J.F. Travieso.



Fotografías: Rene Frenken y Silvia González, digitalización J.F. Travieso.

Imágenes 5 y 6: Equipo de consultores, familia de doña Santana, don Mauximino y doña Angela, 1991.



Imagen 7: Niñas y niños con su profesora, Monteverde 1991.



Fotografía: Silvia González, digitalización J.F. Travieso

En los años siguientes trabajé en el *Instituto Hondureño de Antropología e Historia* (IHAH) y más tarde en la *Universidad Nacional Autónoma* (UNAH). Desde esta base continué trabajando en proyectos y actividades en el área *lenca* y en otras poblaciones indígenas de Honduras como los pech, tolupán, tawahka, garífuna y miskitu.

El IHAH es la institución encargada de proteger y promover el patrimonio cultural tangible e intangible de Honduras. Desde la sección de etnología en la que me desempeñé logre acercarme de nuevo a las poblaciones lencas. En 1994 durante las peregrinaciones indígenas a Tegucigalpa me encontraba laborando en el IHAH, desde donde pude dar seguimiento y participar en reuniones sobre las peticiones indígenas al gobierno de Honduras en el marco del Convenio 169 OIT. Se apoyaron las mociones de las organizaciones indígenas y afrohondureñas, entre ellas, la del sector Norte de la Montaña de Yamaranguila, el que precisamente se convierte en ese año en el municipio de San Francisco de Opalaca. Se hicieron campañas de recolecta de víveres para entregar a los hombres, mujeres y menores que se instalaron en los bajos del Congreso Nacional.

En el 2002 conocí la experiencia de la *Organización de Naciones Unidas para la alimentación y agricultura* (FAO) en el sur del departamento de Lempira, también

caracterizado y autoadscrito como *lenca*. La FAO documentó aquí, la existencia de un sistema agrícola especial denominado *Quesungual*.⁸ El *Quesungual* es una metodología de siembra y cosecha con labranza, manejo de rastrojos y no-quema que también encontramos en San Francisco de Opalaca a raíz de una serie de cambios producidos desde los años 1990 a la actualidad y que ha redundado en una interacción más equilibrada entre los productores, la tierra, el bosque y el agua. Encontrar esta forma de producción agrícola en San Francisco de Opalaca fue una inquietud inserta en las preguntas de investigación. En los años 2008 y 2009 Opalaca se incluyó entre las comunidades *lencas* y *chortí* consultadas para un estudio sobre prácticas interculturales en medicina. De esta investigación se produjo la publicación *Caracterización de prácticas terapéuticas y alimentarias tradicionales en comunidades lencas y chortís: un enfoque intercultural de la salud* (González, Fajardo y Mejía, 2018).

Imagen 8: la autora entrevistando a doña Santana para el estudio sobre interculturalidad en salud, Monteverde, San Francisco de Opalaca, 2008.



Fotografía: Mario Mejía.

Estas experiencias y la estadía durante un año en el municipio de La Campa, Lempira, también *lenca*, despertaron mi interés por conocer más sobre sus relaciones socio-ambientales, sobre todo porque las narrativas y la tradición oral, la que encontré vigente en las entrevistas e interacciones con sus pobladores, me hicieron ver que había un mundo

8 El Sistema Agroforestal Quesungual se define como un conjunto de tecnologías de manejo de suelo, agrícolas y forestales, combinadas con árboles dispersos en regeneración natural, el cual integra la producción agrícola y forestal en el sistema agroforestal familiar, de tal forma que del mismo lote de terreno se puede obtener leña, madera producto del manejo de la regeneración natural, producción de granos y se reduce la vulnerabilidad física y social de las familias (Fernández L. y Navarro E., 2005).

distinto, desconocido para mí, en las relaciones establecidas entre humanos y no humanos, que podría llevar a las personas a un cuidado especial del territorio en el que habitaban.

El regreso en 2021

Con la hermana Mary Kennedy viajé a Monteverde en el *Land Cruiser* blanco de la parroquia en el mes de junio de 2021. El recuerdo de mi primera experiencia en la zona en 1991 me impulsó sin duda a realizar aquí mi investigación.

La Pandemia COVID-19 aun rondaba por las mentes y los miedos de la gente y no logré viajar hasta después de aplicarme dos vacunas. Llegué a Monteverde con mi carné de vacunación a mano, el botecito de alcohol en *spray*, y un paquete de mascarillas. Al interior del municipio casi nadie usaba mascarilla, solamente lo hacían al salir a La Esperanza o a Tegucigalpa.

Mi estatus era confuso de inicio pues, aunque pertenecía a la Universidad Nacional Autónoma de Honduras como profesora, también era estudiante de la Universidad de Barcelona. No era la supervisora de los estudiantes que estaban haciendo su práctica, pero viviría con ellos al amparo del convenio entre el Consejo Indígena de Desarrollo de Opalaca y la UNAH.

Después de una estadía inicial en el Centro Pastoral pasé a hospedarme con los estudiantes practicantes que vivían en la casa comunal. Ellos me ayudaron a instalarme y a conocer la comunidad. Nuestra primera visita fue a don Félix Gómez, exalcalde municipal. Los estudiantes me llevaron a conocer el telar dónde Santos Manueles y Javier Campos amablemente atendían a los visitantes en una tienda-taller de textiles *lencas* y arte.

La hermana Mary me presentó a don Mauximino, esposo de Santana, la familia que nos cuidó en la visita de 1991. Don Mauximino no me recordaba, pero a través de las fotografías pudimos ver quien era yo y certificar que había estado ahí hacía 30 años. Doña Santana y su hijo de crianza ya habían fallecido, pero don Mauximino (también llamado Mauximo), mantiene una relación de cuidado mutuo con Angela (quien ya trabajaba y ayudaba a la pareja de Santana y Mauximo en 1991 y era madre de los dos niños) y Toribia, su hija, quien sería también como hija de crianza para él. Don Mauximino me acompañó a visitar a distintas personas quienes él consideraba que me podían ayudar con mi estudio, entre ellos a las

señoras tamatinas, y a don Juan Lara y su familia. Aparte, don Mauximo ha sido cazador por lo que pude disfrutar de sus relatos sobre la cacería de venado y el dueño de los animales.

A mi regreso a San Francisco de Opalaca primero en 2008 y despues en 2021, identifiqué cambios perceptibles a simple vista desde 1991. Me pregunté: ¿Qué ha pasado en estos 30 años? En primer lugar, la mula cambió a un *Land Cruiser*; existe una carretera que llega hasta Monteverde y las demás comunidades de la zona; se han convertido en municipio autónomo, dejaron de llamarse el Sector Norte de la montaña de Yamaranguila y se convirtieron en San Francisco de Opalaca; hay un instituto de educación secundaria; un centro pastoral de dimensiones considerables; varias iglesias católicas y evangélicas; una cooperativa de café; escuelas; vendedores de achinería; centro de salud y clínica de maternidad con doctoras y enfermeros, una tienda administrada por la parroquia que reinvierte en proyectos comunales. Los tejados ahora son de lámina y muchas casas son de adobe; niños y niñas están en la escuela, existen varios comedores y un hotel, un centro comunal, una residencia para estudiantes y otra serie de novedades, aquí o allá. Sin embargo, la mayor transformación me pareció que era la distintiva regeneración del bosque, el cambio en el paisaje.

Imagen 9: Monteverde en 1991.

Imágenes 10 y 11: Monteverde en 2021 y 2022



Fotografías: Silvia González, digitalización J. F. Travieso

6. Consideraciones éticas

El doctorado en antropología de la Universidad de Barcelona en su código ético establece que se debe tener en cuenta aplicar el proyecto de investigación a los comités de ética de los países en los que se va a hacer trabajo de campo: protección de personas y grupos vulnerables. La Universidad Nacional Autónoma de Honduras maneja a su vez códigos de ética para el trabajo con poblaciones indígenas. Al coordinar con la comunidad de San Francisco de Opalaca a través de la Dirección de Vinculación Universidad-Sociedad (DVUS-UNAH) y el convenio establecido entre la comunidad y la universidad, tuve que hacer una presentación previa a la llegada al campo a ambas instancias. En esta reunión presenté mi proyecto, los objetivos y propósitos, respondiendo las preguntas que se me realizaron. Durante el trabajo de campo era supervisada tanto por líderes del municipio como a través del seguimiento de la universidad. Parte de mi compromiso al suscribirme al Convenio fue apoyar a la Universidad en su trabajo en la comunidad.

Con respecto a la ética de trabajo y los consentimientos para realizar las entrevistas, está bien señalado que no debe realizarse una entrevista sin que las personas entrevistadas conozcan los propósitos de la consulta en particular y de la investigación en general. La antropóloga – entrevistadora debe cerciorarse de que las personas consultadas estén completamente claras con los objetivos y como se utilizará la información.

De forma personal siempre solicité el consentimiento previo, libre e informado para la realización de entrevistas y para utilizar medios de registro como la grabadora, fotografías y anotaciones. Igualmente, se tomaron las precauciones del caso cuando se previó que lo investigado podía de alguna manera poner en riesgo al entrevistado(a), manejando pseudónimos y la no identificación de perfiles de personas entrevistadas que pudieran ser reconocidas. Se mantuvieron relaciones de respeto con los miembros de la comunidad. No se trabajó con grupos vulnerables como enfermos, ancianos, niños, etc.

CAPITULO TRES: MARCO TEÓRICO Y REVISIÓN DE LA LITERATURA

1. Introducción: la antropología ecológica

Los debates antropológicos concernidos por las relaciones entre los humanos y los no humanos se remontan a los inicios de la constitución disciplinar, siendo un tema abordado de alguna manera u otra por todos los teóricos de la disciplina. La idea original de análisis de las relaciones socioambientales en San Francisco de Opalaca tiene que ver con conceptos y observaciones que comenzaron a gestarse en la antropología ecológica, a través de autores como Alfred Kroeber (1939), Julian Steward (1955), Roy Rappaport (1967), Marshal Sahlins (1976), Marvin Harris (1997), entre otros, quienes contribuyeron al debate inicial sobre las relaciones de los humanos y el medioambiente.

Como señala Jiménez Bautista (2016, p.20), en la actualidad la antropología presenta subdivisiones en las que se considera la necesidad de una conexión con la ecología debido, sobre todo, a las crisis ecológicas como el cambio climático, las pandemias, y las respuestas que diversos colectivos humanos y no humanos proponen. Este mismo autor apunta hacia el análisis de los elementos comunes entre la antropología y la ecología desde una preocupación por la vida: “La ecología demanda de la antropología mayor práctica y la antropología de la ecología mayor conocimiento simbólico y cultural”. La antropología ecológica se ha desarrollado como disciplina académica en torno a diversos debates, su objeto de estudio es el conjunto de interacciones entre el sistema ambiental y el sociocultural en el territorio, prestando atención a la complejidad de esas relaciones con objeto de evitar causalismos unilineales y determinismos simplistas (Jiménez B., 2016).

El fenómeno medioambiental y su abordaje exigen una mirada sobre cómo la antropología y otros enfoques científicos han contribuido a formas de comprensión de nuestras relaciones con los no humanos, aunque también a crear una separación entre los mundos cultural y natural, basada en un cambio de ontología que causó que la sociedad occidental marcara una división artificial entre los humanos y su entorno. Se ha planteado que la oposición entre cultura y naturaleza y viceversa es fruto de las categorías occidentales del pensamiento, desde una concepción binaria y dual de los fenómenos.

El antropólogo Phillipe Descola (2005, p.11) en su influyente trabajo *Mas allá de la naturaleza y la cultura* señala que “nuestro objeto debe ser dejar en claro que el proyecto de comprensión de las relaciones que los seres humanos establecen entre sí y con los no humanos no puede basarse en una cosmología y una ontología que estén tan estrechamente unidas a un contexto particular.” El contexto histórico-económico-político europeo a partir de la Revolución Industrial es particular, no universal y como tal deberá ser asumido por la historia global. Este hecho tuvo un impacto en la forma en que las ciencias, y entre ellas, la antropología, se han acercado al conocimiento.

Para la superación de la dicotomía naturaleza-cultura en el estudio de las relaciones humanas-ambientales, varios autores plantean la necesidad de construir nuevos paradigmas ecológicos y constituir conocimientos desde diversas perspectivas. También, la búsqueda de respuesta a otras dicotomías como *antropología-ecología*; *territorio-ambiente*, etc., que permitan conocer qué aporta el saber y la racionalidad ambiental a la antropología ecológica que se encuentra en la periferia, por la condición de lo ambiental como objeto de estudio (Geertz, 1963; Descola y Pálsson, 1996). Es en este sentido en el que San Francisco de Opalaca fue importante de analizar, en la búsqueda de estos distintos paradigmas, los que, aunque conocen distintas influencias, entre ellas las derivadas de cinco siglos de colonialismo europeo y dos de neocolonialismo, aún conservan formas de entendimiento que han sobrevivido y dan razón de otras relacionalidades entre humanos y no humanos.

Hasta la segunda mitad del siglo XX “hablar de cultura equivalía a hacer algún tipo de referencia, implícita o explícita, a lo que se estimaba su contrapartida, la naturaleza” (Luque Baena, 1990, p.93). La constitución moderna de la ciencia occidental se basa en la distinción ontológica entre mundo natural y mundo social (Latour, 1993). Es hasta mediados de los años 80 cuando se comienza a superar esta dicotomía. Elementos importantes fueron la aparición y el desarrollo de la ecología simbólica, la ecología política y la antropología de la ciencia.

2. El giro ontológico

Desde la etnografía, Descola (1993, 1998, 2003, 2005) evidencia la pérdida de sentido de la división naturaleza-cultura a través de la observación de sociedades en cuya visión ontológica tal partición no aplica. La antropología se ha enfrentado con el problema de las relaciones de continuidad y de discontinuidad entre la naturaleza y la cultura. La naturaleza

no existe como esfera de realidades autónomas para todos los pueblos, y debe ser tarea de la antropología comprender por qué y cómo tantas gentes ubican en la humanidad a tantos seres a los que llamamos naturales, pero también por qué y cómo nos ha parecido necesario excluir estas entidades de nuestro destino común. Igual que Descola, numerosos autores han mostrado, en diferentes contextos etnográficos, cómo en distintos saberes locales no hay posibilidad de aplicar el dualismo cultura - naturaleza, pues las cosmologías muestran la diversidad de interrelaciones entre humanos, objetos, espíritus y animales (Arhem, 1996; Rival, 1996).

En la búsqueda de formas diferentes de entender las relaciones humanos-otros humanos y humanos-no-humanos, Descola (2005, p.67) encuentra cuatro grandes tipos de ontologías o sistemas de propiedades de los seres existentes que sirven de base a cosmologías, a vínculos sociales y teorías de la alteridad: el totemismo, el analogismo, el animismo, y el naturalismo.

En el totemismo, se otorga orden al conjunto social a través de las discontinuidades observables en el mundo natural en el que los humanos y los no humanos comparten propiedades físicas y morales que los agrupan según categorías o ciertas características. Desde un punto de vista ontológico, el analogismo se funda sobre una discontinuidad gradual de las esencias, cuya formulación más clásica es la teoría de la cadena de los seres, y sobre una serie de pequeñas discontinuidades entre las formas y las sustancias, necesarias para que puedan establecerse entre ellas correspondencias significantes. Este sistema caracteriza a un mundo percibido como una infinidad de singularidades diferentes entre sí. Al ser difícil de entender, se realizan correlaciones analógicas propias de colectividades estratificadas como jerarquías, ordenes políticos y castas. Los humanos y los no-humanos pertenecen a una misma colectividad, el mundo, cuya organización interna y propiedades se derivan de las analogías perceptibles entre los seres existentes (2001, p.45).

Descola rescata el término de animismo. Los sistemas anímicos no se sirven de las plantas y animales para pensar el orden social, sino que utilizan categorías elementales de la práctica social a fin de pensar la relación de los humanos con los seres naturales. Sin embargo, este autor admite que dicha distinción aún presenta una oposición entre la naturaleza y la sociedad (2001, p.38). En los sistemas anímicos, la estructura y propiedades de las colectividades no humanas son derivadas de la colectividad de los humanos: los animales poseen capacidades

e instituciones modeladas sobre las de los humanos, o sobre las del grupo de humanos particular que les presta estas disposiciones. Sería posible definir estos sistemas en el lenguaje de la modernidad y decir que, en el animismo, la naturaleza se halla especificada o englobada por la cultura (2001, p.43).

En el naturalismo seres humanos y no humanos comparten un mundo corpóreo, la naturaleza, y son diferentes internamente. Solamente los humanos poseen alma, sociedad y cultura, se da la coexistencia de una naturaleza única y una multiplicidad de culturas (2005).

Esta relacionalidad que humanos y no humanos comparten genera una ética de cuidado medioambiental que se reconoce en relaciones horizontales, en la cosmovisión, la ritualidad, la tradición oral, y las prácticas cotidianas de agradecimiento.

En San Francisco de Opalaca se encontraron manifestaciones animistas y analogistas siguiendo la clasificación de Descola.

3. Rompiendo las dicotomías cultura-naturaleza

Tim Ingold (2012, p.16) propone que no hay una naturaleza humana aislada de las innumerables formas que adoptan las vidas de las personas insertadas en sus contextos sociales/ambientales. El acento lo pone en la “relación”: los humanos, igual que los animales no humanos, “organizan las condiciones ambientales tanto para su propio desarrollo como para el de los otros con los que se relacionan a través de sus propias acciones”. El concepto de lo natural que se erigió en occidente con connotaciones asociadas a uso, propiedad y poder legitimó interrelaciones que enfatizaban la condición objetual de lo natural (Ingold, 2000).

En los trabajos de Ingold (2000, 2008, 2012), Latour (1999) y Nurit Bird-David (1990, 1999), entre otros, se ha incrementado la comprensión y discusión de este vínculo, que puede pensarse en su característica de “continuidad” y no, de “ruptura”.

El antropólogo Viveiros de Castro (1999) adopta una visión “perspectivista”, en particular sobre el “perspectivismo amerindio”, a través de un enfoque ontológico al analizar culturas amazónicas. Esta propuesta se basa en la observación e interacción de “múltiples mundos con distintas concepciones del ser y de la existencia”. Entre sus enfoques trabaja el tema de “la ontología de los espíritus chamánicos” y la interacción entre el humano y el no-humano. Viveiros de Castro defiende que los humanos no son los únicos sujetos con agencia, sino que

todos los seres humanos y no humanos, cuentan con ella. Siguiendo la perspectiva de Viveiros de Castro, se pudieron observar en San Francisco de Opalaca seres espirituales con agencia, que actúan como intermediarios con los seres no-humanos/no-espirituales, o sea un duende. Dueño de los animales puede castigar a un cazador que abuse de la cacería.

4. La etnoecología

Ruiz-Mallen, Domínguez, Calvet-Mir, Orta-Martínez y Reyes García (2012), trabajan el concepto de etnoecología como “el estudio de las relaciones entre los humanos y el medioambiente en el que viven, contribuyendo a entender algunos de los problemas socio-ecológicos actuales, como la degradación ecológica o la pérdida de diversidad cultural, desde un punto de vista local”. Desde el 2006, el Laboratorio de Etnoecología de la Universitat Autònoma de Barcelona realiza proyectos de investigación con la intención de comprender los factores y dinámicas sociales, culturales, políticas, y ecológicas que expliquen la relación de sociedades indígenas y rurales de África, Asia, Latinoamérica y Europa, con su entorno ambiental.

Este laboratorio combina la investigación académica con acciones que se dirijan a devolver los resultados a las poblaciones con las que trabajan, con el objetivo de suscitar mejoras en las comunidades a la vez que se dé un uso sostenible del entorno ambiental. Victoria Reyes-García (2007) propone adoptar una perspectiva transdisciplinaria basada en aportas desde las ciencias naturales y las sociales tomando en cuenta las perspectivas locales, pero sin olvidar su interacción con ámbitos políticos supralocales (Reyes-García, 2007).

Este enfoque es precisamente el que se ha intentado trabajar con la comunidad de San Francisco de Opalaca donde las interacciones entre lo local, lo regional y lo nacional están en funcionamiento constante y el papel de la Universidad Nacional Autónoma es preponderante en la negociación de lo local con lo supralocal, la valoración de la tradición y a la vez de una intencionalidad de cambio controlado a través de la contribución en la profesionalización de población comunitaria facilitando los estudios de la juventud nativa, y por medio de la contribución de los practicantes universitarios, quienes imprimen un pensamiento académico-científico a las planificaciones y tomas de decisión en el municipio.

Como refieren Ruiz-Mallen et. Al. (2012) las áreas de enfoque de la investigación etnoecológica son los sistemas locales de conocimiento ecológico tradicional (Berlin et al., 1974; Reyes-García et al., 2003); las relaciones entre la diversidad biológica y la cultural (Harmon, 2005; Dove et al., 2005; Maffi, 2005); el manejo de los recursos naturales (Balee, 1994; Berkes y Folke, 1998; Atran et al., 1999; Haenn, 1999; Olsson et al., 2004); las percepciones locales sobre el medioambiente (Frake, 1962; Godelier, 1984; Descola, 1986 y 2005), y las relaciones entre desarrollo económico y bienestar humano (Guest, 2002; McDade et al., 2007; Reyes-García et al., 2007).

5. Cosmopolítica, gobernanza ambiental y ecología política

El enfoque “cosmopolítico” propuesto por la filósofa belga Isabelle Stengers (2018) es una perspectiva ético-política inserta en el pensamiento complejo que afronta un mundo global y diverso concernido por todos los seres que formamos parte de él. Este mundo es múltiple y diverso en perspectivas, culturas y cosmovisiones además de estar interconectado. Frente a una única visión etnocéntrica, la cosmopolítica pretende comprender una diversidad de voces y enfoques.

Stengers llama la atención hacia una “ética de la responsabilidad” pues nuestras acciones tienen una responsabilidad global a nivel social y medio ambiental. Es por lo tanto necesario, estar atentos hacia fenómenos como el cambio climático, las relaciones de poder y la desigualdad político-económica. Es también menester buscar una cooperación de todos(as) con todos(as), un compromiso ético-social-ambiental en un mundo compartido.

Para Stengers el cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos “mundos múltiples, divergentes” (2014, p. 21); buscando sus articulaciones, una trascendencia que exija a lo que diverge que se reconozca como una “expresión particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos”.

Stengers sugiere que la cosmopolítica implica la búsqueda de conexiones y articulaciones entre estos diversos mundos. Esto no significa homogeneizar o eliminar las diferencias, sino más bien encontrar formas de diálogo, interacción y comprensión mutua entre las diversas perspectivas y culturas. La trascendencia sería una especie de punto de convergencia o un conjunto de valores, principios o ideas compartidas que pueden unir a las diversas realidades divergentes. Esto no implicaría la imposición de una única perspectiva, sino más bien un

reconocimiento de que, a pesar de las diferencias, hay elementos comunes que pueden unir a la humanidad en su diversidad.

Isabelle Stengers aboga entonces por una cosmopolítica que abrace la diversidad y promueva la búsqueda de puntos de convergencia entre las diferentes perspectivas y culturas en el mundo. Esto implica reconocer y valorar la riqueza de los "mundos múltiples, divergentes" mientras se busca una trascendencia que pueda unirlos de manera respetuosa y constructiva. Su enfoque promueve la necesidad de diálogo y entendimiento mutuo en un mundo cada vez más interconectado y diverso.

El cosmos sería un operador de igualdad que también implica la intercambiabilidad de las posiciones. Crear una inquietud de las voces políticas, la buena voluntad política, plantea una pregunta sobre cómo habrán de ser susceptibles de entenderse “colectivamente”, en el agenciamiento en el cual se propone una cuestión política (2014, pp. 17-41). Stengers destaca el desafío que constituye la ecología política, desde un enfoque etoecológico⁹.

Con respecto a la gobernanza local, Stengers propone que, “del mismo modo que una empresa privada estará mejor administrada que una empresa pública, asimismo una “buena gobernanza” emergerá del hecho de que el Estado renuncie a la inoportuna pretensión de mezclarse en los asuntos de los *stakeholders*” (tenedores de interés) (2014, p.29).

El filósofo, sociólogo y antropólogo Bruno Latour (2007) considera que “la particularidad de los occidentales es haber impuesto la separación total de los humanos y los no humanos” creando artificialmente el escándalo de “los otros”. Latour cuestiona cómo puede no hacerse una diferencia radical entre la naturaleza universal y la cultura relativa, considerando que la noción misma de cultura es un artefacto creado por la puesta entre paréntesis de la naturaleza por parte de la sociedad occidental. Sin embargo, “así como no hay una naturaleza universal, tampoco hay culturas diferentes o universales. Solo hay naturaleza-culturas, y son ellas las que ofrecen la única base de comparación posible”. Su obra *Nunca fuimos modernos, ensayo de antropología simétrica* (2007) desarrolla la idea de la “asociación simétrica” donde actores

⁹ Enfoque en ecología que considera las relaciones entre los seres humanos y su entorno desde una perspectiva cultural y antropológica. Se centra en la interacción de las sociedades humanas y el entorno en función de sus valores y prácticas culturales y conocimientos locales. Autores que tratan sobre la etoecología son por ejemplo Rodolfo Talice en 1991 y Serrallonga (2014) quien la aplica al análisis de la ecología, el comportamiento y la paleo-etoeología homínida en una revisión crítica sobre la evolución biológica y cultural de los primeros homínidos africanos.

humanos y no-humanos son considerados en igualdad de importancia en la construcción de relaciones sociales.

Este estudioso también compara las formas de relativismo según tomen o no en cuenta la construcción de las naturalezas. “El relativismo absoluto supone culturas separadas e inconmensurables que ninguna jerarquía puede ordenar”. Esto pone en paréntesis a la naturaleza. Del relativismo cultural pasamos al relativismo “natural” (Latour 2007). La antropología simétrica busca establecer relaciones igualitarias entre investigadores e investigados, siendo ambos “actores” con distintas perspectivas.

El antropólogo Nicolas Ellison (2020) asume una perspectiva de gobernanza ambiental y de ecología política, indagando en conceptos propios o apropiados por la población porque funcionan en la supervivencia diaria, con especial atención a los aspectos cosmológicos y míticos que intervienen en la gobernanza ambiental. La perspectiva de la cosmopolítica territorial a partir de los usos locales de la tierra, el agua, el bosque. El análisis de las categorías locales en el vocabulario y en las prácticas agroecológicas en particular en torno al bosque, la milpa, etc., el marco conceptual o el sistema epistémico propio que debe ser tomado en cuenta por la legislación nacional.

Siguiendo una perspectiva cosmopolítica, Ellison (2020) intenta encontrar modalidades funcionales de traducción jurídica de los conceptos cosmopolíticos locales. Visto desde la perspectiva *emic* de la cosmopolítica indígena, los legisladores, tribunales y otros garantes del derecho tomarían el lugar de las divinidades y otras entidades tutelares que gobiernan los elementos del ambiente. En términos de derechos la garantía de verdaderos derechos de autonomía política y territorial debería permitir a los grupos residentes dentro de un territorio seguir desarrollando su relación con el mundo dentro de su propio marco epistémico. Se trata de garantizar las condiciones de la reproducción socioambiental (Ellison, 2020) que permiten la continuación de las prácticas y relaciones entre humanos y no humanos propias de la cosmopolítica local.

Dentro de un marco de autonomía territorial se podrían explorar vías en las que los colectivos no humanos puedan ser representados por voceros humanos con una legitimidad local para hacerlo. Un río puede ser representado por una selección de individuos representativos de colectivos de usuarios humanos o retomar el papel esencial de los

Concejos de Ancianos en el marco de lo que queda de los tradicionales «sistemas de cargos», a condición de un debate abierto en las comunidades sobre una refundación del acceso a tales concejos dentro de una redefinición de los servicios comunitarios (o «cargos»). La noción de comunidad territorial podría ser una referencia conceptual potente en la redefinición de los sistemas de cargos comunitarios y en la construcción de tal marco de autonomía territorial. Dicha autonomía debería ser controlada y limitada para impedir que en nombre de ella se destruya el medioambiente. La noción de comunidad territorial de personas humanas y no humanas tendría sentido para las mismas comunidades si las prácticas de usos ecológicos sobre las que se apoyan estos elementos simbólicos se mantengan en sus usos del medio ambiente. Dependen de que los jóvenes sigan reinventando la milpa y el monte a través de la práctica (Ellison, 2020).

5.1. El concepto de gobernanza

El politólogo ambiental Roberto Pereira Guimarães (2010) trata el tema de la gobernanza del sistema tierra y el desarrollo sostenible. Su definición de “gobernanza ambiental” en contraste con la de “gobernabilidad”, es propicia para el tratamiento que se utiliza aquí en el análisis de San Francisco de Opalaca:

La toma de decisiones y el manejo de un territorio nacen de una red de actores en todos los niveles, desde el local hasta el global. Si para el gobierno nacional colombiano, por ejemplo, la gobernabilidad se logra mediante proyectos militares que aseguren el territorio, la gobernanza territorial se basa en la cooperación e interacción de múltiples actores en múltiples niveles. (Pereira Guimarães, 2010, p. 491).

La antropología de la gobernanza deberá cruzar tres tipos de variables como mínimo, por un lado, los estudios del “lugar” para los que Arturo Escobar, (2000)¹⁰ sería un referente, por

¹⁰ Este es de hecho un sentir creciente de aquellos que trabajan en la intersección del ambiente y el desarrollo, a pesar de que la experiencia de desarrollo ha significado para la mayoría de las personas un rompimiento del lugar, más profundo que nunca antes. Los eruditos y activistas de estudios ambientalistas no sólo están siendo confrontados por los movimientos sociales que mantienen una fuerte referencia al lugar -verdaderos movimientos de apego ecológico y cultural a lugares y territorios- sino que también confrontan la creciente comprensión de que cualquier salida alterna debe tomar en cuenta los modelos de la naturaleza basados en el lugar, así como las prácticas y racionalidades culturales, ecológicas y económicas que las acompañan. Los debates sobre el posdesarrollo, el conocimiento local y los modelos culturales de la naturaleza han tenido que enfrentar esta problemática del lugar. De hecho, y éste es el argumento principal de este trabajo, las teorías del posdesarrollo y la ecología política son espacios esperanzadores para reintroducir una dimensión basada en el lugar, en las discusiones sobre la globalización, quizás hasta para articular una defensa del lugar (Escobar, 2000, p. 68).

otro, el estudio del espacio como una construcción sociocultural e identitaria (Giménez, 1999)¹¹ y el ejercicio del poder (Foucault, 2006).

Mònica Martínez Mauri y Cristina Larrea Killinger (2010) se refieren al debate sobre la gobernanza en América Latina, que ha diferido del europeo. Según las autoras, es necesario hacer una revisión crítica de la gobernanza y de la noción de “buen gobierno” (*good governance*), de los organismos multilaterales. En resumen, la gobernanza se presenta desde un enfoque holístico para establecer procesos justos, transparentes y eficientes con el objetivo de tomar decisiones y gestionar los asuntos públicos y privados. “Es fundamental para promover el desarrollo sostenible, la estabilidad social y la calidad de vida de las personas en una sociedad”.

5.2. La etnografía como abordaje cosmopolítico

Ellison (2020) parte de la etnografía para mostrar lo que se inserta en abstracciones tales como *cosmovisión*, *cosmología* y *patrimonio biocultural*, las que se utilizan para defender el territorio. A este investigador le interesa “la relación con el territorio o cosmopolítica territorial” (p. 93).

Ellison destaca como en la antropología desde hace dos décadas (principios del siglo XXI) se habla de *cosmopolítica del territorio* para referirse a la organización de las relaciones de las personas “humanas o no humanas”, y, de la sociedad con su entorno, por ejemplo, los usos de la tierra, del agua, del mar, entre otros (Ellison, 2020).

Basándose en los escritos de Latour (2002 y 2004) y Stengers (1996-1997 y 2005), el concepto se ha aplicado al análisis de casos etnográficos de las luchas indígenas por el territorio. El concepto de cosmopolítica es importante pues prioriza en las relaciones de poder existentes entre entidades que incluyen humanos, ancestros y seres divinos, de *concepción*

¹¹ Se entiende por territorio el espacio apropiado y valorizado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales. Se trata de un concepto multiescalar que puede ser aprehendido en diferentes niveles de la escala geográfica. Los geógrafos han elaborado también el concepto de paisaje en estrecha relación con el de territorio, ya que se considera al primero como símbolo metonímico y componente diferenciador de este último. La cultura, entendida como pauta de significados, constituye una dimensión fundamental del territorio, porque la apropiación del espacio no tiene sólo un carácter instrumental sino también simbólico-expresivo. Así entendido, el territorio constituye el marco obligado de ciertos fenómenos sociales, como el arraigo, el apego y el sentimiento de pertenencia socioterritorial, por un lado, y la movilidad, la migración y hasta la globalización, por otro (Giménez, 2001, p.5).

sociocósmica de la vida (Ellison, 2020, p. 94) en un sistema que desde el punto de vista ontológico se acerca al ideal-tipo del analogismo propuesto por Descola (2001).

La pregunta aquí sería si el análisis de las relaciones socioambientales en San Francisco de Opalaca se pueden analizar a partir de un enfoque cosmopolítico o de la cosmopolítica del territorio. Ellison (2013) estudia el caso de los *totonacos* y *nahuas* a partir de la cosmopolítica del territorio en Mesoamérica, mostrando que ésta se expresa en “la complementariedad práctica y simbólica que existe entre la milpa y el monte”.

De los aspectos destacados por Ellison para el caso de dichos pueblos se podría hacer una comparación con los *lencas* de San Francisco de Opalaca, siguiendo, con él, aspectos cosmológicos como contextualización para el análisis posterior de los datos etnográficos.

Un aspecto coincidente con el tema de Ellison es el hecho de que, aunque en el nivel jurídico-político la relación territorial del pueblo lenca se ha alineado al derecho nacional, la relación con los diferentes espacios del entorno cotidiano y los usos del territorio se organizan en el nivel simbólico en soberanías sobrepuestas entre diferentes *espíritus-dueños* y santos católicos sobre los mismos espacios. En el caso lenca, los ángeles, y San Desiderio, por ejemplo, cumplen un papel crucial en el mundo espiritual y la relación entre los humanos y el medioambiente. La tutela que ejerce para los totonacos la Virgen de Guadalupe, lo cumple San Francisco de Asís y la misma virgen de Guadalupe, o los santos patrones de cada localidad, en el caso de Opalaca. En el bosque está el Dueño del Monte, el Dueño de los Animales, la Elencia, un duende que cuida el agua, las serpientes que también son seres espirituales del agua. El Dueño del Monte es mencionado por Ellison como cuidador de los espacios de caficultura (2013). Esta complejidad de relaciones con el territorio, y de soberanías entrelazadas están presentes entre los *lencas* de igual manera que entre los *totonaca – nahuas*.

Otro elemento común es la perspectiva de análisis de los espacios. Ellison (2013) examina la milpa y el monte en su relación con el territorio. En el caso lenca de igual manera, la milpa, el monte, el bosque, la finca y el derrumbo serían espacios definidos de formas especiales en su relacionalidad con los humanos.

Para entender el discurso y la práctica del patrimonio biocultural en la región, es importante entender los contrastes que existen entre las concepciones locales sobre el medio

ambiente y las nociones que conllevan el discurso y la práctica de la conservación biocultural —en particular los conceptos de naturaleza, territorio y paisaje—. A partir de las relaciones que mantienen los lencas con los espacios, se trataría de subrayar a qué tipo de interacciones entre humanos y no humanos, y entre seres terrestres y cósmicos, se refieren con los conceptos locales que ellos movilizan para hablar de la naturaleza y del paisaje.

Las percepciones sobre el maíz entre los lencas de Opalaca son importantes pues el maíz tiene características humanas como por ejemplo ser “cieguito” o ser “chismoso” y demasiado valioso como para ser utilizado de forma incorrecta. El maíz tiene conexiones directas con la divinidad, con los santos y los espíritus. El vocabulario y las concepciones asociadas son una expresión directa de las prácticas agroforestales en la región (Ellison, 2020).

La complementariedad entre monte y milpa se basa en las prácticas agrícolas y el sistema de rotación de la milpa también entre los lencas. Igual que en el caso mexicano, en Opalaca se ha dejado parcialmente de practicar la milpa itinerante, en parte por la prohibición de quemar, pero hasta hace pocos años se realizaba una nueva milpa cada año, tumbando monte primario o secundario, el que en Honduras se conoce como guamil. Se hacía una rotación anual de los terrenos cultivados, y después de la cosecha se dejaban descansar. La relación con el medio ambiente y, por ende, con el territorio, se da entonces principalmente a través de los espacios del monte y de la milpa (el campo de policultivo alrededor del maíz), tanto entre los totonacas y nahuas como entre los lencas de Honduras.

Las relaciones que implica el cultivo de la milpa en el caso totonaco y nahua que presenta Ellison tiene componentes que pueden compararse con el ritual lenca de la compostura, aunque no sean iguales. Estableciendo un breve marco comparativo de referencia, vemos que, por ejemplo, el trabajo humano en los campos es considerado como un *servicio –litay* (tononaco) o *tekit* (náhuatl)— que dan los hombres a Dios y a los santos, quienes son los verdaderos productores del maíz y de las demás cosechas (Ellison, 2013). En el caso de los lencas la producción de la milpa significa el sustento humano en un dominio espiritual, en la madre tierra, la que actúa junto a Dios, y, a quienes hay que agradecer por permitir a los humanos que hagan ahí su trabajo para alimentar a su familia. La compostura equilibra la ruptura que los humanos hacen al abrir la tierra y sembrar. En la agricultura rotativa de roza y quema el desequilibrio implicaba también la tumba o tala de árboles y la quema de la

vegetación. Por eso, como señala Ellison (2013), no se puede separar el ciclo agrícola del ciclo ritual: son parte del mismo ciclo de reproducción sociocósmica. El momento mismo de la siembra es ritualizado. Mientras en las comunidades totonacas y nahuas las mujeres preparan para sus esposos una comida festiva: carne de pavo o de puerco en salsa de mole, con tortillas de maíz hechas a mano y se hacen ofrendas al santo patrón, entre los lencas se prepara una compostura de tierra o de siembra en la que se prepara un altar, se sacrifica un ave y se prepara chilate con cacao, sopa de gallina y de jolote, si se dispone de éste, se bebe chicha y se comparte después de los rezos a Dios, los ángeles y la tierra.

Igual que en el caso mexicano, la comida y la bebida rituales se comparten en la milpa lenca, en la que los principales u oferentes y los invitados departen durante todo el día. En la actualidad se ha limitado el consumo de alcohol pues, en el pasado, después de unas horas tomando podían surgir problemas y violencia entre los participantes. Así como entre los totonacas estudiados por Ellison hay normas del ritual como “comerlo todo” o “el maíz no crecerá bien”, entre los lencas se debe hacer la compostura correctamente, con los materiales reglamentarios, con la participación de los que deben estar, con la presencia del rezador o rezadora, etc., o vendrá un castigo para algún miembro de la familia oferente.

De la misma forma que entre los totonacas, para los lencas el ciclo agrícola es parte del ciclo ritual y viceversa. Los ciclos agrícolas, las buenas cosechas, como la vida en general, dependen de relaciones y ritualidades adecuadas, entre personas humanas y personas no humanas: plantas, animales, espíritus-dueños y divinidades con influencia sobre los ciclos celestes (de la tierra, de las fuentes de agua, de las lluvias, del derrumbo).

5.3. El patrimonio biocultural y la defensa del territorio

En San Francisco de Opalaca el territorio es comunitario a través de los títulos de propiedad comunal que fueron obtenidos desde antes de ser declarados municipio (1993-1997). Este estatus de acceso a la tierra, al bosque y a las fuentes de agua aporta una seguridad a los humanos que constituyen este colectivo que no poseen muchos campesinos en el país. Amplias zonas de Honduras son propiedad de terratenientes ganaderos, donde el productor agrícola arrienda la tierra a cambio de entregar producto al dueño. Esta forma feudal de relaciones desvincula al agricultor del medio de producción, el bosque es visto como tierra para producir y solamente las zonas circundantes a las fuentes de agua son las que

medianamente se respetan o cuidan. Es el caso de municipios fronterizos con San Francisco de Opalaca, en el departamento de Santa Bárbara o en otros sectores del mismo departamento de Intibucá, también en el sur del departamento de Lempira, zonas que además se encuentran en el trópico seco dónde se depende de las escasas lluvias para producir.

En el caso de Opalaca, la población mantiene una relación que jurídicamente los vincula a la tierra, al bosque y al agua, se entienden como propios, o como parte de su patrimonio. La defensa del territorio comunitario es una preocupación constante en las temáticas de discusión en este municipio debido a los riesgos que implica la ocupación de las tierras a través de invasiones, pero también las amenazas internas de arreglos de “ventas” de tierras a gente de afuera que van apropiándose de amplias zonas que pierden la categoría de comunitarismo para convertirse en privadas. En una comunidad donde el respeto implícito a los límites de la tierra asignados por el uso que las familias y sus descendientes han hecho a través de la historia reciente, la entrada de dueños externos en un territorio comunitario rompe la dinámica de pacto social y genera desconfianza interna. Parte de la gesta de obtención del municipio fue la expulsión de aserraderos del territorio que entonces era parte de la Montaña de Yamaranguila y la defensa del bosque frente a la pretensión depredadora al servicio de intereses externos.

Ellison (2020) explica sobre la categoría de “patrimonio biocultural” en el contexto de la *defensa del territorio*, comenzando por el tema de la regionalización de la vinculación de organizaciones indígenas locales en torno a nuevas amenazas territoriales. En el caso de Opalaca, las alianzas regionales fueron factores clave para la defensa del bosque y la tierra que correspondían a las comunidades allí asentadas por generaciones. Las principales alianzas se dieron con la *Asociación de Desarrollo de la Región Occidental* (ADROH) y más tarde con el *Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras* (COPINH) cuya directora, Berta Cáceres, fue asesinada en el año de 2016 por defender el territorio y el río Gualcarque, el cual nace en el territorio de San Francisco de Opalaca.

El surgimiento del municipio de San Francisco de Opalaca está en consonancia con el inicio de las luchas indígenas en un contexto nuevo que se abre a través de la aprobación del

Convenio 169 de la OIT y las alianzas panindígenas que van más allá de lo local para comprenderse mutuamente en la historia común de colonialismo.

A este respecto, el historiador y antropólogo chileno José Bengoa (2000) trabaja el tema de los movimientos indígenas en América Latina y destaca que mientras que en las décadas de 1960 y 1970 las identidades reivindicadas eran las campesinas o de clase social, a partir de las décadas del 80 y 90 se centraron en la reivindicación del carácter indígena o étnico. Precisamente, en las narrativas de la historia local de San Francisco de Opalaca se destaca este desplazamiento identitario y de la naturaleza de las luchas. En las décadas de los 1960, 1970, y aun de los 1980 la Reforma Agraria era la coyuntura a la que se afiliaron los productores, y es a partir de finales de los 80s y más que todo en la década de los 90s para Honduras, en que se da un movimiento de reetnización y afirmación de un pasado indígena que aun estaría vigente en las comunidades actuales.

Bengoa señala la importancia del rol de la iglesia católica y las organizaciones no gubernamentales (ONG) en el surgimiento de los movimientos indígenas, lo que justamente se dio en Honduras en general y en Opalaca en particular. La iglesia entra en los años 60 del S. XX con la iniciativa de formar celebradores o delegados de la palabra de Dios y son precisamente estos los que adoptan un especial liderazgo que se va a ir configurando hacia el reclamo de derechos territoriales “ancestrales” en función de un autoreconocimiento de la historia indígena – étnica que los caracteriza como comunidades.

Un ejemplo de lo anterior es el nacimiento en 1986 del *Consejo Asesor hondureño para el Desarrollo de las Etnias autóctonas* (CADHEA), una ONG creada en un inicio como *Comité Hondureño de Promoción Indígena*, y que desde 1987 lleva su nombre actual. Esta ONG está conformada por una asamblea general en la que participan representantes de los pueblos indígenas y dos técnicos no indígenas.

En los años 90s surgen las federaciones indígenas en el país y una organización que los unió a todos, la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), creada en 1992 y que integró a todos los Pueblos Indígenas y Negros de Honduras. Esta organización coordina y gestiona las demandas de derechos de los pueblos indígenas y étnicos de Honduras ante el Estado, y busca abrir espacios de participación para éstos. A su vez, esta organización que une a todas las

federaciones indígenas de Honduras entra a formar parte del Consejo Indígena de Centro América (CICA) (Córdoba et. Al., 2003).

Algo que destaca Bengoa (2000) es el papel de las radioemisoras en el proceso educativo de los pueblos indígenas, lo que en Honduras ha sido de gran importancia sobre todo en lugares como Opalaca antes de convertirse en municipio, donde la radio era el único medio de comunicación que conectaba a las comunidades con el mundo exterior. Aun en la actualidad existe una correspondencia en el municipio de “Radio Progreso” una emisora progresista que surge por iniciativa de sacerdotes jesuitas ubicados en la ciudad de El Progreso en el norte del país.

En la década de los 90s claramente el rol de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Convenio 169 será un instrumento clave en el cambio de enfoque de las organizaciones indígenas a uno más beligerante y reivindicativo y que involucra de forma primordial los derechos al territorio.

En la actualidad, las organizaciones indígenas en general han experimentado un giro ecologista y en la Cumbre de la Tierra en 1992 se afirmó que los pueblos indígenas del nuevo siglo se habían transformado en “actores principales en la defensa del medio ambiente”. La defensa de la tierra dejó de tener un sentido agrarista para ser una lucha ecologista (Bengoa, 2000). Es en este contexto en el que el concepto de la “Madre Tierra” adquiere una importancia de connotaciones trascendentales. En las últimas dos décadas los movimientos indígenas y los sectores posmodernos entran en una alianza a través de una serie de puntos en común que los unen.

Además, todos estos movimientos y cambios en los planteamientos generan una nueva forma de relacionarse entre los pueblos indígenas y el Estado, aunado al surgimiento de movimientos indígenas nacionales y la cuestión de la autonomía o de la autodeterminación de los pueblos indígenas en su relación con los Estados (Ellison, 2020).

Al igual que analizaron Smith (2004) y Ellison (2020) para los totonacos, la lucha por la autodeterminación en el caso lenca, “no significaba una ruptura con el Estado”. En el caso totonaca, “se trata de una autonomía relativa con el objetivo principal de una mayor incidencia de las poblaciones indígenas sobre la definición de las políticas públicas”; en el caso *lenca* de San Francisco de Opalaca, la autodefinición de autonomía tiene que ver con la

posibilidad de ejercer una gobernanza indígena a través de las alcaldías propias, elegidas por las comunidades, sin vinculación a los partidos políticos nacionales, y de la existencia de la Auxiliaría de la Vara Alta como un consejo de ancianos consultivo que participe activamente en la toma de decisiones del municipio; disponer del territorio de forma comunitaria al ser afirmados en su ancestralidad de ocupación del espacio, y ser respetados en sus derechos establecidos en el convenio 169 de la OIT.

El Consejo Indígena de Desarrollo de Opalaca junto a la Universidad Nacional Autónoma de Honduras trabajan en la valoración del patrimonio biocultural de este municipio, a través de los estudios realizados por estudiantes practicantes y la elaboración de investigaciones específicas con el objetivo de desarrollar bancos de semillas para la conservación del germoplasma local; el cuidado de maíz *zapalote*¹² y otras variantes locales frente a la entrada de maíces híbridos que el Estado entrega con los bonos agrícolas, las capacitaciones en agroforestería y agricultura sostenible, etc.

5.4. La Madre Tierra

*Nosotros seguiremos adelante, cuidando los bosques, cuidando la tierra, los ríos
porque es lo único que vamos a dejar de herencia a los hijos.*

La madre tierra es una madre grande para nosotros.

Una vez en la noche se me reveló la tierra y yo platiqué con la anciana y me dijo:

“yo soy la tierra” y

¿por qué será que se matan mis hermanos?

y me dice: “es por mí que pelean en la tierra”

lo que no me da nada de alimento a mí.

Dios mío, le digo, “madrecita tierra, ¿cómo es esto?”.

*La juventud nos alegra, la juventud que agarren todo el sistema del trabajo, de cuidar la
tierra, de cuidar las aguas, de cuidar el nuevo ambiente, de cuidar la montaña, el aire libre de la
montaña, no dejarlo ir.*

Doña María Tomasa Gutiérrez, reunión en la Auxiliaría de la Vara Alta,
Monteverde, San Francisco de Opalaca, agosto de 2022.

De la misma forma que en otros pueblos indígenas de las Américas, y como muestra la cita precedente, entre los lencas la Madre Tierra es un ser viviente, cuenta con guardianes y protectores, con venas y arterias (ríos, lagos y fuentes de agua). Las plantas, animales y el ser humano generan la vida y la muerte. La Madre Tierra sostiene al ser humano y demás seres vivos, pero el humano, por ser racional, “genera conocimientos, saberes y estrategias

¹² Desde el punto de vista de descendencia lineal, se describen seis razas principales de maíz entre las que está el Complejo Chapalote Nal-Tel, antecesor de numerosas razas de México, América Central y Colombia (Acosta, 2009).

de manejo de los recursos de la tierra, el saber e inteligencia de los pueblos y culturas” (Sánchez Álvarez, 2012, p. 84).

Abadio Green Stocel, lingüista indígena gunadule, de nacionalidad panameño-colombiana, muy activo en los movimientos indígenas, ha creado una cátedra sobre la Madre Tierra en la Universidad de Antioquía en Colombia. La “Pedagogía de la Madre Tierra” es una propuesta práctica, epistemológica y observacional que rompe con paradigmas científicos eurocéntricos.

La iniciativa de Green se enmarca en un movimiento de académicos, profesionistas, artistas, escritores, poetas, pensadores e investigadores indígenas que piensan la modernidad desde los saberes ancestrales. El “paradigma de investigación indígena” y la “Pedagogía de la Madre Tierra” son propuestas que presentan “un mensaje alternativo a las corrientes pedagógicas hegemónicas”, que debería tomarse en cuenta por el “conjunto de la humanidad”(Favaron, 2023).

5.5. Los seres – tierra y el exceso ontológico

En su obra *Seres-Tierra. Ecologías de práctica a través de mundos en los Andes*, la antropóloga peruana Marisol de La Cadena presenta sus conversaciones con Nazario Turpo y su padre Mariano, “ambos campesinos andinos y mucho más” (de la Cadena 2015, p. XV) para fundamentar sus reflexiones sobre los *tirakuna* o “seres-tierra” y su relación con los *runakuna* o “seres humanos” en el universo ontológico quechua.

El abordaje aportado por de la Cadena es novedoso y retador para ejercitar formas de pensamiento no occidentales que en muchos casos “exceden” los límites de las lógicas eurocéntricas vinculadas a las dinámicas administrativas estatales en las naciones de América Latina.

Así, de La Cadena nos inserta en una dinámica de pensamiento lateral en el que intentamos comprender las cosas desde ángulos desde los que nunca lo hemos hecho, una apertura mental y epistemológica que nos hace pensar en las diferentes expresiones ontológicas de la relación entre los seres humanos y su entorno.

De la Cadena (2015, p.280) inspira su propuesta en el pensamiento de Stengers de “una etnografía cosmopolítica” (2005), que “no pretende decir lo que es o lo que debe ser, sino

que provocar pensamiento, y que no requiere más verificación que la forma en que es capaz de calmarse, de razonar y crear una oportunidad para levantar distintas conciencias sobre los problemas y situaciones que nos movilizan”.

La propuesta de Marisol de la Cadena es etnográfica pues se mueve en lo “empírico” aunque también ella la autodefine como “especulativa” por el desconocimiento de relaciones como las de los “seres-tierra” que la antropóloga aprende de sus amigos los Turpo. La autora incursiona en las distintas manifestaciones ontológicas de la relación entre humanos y no-humanos, las soluciones de continuidad o discontinuidad entre el universo de los seres humanos y el de los seres-tierra.

En el mundo *lenca* observado en San Francisco de Opalaca igualmente debemos movernos ontológicamente a sitios desconocidos, que apenas podemos llegar a entender con claridad pero que desde las perspectivas de sus practicantes culturales son completamente claras: los agradecimientos a la tierra y a los ángeles, sus razones y consecuencias, el cuidarse de San Desiderio¹³, entender las formas en que el agua se manifiesta en la sociedad humana, las relaciones con los Dueños del bosque, del agua, de los animales, son maneras propias de entenderse en el mundo, con efectos en la toma de decisiones en la vida diaria y en las relaciones entre humanos y entre estos y los no humanos.

5.6. La perspectiva de cuidado ambiental versus el concepto de áreas protegidas

Siguiendo la definición manejada por la antropóloga Mireia Campanera (2014, p.139) sobre la perspectiva de “cuidado” ambiental como “un conjunto de ideas, valores y prácticas que incluyen el acceso, uso y reparto de los bienes comunes entre la colectividad, la comunidad que cuida de ellos y a quien le pertenecen”, se observó en San Francisco de Opalaca la existencia de ideas de cuidado ambiental particulares, orientadas por una tradición de compartir el territorio, una ontología que orienta el comportamiento correcto o incorrecto en las relaciones medioambientales y un respeto implícito a los límites entre una familia y otra.

Como señala Campanera, “la comunidad como institución cuida lo que considera suyo y todos sus miembros tienen la obligación de hacerlo, se trata de compartir lo comunal, de la

¹³ Causante de fenómenos naturales y catástrofes, de lluvias y vientos fuertes, huracanes y otros eventos que pueden afectar a las comunidades humanas y no-humanas.

misma manera que cada familia reparte entre sus miembros” (p.139), de la misma manera en que fue observado en el municipio de San Francisco de Opalaca

La reciprocidad y el comunitarismo en Opalaca funcionan a través de la costumbre de compartir con las demás familias de la comunidad -lo que se encuentra implícito en la ritualidad como la compostura en la que se comparte con los espíritus, con la Madre Tierra, y con otros humanos que son parte de la familia extensa propia y de otras familias amigas o vecinas-. La repartición de comida y bebida en las composturas y otros eventos como rezos, guancascos o encuentros de santos, asegura que las personas que disponen de menos recursos puedan sobrevivir a partir de una solidaridad comunitaria.

El objeto del cuidado es lo que se considera comunal (Campanera, 2014). En el caso de San Jacinto analizado por Campanera, la comunidad cuida su bosque y su laguna, cada familia cuida de sus huertos, sobrevive, hace negocio para obtener dinero y regala parte de lo obtenido con otros miembros de la comunidad “estableciendo un circuito de reciprocidad interna permanente”; en San Francisco de Opalaca de igual forma, la comunidad cuida su territorio, autoadscrito por la permanencia de las familias en el lugar “ancestralmente” y por la asignación de títulos comunitarios por parte del Estado, lo que se entiende como un reconocimiento de sus derechos ancestrales. En Opalaca, los productos agrícolas, los recursos obtenidos por la cacería, pesca y recolección, se comparten con familia, vecinos, amigos e incluso con visitantes llegados de afuera. Lo “común” en Opalaca, al igual que en San Jacinto (Campanera, 2014) se activa en las dinámicas de dar y recibir, en la posibilidad de hacerlo dentro de un territorio también compartido, lo que “crea lo común”, hace comunidad y fortalece los vínculos del parentesco y del comunitarismo. La ruptura de este pacto comunitario genera precisamente lo contrario, se altera la red de relaciones, se crea desconfianza e incertidumbre sobre la posibilidad de que las comunidades mantengan los límites que se han respetado desde los tiempos anteriores, desde los antepasados que heredaron el territorio y una ética de cuidado. El cuidado de la tierra y el bosque y la veneración que se les otorga está intrínsecamente relacionado con el cuidado de las fuentes de agua y el respectivo respeto a éstas, generando la idea de un sistema – tierra – bosque – agua – integrado.

Aunque las personas más vinculadas a una tradición son las que conservan una idea clara de estos mecanismos, aún existen formas de transmisión de estos a las nuevas generaciones. Los rituales conocidos localmente como “cultura” refiriéndose a las tradiciones “de los antiguos” pueden no ser bien vistos por grupos de población que o bien se han convertido a la religión evangélica o han adoptado un nuevo catolicismo, o por las nuevas generaciones, sin embargo, en general se conserva la perspectiva del “castigo” por parte de “los dueños de los recursos” a quien no sigue las reglas de uso, por lo que, es de suponer, que la manifestación del ritual (veneración o compostura) debería estar de alguna manera presente, aún en los que la critican, como protección personal y familiar de las represalias de los espíritus o dueños (González, 2003, p.11).

Por otra parte, en San Francisco de Opalaca se manifiestan fricciones entre la idea del cuidado ecológico tradicional y el establecimiento de áreas protegidas por parte del Estado y la correspondiente transferencia de responsabilidad a dependencias gubernamentales u ONG del manejo de dichas áreas. Mientras la idea de “cuidado” permite una relación equilibrada siguiendo prescripciones orientadas por la cosmología, o por la economía comunitaria-familiar, las agencias oficiales establecen restricciones mayores, condicionando el acceso de los pobladores a recursos que han utilizado y cuidado siempre, lo que crea un rechazo y no aceptación de las nuevas regulaciones. Esta situación se observó en otras zonas consideradas *lencas* en Honduras como Lepaterique donde la población no acepta la entrada de las entidades gubernamentales que administran las áreas protegidas y también en Opalaca donde se manifestó en cabildo abierto que no se aceptaría la entrada de los entes gubernamentales encargados del comanejo de las “reservas naturales” (Reunión de cabildo abierto, Monteverde, 3 de septiembre de 2021).

CAPITULO CUATRO: CONTEXTOS Y ESCENARIOS ETNOGRÁFICOS

1. Introducción

El contexto etnográfico principal de esta tesis fue el municipio de San Francisco de Opalaca y su población, abordada en su diario ir y venir a la cabecera municipal de Monteverde. La población del sector que abarca San Francisco de Opalaca ha sido caracterizada por la academia como perteneciente al pueblo indígena *lenca*. En la actualidad las comunidades se autodefinen como *lencas*, aunque no siempre se autoasignaron esta denominación. A continuación, se presenta el marco histórico de los pueblos *lencas* de Honduras y de San Francisco de Opalaca.

2. Contexto histórico-político

Seguiré en esta sección varias fuentes primordiales para el estudio de los pueblos indígenas de Honduras con énfasis en el pueblo *lenca*. Haré acopio de la información histórica y etnográfica brindada en los textos de la antropóloga norteamericana Anne Chapman (1985) *Los lencas de Honduras en el siglo XVI*. Chapman fue pionera en la investigación etnográfica de los indígenas tolupanes del centro de Honduras y los *lencas* de la zona centro-occidental, siendo cita obligada en cualquier material que trate sobre el pueblo *lenca*. Sus dos tomos de la etnografía iniciada en la década de los años sesenta del siglo XX, *Los hijos del copal y la candela* (Chapman et al., 1985), recogen con detalle los ritos y ceremonias, la vida cotidiana, la tradición oral, la economía y religiosidad de este pueblo, así como las interpretaciones de la autora.

En *Los lencas de Honduras en el siglo XVI* Chapman realiza una revisión de los textos de cronistas y conquistadores que documentaron a los pueblos de tradición *lenca* en la época colonial, entre ellos Diego López de Salcedo, Antonio de Herrera, Francisco Vásquez, García de Palacio y Fernández de Oviedo.

El historiador Marcos Carías Zapata (1998) señala que los seis cronistas principales de la conquista de Honduras serían Hernando Colón (1488-1539), Bartolomé de las Casas (1474-1566), Bernal Díaz del Castillo (1495-1584), Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557),

Antonio de Remesal (– 1627), y Antonio de Herrera (1549-1625), de los que obtenemos la información de este pueblo durante el período colonial.

Los procesos de conquista y la subsecuente pacificación de los pueblos que habitaban el territorio de la actual Honduras tuvieron un impacto que definiría el futuro de las poblaciones hoy conocidas como *lenca*. A la llegada de los conquistadores españoles los pueblos que hoy han sido agrupados bajo el apelativo “*lenca*” se encontraban en la zona donde viven hoy en día, sin embargo, investigaciones más recientes basadas en análisis toponímicos, lingüísticos y arqueológicos han propuesto que los grupos de filiación *lenca* ocupaban una gran parte del territorio que hoy constituye el Estado hondureño (Johnson et al., 2019, Gómez, 2011).

Aunque las fuentes previas han circunscrito a los grupos de filiación *lenca* en las áreas central y occidental del actual territorio de Honduras, autores como el historiador y antropólogo hondureño Pastor Gómez (2011) muestran una distribución más extensa para el grupo *lenca* de lo que había sido admitido. Gómez destaca, en particular, su dispersión sobre la Honduras central y centro oriental, donde los conquistadores ubicaron un área llamada “provincia de los canolas” de filiación *lenca*. También señala intrusiones *lenca* hacia la Baja Centroamérica, al noroeste de Nicaragua, en vecindad con poblaciones de filiación *misumalpa* (pp. 155-156).

Este autor sugiere una ascendencia común en la población del territorio que hoy constituye Honduras vinculada a hablantes de *proto-lenca-misumalpa*:

De validarse las hipótesis glotocronológicas de Constenla Umaña, resultaría que la mayor parte de la población indígena de Higueiras Honduras tendría una ascendencia común, vinculada a los hablantes de una lengua *proto-lenca-misumalpa*, cuya escisión se habría iniciado hace unos 7.180 años, dando origen a la babel lingüística encontrada por los conquistadores españoles. Debido a su origen común, la inmensa mayoría de la población de la Región Central de Centroamérica estaría relacionada, desde un punto de vista genético, con el tronco macrochibcha. (Gómez, p. 158).

En base a esto se aduce que una buena parte de la población afectada por los procesos de conquista y colonización de la provincia llamada *Higueiras-Honduras* estuvo relacionada con pueblos vinculados a la denominación *lenca*.

En la *Relación de la Provincia de Honduras y Higueras* de 1544, Cristóbal de Pedraza, primer obispo de Honduras, nombrado “protector de los indios” contra los abusos de los conquistadores, informa sobre las fechorías que el gobernador de la provincia en 1525-30, López de Salcedo efectuara contra la población indígena (Chapman, 1992, p. 40).

[...] tornó por remedio para pagar sus deudas el destruir toda la tierra totalmente sacando a barzadas los indios de los pueblos y enbiándolos en los navíos a vender por esclavos para dar a los acreedores en pago de lo que le avian prestado y fue tal el sacomano que dio a la tierra que totalmente lo destruyó hasta oy (1544) porque no tan solamente con los indios que sacava se menoscabo pero de vcr los que quedavan aunque pocos llevar a sus padres y maridos e hijos y hermanos y parientes atados con cordeles y encadenados con cadenas y meter en los navios Y venderlos asimismo a los otros que venian a comprarlos huyeron por las sierras y desamparaban los pueblos y como no tenian por las sierras mantenimiento como no sembravan y andaban fuera de sus propios lugares moríanse de hambre de manera que de pueblo de 1000 y 2000 casas no quedo... indio ni india ninguno grande ni chico ... (1544, p. 297).

Pedraza es considerado “el más importante defensor de los indios lencas” ((Infante, 2003), quien denuncia los abusos de los primeros conquistadores de la provincia cometidos en contra de las comunidades lencas de la zona occidental.

En 1539, en su *Relación de Varios Sucesos Ocurridos en Honduras y Higueras*, Pedraza se refiere a Pedro de Alvarado, conocido por los indígenas como *Tonatiuh* y las incursiones que éste realizó a la provincia de Honduras (Cabezas, 2022). La descripción de Pedraza señala que los naturales de la región se sometían fácilmente por temor al canibalismo de los achíes:

[...] la más cruel gente de cuantos indios hay en todas las Indias [...] mayores carniceros y comedores de carne humana de todas ellas, y que a la hora que tomaban el indio, en la misma hora lo sacrificaban y hacían pedazos y se lo comían, corriendo sangre a medio asar; y en tomando al niño, aunque estuviese a los pechos de su madre, vivo lo ponían en un asadero y se lo comían, que por cierto me dijo un español de los que con el dicho Adelantado vinieron, que llegó una noche a un pueblo él y otros tres

cristianos que habían ido a ranchar buscando maíz y comida, y que estaban en el dicho pueblo una cuadrilla de no sé qué tantos *aches*, de los dichos indios que traía consigo, que así se llamaban por nombre los *aches*, como los de México los mexicanos, y que contó 30 y tantos asaderos, y en cada uno un niño asando, que me quebró el corazón, sin otras más de 20 ó 30 personas sacrificadas, haciéndolas pedazos para repartir pieza por pieza entre ellos para llevar de camino para comer; de la cual entrada, según soy informado, así de comidos de los dichos *aches*, como de muertos y sacrificados, como de esclavos que se hicieron, y otros muchos libres que se sacaron y llevaron de la tierra, fueron muertos y llevados más de 6,000 personas entre hombres y mujeres, chicos y grandes, entre los cuales fueron los 3,000 hechos esclavos. (Pedraza C. 1539, p. 161).

El historiador y arzobispo de Guatemala, Francisco de P. García Peláez, citando al cronista Herrera, escribe del gobernador Cereceda:

Corriendo el año de 1535, Cereceda...dio mucha licencia para destruir la tierra, que fueron sin número los indios que sacó y dejó sacar de Honduras... a unos indios prófugos, que habían formado una trinchera, para impedirle el paso junto al río Balahoma (Ulúa), hizo cortar las manos y echárselas al cuello (tomo I. p, 80).

Los distintos cronistas documentan como los indígenas huyeron a los montes, “a las cavernas y a las empinadas montañas con bosques donde el demonio blanco no pudiera llegar” (Stone, 1954, pp. 107-08). El mismo Bernal Díaz del Castillo observa en 1551 la destrucción de la provincia que había conocido 26 años antes con Hernán Cortés (Díaz del Castillo, 1942, p. 402, Chapman, 1986, p. 40). Fernández de Oviedo narra la forma en que los conquistadores comerciaron con los indígenas de la región y los vendieron como esclavos, lo que generó mayor miseria y muerte en las comunidades nativas (Chapman, 1986, p. 41). Cristóbal de Pedraza, narra la situación en la ciudad de Gracias a Dios ubicada en la actual zona *lenca* en 1539:

...fueron muertos y llevados más de seis mill personas entre hombres y mugeres, chicos y grandes, entre los cuales fueron los tres mill hechos esclavos ... (Pedraza, 1539, p. 162).

Francisco de Montejo fue un conquistador, adelantado de Yucatán, gobernador de Tabasco, Honduras-Higueras y de Chiapas en 1535. Siendo gobernador de Honduras e Higueras, fue responsable de la conquista y colonización de esta provincia. Montejo permaneció durante un tiempo en Gracias a Dios, sede inicial de la *Audiencia de los Confines* y una de las áreas más importantes de población de filiación *lenca*. Por testimonio suyo al rey de España se sabe que la ciudad nahua de Naco en el noroeste de Honduras-Higueras había sido destruida de tal manera que su población pasó de tener 10000 habitantes a 45 individuos. Sobre la zona lenca refiere:

[...] de la destrucción que se hizo en esta tierra y los muchos esclavos que della sacaron; y no tanto como despues he visto, porque los pueblos por donde paso y estaban comarcanos, que dire aqui algunos dellos, es lastima los que los vieron y agora pasan por ellos (Pedraza, 1539, p. 229).

Los mil o dos mil indios *achíes* que Pedro de Alvarado trajo en 1536 de Guatemala realizaron tales atrocidades con los indios de Honduras que Montejo sostuvo que esta crueldad fue un factor que indujo a la "gran rebelión" de los *lencas* de 1537 contra los españoles (Chapman, 1985). Pedraza afirmó que los conquistadores venidos de Guatemala con Alvarado estaban acostumbrados a dar un trato cruel a los indios de Guatemala, y aplicaron el mismo trato a los de Honduras. El trabajo de cargadores o *tamemes* fue otra situación de crueldad hacia la población nativa, que provocó muertes en toda la provincia y contribuyó al despoblamiento de ésta. Después de suprimir la rebelión de 1537 Montejo estimó que era imposible repoblar los pueblos de la región *lenca* con más de una pequeña fracción de su número original. Después de suprimir la rebelión de 1537 Montejo estimó que era imposible repoblar los pueblos de la región *lenca* con más de una pequeña fracción de su número original.

Con la promulgación de las leyes nuevas de 1542 y sus reglamentos de 1549 con los que la Corona intentó regular el mal comportamiento de los conquistadores, la situación empeoró para los indios de la provincia de *Honduras y Higueras* debido a que los conquistadores perdieron el interés en mantenerlos con vida y su trato era aún más cruel, llegando incluso a subastar públicamente a los indígenas de Gracias a Dios en arriendo para ponerlos a la disposición para su envío a las lejanas minas (1883, *VII*, p. 302).

García Peláez describe la terrible situación que confrontaron los indígenas de Honduras en esta época:

Los indígenas que escapaban en la guerra de la esclavitud eran sometidos en la paz al tributo, y los tributarios dados en encomienda a los conquistadores, bajo cuyo poder, esclavitud, tributo, encomiendas, confiscación, destierro, y muerte era todo uno y lo mismo la paz que la guerra (Tomo I, p. 81).

La antropóloga y etnohistoriadora hondureña Gloria Lara (Hasemann et al., 2017) señala que hubo tres etapas de conquista y colonización de Honduras, después de una fase en que los indígenas de la costa atlántica fueran capturados como esclavos para compensar el despoblamiento en las Antillas. En 1524 comenzaría la primera entrada al territorio causando desolación en el noroccidente de Honduras. Entre 1525 y 1534 las incursiones se desplazaron al noreste, se introdujeron las encomiendas, esclavizando a una población ya debilitada por las epidemias y las hambrunas. En 1536 comienza la conquista de la zona *lenca* y para 1540 se habían eliminado los focos de resistencia en esa región (pp., 349-351).

La mayor resistencia indígena en el territorio se organizó en 1537-38 en la zona de los *cerquines*, a quienes se unieron el señorío *care* y el de Comayagua, extendiéndose por el suroccidente y centro de Honduras (Hasemann et al., 2017, pp. 354-355). Después de cinco a seis meses de lucha, el cacique *Elempira* -quien ha pasado a la memoria popular como *Lempira*, el cacique *lenca* que opuso resistencia a los españoles-, fue derrotado en batalla y la resistencia aplacada.

Como desarrolla Lara (Hasemann et al., 2017, p. 208) previo a la conquista española, el núcleo *lenca* había mantenido su territorio en la *Zona Central* y en su frontera occidental estaban en contacto cercano con los *mayas* cuya influencia es notoria en los pueblos históricos y actuales.

3. La denominación *lenca*

Como registraron distintos investigadores (Carías, Leyva, Miralda, Ordoñez y Travieso, 1985, Chapman, 1985), el vocablo "*lenca*" aparece desde los primeros documentos coloniales (Fray Gaspar Andrada, 1591, Fray Alonso Delgado 1621, Fray Francisco Gonzáles, 1632 y otros) y es referido a un partido o división administrativa de la Colonia.

La primera mención de la palabra *lenca* aparece en la obra de fray Francisco Vázquez, publicada en 1714-16, casi dos siglos después de la conquista de Honduras. Como cronista oficial de los conventos de la custodia de Honduras, Vázquez visitó esta provincia en 1683. Los datos de Vázquez sobre los *lencas* fueron extraídos de la *relación* publicada de fray Fernando de Espino y en dos documentos inéditos del Archivo General de Indias escritos por los religiosos Ovalle y Guevara en 1681. Vázquez tomó los datos de estos manuscritos que informan sobre la labor misionera de los autores en el este de Honduras de 1668 a 1681. La vida de fray Fernando de Espino está asociada a la historia de los franciscanos de Centroamérica durante el siglo XVII y constituye un caso ejemplar por conocer la lengua indígena xicaque de Honduras y ser un fraile de gran piedad según es descrito por cronistas como Vázquez. En 1647 fue electo Comisario y Visitador de la *Orden Tercera de Nuestro Padre San Francisco de Guatemala*; en ese cargo, estimuló los trabajos de la iglesia del Calvario dirigiendo a sus hermanos para obtener limosnas, comprar materiales y comenzar a construirla con sus propias manos.

Walter Lehman¹⁴ (1920), sugirió que Vázquez debía hablar del *lenca* de forma genérica para la Honduras del S. XVII a lo que Chapman difiere debido a que Vázquez habla de lugares y grupos concretos dentro de las regiones más amplias (Chapman et al., 1985, p. 50). De suponer que Espino conocía el *lenca*, se plantea la pregunta de ¿dónde lo aprendió? Aunque tuvo trato con *lencas* en Nueva Segovia en Nicaragua, provincia que colinda con El Paraíso, Honduras, donde documenta que moraban indígenas *lencas*. Sin embargo, en los escritos publicados del padre Espino no aparece la palabra *lenca* (Lehmann, 1920, II p. 638). Se ha aducido esta falta a que algunos manuscritos del padre Espino no han sido encontrados. Si Espino no nombra a los *lencas*, lo hacen los padres Ovalle y Guevara quienes lo acompañaron. También se evidencian confusiones entre los misioneros al respecto de los pueblos y lenguas con que se encontraban.

14 Las investigaciones de Lehman se centraron en las lenguas indígenas, arqueología, etnología, folclore y mitología de Centro y Mesoamérica. Viajó por encargo del Museo Etnológico de Berlín (Museum für Völkerkunde Berlin) entre los años 1907-1909 desde Panamá hasta México. A estos viajes siguieron otros a América Latina entre los años 1925-1926 y 1929-1930. Legó un gran archivo de fotografías, separatas, recortes de periódico, manuscritos de publicaciones y conferencias, material de exposiciones, apuntes, notas de viajes, bosquejos, dibujos, mapas, cartas y vocabularios de lenguas indígenas escritos a mano. La colección consta de más de 500 estuches y carpetas. También se encuentran en el legado manuscritos y documentos de otros científicos (Ibero-Amerikanisches Institut, 2007).

Chapman (1991, p. 51) propone que cuando Vázquez, Ovalle y Guevara escriben *lenca* se refieren a gente de habla *lenca*. El termino *guala* documentado sería el nombre de un grupo local de *Tagusgalpa* que hablaba también *lenca*. El término *xicaque*, cuya traducción es “salvaje” o “corrupto” fue usado por Vázquez y por Espino para referirse a “los infieles de la *Taguzgalpa*” (Vázquez, 1937). De suponer que Espino conocía el *lenca*, se plantea la pregunta de ¿dónde lo aprendió? Aunque tuvo trato con *lencas* en Nueva Segovia en Nicaragua, provincia que colinda con El Paraíso, Honduras, donde documenta que moraban indígenas *lencas*, en sus escritos no aparece la palabra *lenca* (Lehmann, 1920, II p. 638). Se ha aducido esta falta a que algunos manuscritos del padre Espino no han sido encontrados. Si Espino no nombra a los *lencas*, lo hacen los padres Ovalle y Guevara quienes lo acompañaron. También se evidencian confusiones entre los misioneros al respecto de los pueblos y lenguas con que se encontraban. Chapman (1991, p. 51) propone que cuando Vázquez, Ovalle y Guevara escriben *lenca* se refieren a gente de habla *lenca*. El termino *guala* documentado sería el nombre de un grupo local de *Tagusgalpa* que hablaba también *lenca*. El término *xicaque*, cuya traducción es “salvaje” o “corrupto” fue usado por Vázquez y por Espino para referirse a “los infieles de la *Taguzgalpa*” (Vázquez, 1937).

El sacerdote italiano Federico Lunardi¹⁵ (1948, p. 56) quien estuvo en Honduras en la primera mitad del siglo veinte señaló que posiblemente el pueblo *lenca* nombrado por Alvarado como *Repartimiento de la Villa de San Pedro de Caballos* de 1536 sea la primera mención de la palabra *lenca*, y considera a Vázquez como el primer autor que habló de los *lencas*.

Vázquez se refiere a las dos grandes regiones que conformaban el territorio de Honduras, la *Tologalpa* y la *Tagusgalpa*:

15 Federico Lunardi (1880- 1954) se desempeñó como Nuncio Apostólico en Honduras entre 1934 y 1948, recorrió grandes y pequeños poblados indígenas y los depósitos arqueológicos del país (Euraque, 1999). Monseñor F. Lunardi fue considerado un hombre multifacético quien sabía de arqueología, etnología, historia y geografía, además de ser hombre de Iglesia y diplomático, viajero e investigador. Recorrió América Latina, donde contribuyó al conocimiento histórico, arqueológico y etnológico, por ejemplo, a través del mapeo de sitios precolombinos en San Agustín, Colombia; la toma de contacto en 1936 con poblaciones del Mato Grosso brasileño en la época de Lévi-Strauss, y sus valiosas contribuciones a la investigación de las sociedades indígenas en Honduras (Cavallo, 2013).

Llegados a aquellas tierras confines a las naciones del xicaque, provincia de la Tologalpa [...] En estas dos dilatadísimas provincias habitaban más gentes "que los pelos que tienen los venados", entre las veintinueve naciones o tribus nombradas por Vázquez, que allí vivían, los *lencas* están a la cabeza de la lista (Chapman, 1992, 47).

Este cronista menciona que, entre los *lencas*, unos hablaban nahua, y algunos mexicanos y *lencas*, un "castellano" mezclado con francés y holandés (Vázquez, 1937, pp. 81, 85). Vázquez en alusiones a sus "feas y abominables costumbres", señaló que los *taguascas* (tawahkas) eran más belicosos y con mayor práctica de la antropofagia que los *lencas*, sin ahondar más en distinguir a los dos grupos (Chapman, 1992).

Por otro lado, el territorio de Honduras se pobló de gentes mexicas provenientes del imperio azteca de México, como lo comprueban las voces y términos mexicanos con que se nombran estas naciones. Muchos términos y vocablos mexicanos se usaban y perduraron hasta la actualidad en tierras hondureñas.

Se ha señalado en esta sección que existía una diversidad cultural importante en el territorio de la provincia colonial de Honduras-Higueras, siendo habitada por distintos grupos que en parte conformarían después lo que hoy se conoce como población *lenca*.

Chapman (1985, pp. 60 y 61) señala que, aunque en los documentos históricos el termino *lenca* identificaba a la región de Comayagua, La Paz, y Francisco Morazán hasta el centro de Valle y Choluteca, el vocablo aparece como el nombre de un partido, una lengua o gente concreta más no como pueblo o provincia.

Mapa 3: Ubicación de pueblos *lenca* en el S. XVI según Anne Chapman



Fuente: Carías M., Ordoñez E., Leyva H., Martínez R., 1985.

Existen otros vocablos mencionados en las fuentes históricas que pueden dar razón de la filiación de los habitantes de otras regiones de la provincia de Honduras-Higueras. Entre estos vocablos se encuentran el *care*, el *cerquín*, el *potón*, el *taulepa* y el *chontal* (pp. 60-65).

El pueblo de *care* era uno de los grupos pertenecientes a la ciudad de Gracias a Dios en el actual departamento de Lempira, zona considerada *lenca* en la actualidad y vecina del municipio actual de San Francisco de Opalaca. El partido de los *cares* aparece en distintos documentos coloniales (Andrade, 1591, Delgado, 1621, Montejo, 1539, Pedraza, 1539) como provincia de los *caris*. La lengua *care* se cita en González (1632) como “dificultosísima” aunque en los pueblos de La Paz se contaba con tres religiosos que predicaban en la lengua materna de los indígenas (Chapman et al., 1985, p.60). Como menciona Nancy Black sobre el documento de Francisco González, fechado en 1632, éste identificaba 29 asentamientos *care lenca* que los misioneros Mercedarios servían desde los conventos de *Cururú*, *Gracias a Dios* y *Tenchoa* (Samayoa Guevara, 1957, pp. 30-43). Este documento asienta que: «el partido y Encomienda de Tenchoa...tienen de ordinario tres Religiosos eminentes en esta lengua que les administran, y predicán» (1957, p. 40).

De acuerdo con los citados documentos, los *cares* habitaban una zona colindante con los *lencas*, los *cerquines* y los *potones*. Los *cares* vivían en lo que son actualmente los departamentos de La Paz, Intibucá, el norte de Lempira y Santa Bárbara. En Gracias a Dios, actual departamento de Lempira, se administraban durante la Colonia seis pueblos entre los que estaba incluido Intibucá, actual departamento donde se encuentra San Francisco de Opalaca. De acuerdo con el análisis de las fuentes, en *Higueras-Honduras* durante el siglo XVI puede diferenciarse un conjunto de grupos que, por sus prácticas económicas, sus creencias religiosas y cosmovisión, y su organización política y administrativa, muestran un alto grado de convergencia con las tradiciones mesoamericanas entre los cuales estarían los *maya chortí*, las diferentes comunidades *lencas*, y los *cholutecas* de Naco y Quimistán (Gómez Z., 2011).

Entre las prácticas y creencias compartidas con Mesoamérica sobresalen similitudes notorias entre las estructuras religiosas asociadas a los mayas con ritualidades de los pueblos *lencas*. Por ejemplo, Gómez Z. (2011) observa puntos en común entre divinidades acuáticas de los *lencas* y sus vecinos los *chortíes*, e incluso con las de grupos mayas de los altos de Guatemala y Chiapas. La conquista efectiva del territorio hondureño por los españoles fue en el decenio de 1520. Este sometimiento afectó especialmente a los pueblos indígenas de la zona norte y la zona central del país, a los del Área Mesoamericana. Estos fueron los grupos con un contacto más intenso y prolongado con los españoles, por lo que, como observa el antropólogo Jorge Travieso (2010), su cultura conforma “la base indígena del mestizaje predominante en Honduras”.

Gloria Lara (1985) en el artículo: *Apuntes sobre la afiliación cultural de los pobladores indígenas de los valles de Comayagua y Sulaco*, realiza un análisis de las fuentes documentales que apunta al entendimiento de la zona en general y trata sobre la homogeneidad o no de los pueblos que fueron considerados como *lencas*. Ephraim Squier primero, y Doris Stone, después, postularon sus delimitaciones de una unidad geográfica de afiliación cultural homogénea fundamentada en evidencias lingüísticas. Tanto Kaufman como Chapman siguen la demarcación trazada hace más de un siglo por Squier y reconfirmada por Stone.

Los autores que han trabajado con los *lencas* han coincidido en el criterio de que el origen de esta generalización proviene del estudioso, embajador y encargado de negocios estadounidense Ephraim George Squier. En 1849 Squier fue nombrado por el gobierno de los Estados Unidos como encargado de negocios -equivalente a embajador- ante los países de Centroamérica. Además, era viajero, explorador y aficionado a la arqueología, pionero en la observación de aspectos antropológicos en Centroamérica durante la primera mitad del siglo XIX (Barnhart, 2005). Mientras realizaba investigaciones para la planificación de la construcción del ferrocarril interoceánico de Honduras¹⁶, (Hartman, 1996) Squier observó aspectos antropológicos de los pueblos de la zona de Guajiquiro¹⁷ y otros al suroccidente de Honduras. En su obra *Apuntamientos sobre Centroamérica Honduras y El Salvador: Su geografía, topografía, clima, población, riqueza, producciones etc. y el propuesto Ferrocarril de Honduras* señala diversos aspectos sobre la economía indígena, lo que posteriormente fue ampliando en diferentes publicaciones. Con el objetivo de mostrar la riqueza del país Squier registró aspectos de la agricultura indígena al describir el antiguo departamento de Gracias¹⁸ y sus montañas. Se interesó por estudiar la lengua de los pueblos indígenas de Honduras en especial la del pueblo *lenca* (Barnhart, 2005) y logró recopilar vocablos de un habitante del pueblo de Yamaranguila, otro de Opatoro y uno de Guajiquiro.

A partir del viaje a la zona de Guajiquiro en junio de 1853 narró su travesía desde Comayagua con detalles de las costumbres indígenas y su intento por obtener vocablos *lencas*. En el área de Guajiquiro llamaban *lenca* a su lengua y al encontrar coincidencias lingüísticas con otros pueblos de Lempira e Intibucá utilizó este término para identificar a éstos y a los demás indígenas del occidente que mostraban características similares en su lengua y su cultura (Squier, 2004). En los años 50s del siglo XIX Squier realizó varias

16 Squier también fue un comerciante importante, quien llegó a Centroamérica como diplomático estadounidense y estuvo más de diez años promocionando un ferrocarril oceánico en Honduras desde el Golfo de Honduras hasta el Golfo de Fonseca (desde la costa Atlántica a la costa del Pacífico). Además, era ingeniero civil, promotor del ferrocarril, etnógrafo y novelista. En 1850 cuando dirigió su investigación sobre las razas, clima, y cultura a la vez que estudiaba la posibilidad de construir un ferrocarril a través de Honduras (Hartman S. 1996).

17 En el recuento de población de 1791 era un pueblo del curato de Cururú. En la división política territorial de 1889 era un municipio del círculo de Opatoro. Su nombre significa “Río de los Guajes” en lengua indígena (Fiallos, 1985). En el año 2018, el 83.6% de la población de este municipio se autoidentificó como “lenca” (Instituto Nacional de Estadísticas, 2018).

18 Antiguamente se conformaba por lo que hoy corresponde al departamento de Lempira, Intibucá, La Paz y Comayagua.

publicaciones sobre Honduras y Centroamérica desde perspectivas naturalistas y culturales¹⁹ y, sobre todo, en círculos académicos, se comienza a utilizar el término “*lenca*” para designar a los pueblos indígenas del centro occidente de Honduras y noroeste de El Salvador. Este investigador describió las tierras de San Juan o Guajiquiro como “exclusivamente ocupadas por indios descendientes de los aborígenes *lencas*”, que habitan parajes con “hermosas áreas de un fértil suelo en que los indios cultivan trigo y otros granos” (Squier, 2004, p. 161). También observó que los siembros ubicados en las laderas de las montañas eran parte de una estrategia conocida por los indígenas para evitar los daños ocasionados a los cultivos por la plaga de langosta o chapulín (2004). Chapman (1985) adopta la generalización del vocablo introducida por Squier.

En el *Handbook of South American Indians*, (Steward, 1950) los *lencas* fueron incluidos en el volumen sobre el área circuncaribe. Con respecto a las afinidades entre el *lenca*, el *jicaque* y el *paya* se admite discrepancia entre estos grupos, aunque algunos autores reconocen elementos *chibchas* en todos ellos con predominancia en el *paya*, mientras que ven una influencia mayor del *macro penutiano*²⁰ en el *lenca*. Se estima que los tres pueden estar relacionados, pero las diferentes referencias entre ellos y entre unos y otros idiomas son tan grandes que lo mejor es que se consideren aislados o sin clasificar. El *xinca*, *lenca*, *jicaque* y *paya* quedan “sin clasificar” debido a las incertidumbres existentes en el momento de esta publicación.

Se admite que la mayoría de los idiomas de Panamá y Costa Rica son *chibchas* y la mayoría de los de Nicaragua y el sureste de Honduras son *misumalpas*²¹, probablemente del filo *macrochibcha*. El *cacaopera* sería un enclave *matagalpa* en territorio *lenca*.

19 Notes on Central America: particularly the states of Honduras and San Salvador (1855), The states of Central America (1857), Tropical fibres: their production and economic extraction (1861), Honduras: Descriptive Historical and Statistical (1870) y Honduras and British Honduras (1880), la entrada “Honduras” de la Encyclopedia Britannica, novena edición (1889), publicada después de su fallecimiento. Sus escritos, proyectos y correspondencia sobre Centroamérica “fueron adquiridos por el historiador Hubert Bancroft, como las mejores fuentes autorizadas que sirvieron a éste para incorporar Centroamérica a su monumental Historia Universal” (Vega, 2021, p. 119).

20 El filo *macro-penutiano* se considera hipotético en este trabajo (Steward, 1950) siendo el *uto-azteca* un miembro probable, con idiomas en el área *mesoamericana*, y el *maya* “un miembro menos seguro, y el *xinca*” que colindan en esta zona. Otro componente dudoso se consideraba el *lenca*.

21 Según el lingüista costarricense Adolfo Constenla Umaña, (2002, p. 190) la familia *misumalpa* ocupaba la mayor parte del territorio del territorio de Nicaragua, excluida la vertiente pacífica y la porción de la vertiente caribe situada al sur de la laguna de Bluefields y al este del Lago de Nicaragua, y se extendía hasta los departamentos hondureños de El Paraíso, Choluteca y Gracias a Dios. En el oriente de El Salvador había un enclave *misumalpa*: la lengua *cacaopera*. Las otras lenguas que integran esta familia son: el *matagalpa*, el *misquito*, el *sumo* y el *ulua*. La presencia

El misumalpa sería el nuevo término híbrido propuesto por Mason (1940) para el grupo formado por las antiguas familias lingüísticas miskitu, sumo y matagalpa en Nicaragua y sur de Honduras. El paya y el jicaque del sur de Honduras podrían también estar relacionados más distantemente.

4. La lengua lenca

Con respecto a la lengua *lenca* y su desuso, Atanasio Herranz (Herranz, 2002) a partir de su trabajo en la *Carrera de Letras* de la *Universidad Nacional Autónoma de Honduras* desde 1973, tuvo la oportunidad de entrar en contacto con estos pueblos e investigar el uso que hacían los pobladores de la lengua en ese momento.

Herranz consideró que la lengua *lenca* era en ese entonces una de las “menos documentadas” del país y en su publicación *El lenca de Honduras: una lengua moribunda* (1987, pp. 429-468), su principal conclusión fue que el *lenca* de Honduras era en 1985 una lengua en estado agónico “moribunda”. A través de un repaso de la documentación histórica este autor interpreta que “la lengua más extendida y de mayor número de hablantes a la llegada de los españoles a Honduras sufrió acosos constantes del *náhuatl* y después del español hasta su práctica extinción en el siglo XX” (2002, p. 2). En su tesis doctoral (2002) Herranz envía un mensaje de concienciación a distintos actores sociales de Honduras:

A los grupos indígenas, a la sociedad y al Estado de Honduras para que de común acuerdo se cambie la política del lenguaje monolingüe española por otra bilingüe y bicultural para que cada grupo étnico conserve su lengua y su cultura, de lo contrario seguiremos asistiendo impávidos en el próximo siglo a la pérdida del jicaque, el sumo y, tal vez, el paya de Honduras. (Herranz, 2002, p. 3).

Herranz destaca que tanto los trabajos de investigación lingüística realizados en Honduras a partir de 1850 (Squier, Walter Lehmann y Francisco Landero en los años 20) como los estudios más actuales hasta el año 2002, respondían a impulsos personales sin repercusiones en las políticas de Estado con respecto al lenguaje. Herranz contrasta la información de

de topónimos matagalpas en Chinandega (Constenla Umaña 1994, p. 195) es un indicio de que la parte norte del litoral pacífico nicaragüense hubiera sido también territorio misumalpa antes de su ocupación por pueblos de origen mesoamericano, como los chorotegas y los nicaraos. Por lo que respecta a sus relaciones externas, la familia misumalpa se consideró desde Lehmann en adelante como parte del filo macrochibcha.

García de Palacio²² con la de Antonio de Ciudad Real²³ y llega a la conclusión de que en el actual territorio de la República de Honduras hacia 1576, según García de Palacios, se hablaban las siguientes lenguas:

Tabla 3: Lenguas de la zona suroccidental de Honduras en 1576

Comunidad en 1576	Lengua	Unidad política actual
La Choluteca	Mangue Ulúa	Sur
Honduras	Ulúa, Lenca-care Lenca-cerquín Lenca-taulepa Nahua o pipil	Taulabé
Taguzgalpa	Mejicano Lenca-lenca Paya Jicaque	Comayagua Francisco Morazán, Yoro y Atlántida Olancho y Colón
Copán y Ocotepeque	El apay o maya—chortí	Copán Parte de Ocotepeque (valle de Sensenti).

Fuente: elaboración propia en base a Herranz, 2002.

En su visita a las regiones de Centroamérica en 1584 Antonio de Ciudad Real dejó, en palabras de Herranz, “una maravillosa descripción etnográfica bajo el título de *Relación Breve y Verdadera de algunas cosas de las muchas que le sucedieron al Padre Fray Alonso de Ponce en las Provincias de la Nueva España, siendo Comisario General de aquellas Partes*”. La relación de lenguas de los lugares visitados por el padre Ponce y el padre Ciudad Real en la zona sur siguiendo a Herranz (2002), son:

22 Diego García de Palacio, nacido en Cantabria, España en 1542 y muerto en México en 1595, fue Oidor de la Real Audiencia, alcalde del Crimen, rector y visitador llegado a Guatemala en 1573. En 1575 escribió un valioso documento histórico: la *Carta-relación* sobre la alcaldía mayor de Sonsonate y la región de los Izalcos, y sobre la futura alcaldía mayor de San Salvador, creada en 1577. Esta *Carta-relación* presenta datos importantes sobre las tierras salvadoreñas de la demarcación de Guatemala, e incluye temas del mundo natural y sobre las culturas indígenas, en donde se menciona la ciudad maya de Copán, en Honduras (Arróniz, 1980).

23 Fray Antonio de Ciudad Real nació en 1551 en Ciudad Real. En 1566 ingresó al convento franciscano de San Juan de los Reyes en Toledo y en 1572 fue reclutado por fray Diego de Landa, obispo de Yucatán. Fray Antonio dominó la lengua maya de forma notable. En 1584, estando en Texcoco recuperándose de una malaria, fue designado como secretario del comisario general franciscano de Nueva España, fray Alonso de Ponce. Entre 1584 y 1588 fray Antonio acompañó a Ponce en su visita por todas las provincias de la orden, incluyendo recorridos por pueblos y conventos entre Nayarit y Nicaragua (Escandón, 2019).

Tabla 4: Lenguas habladas en la Choluteca del S. XVI

Pueblo o grupo descrito	Lengua	Nombre del poblado	Unidad política
Indios mangué	Nicomongoya	Nicomongoya	Nacaome
Indios mangué	Nacarahego	Nacarahego	Nacaome
Indios ulúas	Ulúa	Ola	Choluteca o Villa de Xerez
indios ulúas	Ulúa	Colama	
	Potón		Golfo de Fonseca
	Mexicana	Ciudad de Comayagua	Comayagua

Fuente: elaboración propia en base a Herranz, 2002 y Antonio de Ciudad Real (García y Castillo, 1993).

Como denotan las fuentes citadas, existía una amplia diversidad lingüística en la provincia de Honduras. Sin embargo, la expansión del náhuatl y la existencia de pueblos de indios donde se hablaban tres o más lenguas se manifestó en el sur, oriente, y occidente de Honduras (Herranz, 2002).

En el artículo *Diversidad lingüística e implicaciones políticas y culturales en el área lenca en el siglo XVII*, el investigador de temas literarios, históricos y culturales Héctor Leyva, (2018) realiza “apuntes complementarios” a la información lingüística que existe para el pueblo *lenca* del S. XVII. Revisa un documento de 1683 donde se reconocen distintas lenguas habladas en el área *lenca* según la información sobre las lenguas que utilizaban para evangelizar los frailes mercedarios. Este documento es un *Testimonio de Autos* correspondiente a dos zonas de población de tipología *lenca*.

El documento *Segundo Cuaderno de Testimonio de Autos sobre el Despojo de las Doctrinas de Cururú y la Tatumbla* de 1683 es un extracto de la publicación de Leyva, *Documentos coloniales de Honduras* de 1991, y revela aspectos sobre el desconocimiento de la lengua por parte de los frailes y sus dificultades para la evangelización. De este documento Leyva obtiene información sobre la “diversidad lingüística y cultural en el área *lenca* en el siglo XVII”. Los resultados obtenidos indican el siguiente panorama:

Tabla 5: Lenguas *lenca*s en el S. XVII

Comunidad	Lengua	Correspondencia con unidad política en 2022
San Joan de Opatoro	Pupuluca	Departamento de La Paz
Aguanqueterique y su partido	<i>Lenca</i>	Departamento de La Paz
Gracias	Poton/ <i>Lenca</i>	Lempira
Intibucá	Pupuluca/ <i>lenca</i>	Intibucá
Francisco Morazán	Pupuluca/ <i>lenca</i>	Francisco Morazán
Tenchoa	Potón/ <i>lenca</i>	Santa Bárbara

Fuente: elaboración propia en base a Leyva (2018).

La diversidad lingüística e implicaciones políticas y culturales en el área *lenca* en el siglo XVII es más la imagen de un mosaico que la de una unidad lingüística y cultural para el territorio. El hecho de que existiese una diversidad cultural aparte de las expresiones de no reconocimiento de algunos grupos mostraría repercusiones lingüísticas, políticas y culturales en una dinámica desarticuladora de la población indígena por parte del régimen colonial, lo que incidió en una reducción del espacio de vida de las poblaciones al perímetro de su localidad comunal. Leyva señala que “las construcciones identitarias actuales de las organizaciones del pueblo *lenca* pueden verse [...] como la reivindicación del derecho de construcción de su propio pueblo, lo que les fuera negado en la época colonial” (Leyva, 2018, p. 65).

Basada en documentación colonial Chapman reconoció cuatro subgrupos en las poblaciones que se han generalizado como *lenca*s (Chapman, 1985, p. 21): los *care* en Intibucá, La Paz, norte de Lempira y sur de Santa Bárbara; los *cerquines* en el centro y sur de Lempira y sur de Intibucá, los *potones* al oeste del río Lempa en El Salvador, los *lenca*s en Comayagua, oriente de La Paz, centro y sur de Francisco Morazán, Valle y oriente de Choluteca. Según esta clasificación y, como se ha mencionado antes, la población que hoy habita San Francisco de Opalaca pertenecería al grupo *care*.

Chapman presumió una unidad lingüística entre estos grupos y por eso los reconoció en su mapa como «*lenca-care*, *lenca-cerquín*, *lenca-potón* y *lenca-lenca*». Esto suponía desde su punto de vista una relativa diversificación sociocultural, si bien apunta a que era también lingüística.

El filólogo y lingüista costarricense, especialista en las lenguas indígenas de la baja Centroamérica y del Área Americana Intermedia, Adolfo Constenla Umaña (2002) estudió las relaciones genealógicas de las dos familias lingüísticas habladas en territorios contiguos: la *lenca* y la *misumalpa*. La familia *lenca* estaba integrada por dos lenguas: el *lenca* de Honduras y el *lenca* de El Salvador, cuya separación data, según la aplicación de la glotocronología²⁴, de hace unos 2300 años. Según esta distinción, la población de San Francisco de Opalaca sería parte del *lenca* de Honduras.

Señala Constenla (1994) que en el oriente de El Salvador había “un enclave *misumalpa*: la lengua *cacaopera*”. En 1991 Constenla (p.186) presentó una lista de 64 conjuntos de cognados²⁵ *lenca-misumalpas* a las que después agregó 28 más. El mismo autor estimó que este número se ampliaría al incluir todos los materiales del *lenca* de Honduras que aún no había podido consultar.

Como conclusiones Constenla observa “un número importante de correspondencias fonológicas entre las lenguas *lencas* y las *misumalpas* que comprueban el parentesco entre las dos agrupaciones” (2002, pp. 201-202). La aplicación de la glotocronología que presenta indica que la escisión del protolenca-misumalpa se inició hace unos 7180 años como promedio de las separaciones temporales entre las lenguas *misumalpas* y las lenguas *lencas*. Por su parte, las lenguas *lencas* se habrían separado hace 2.295 años. De acuerdo con lo anterior, el establecimiento del protolenca-misumalpa en los territorios en que las lenguas *lencas* y *misumalpas* se encontraban en el siglo XVI es muy antiguo, remontándose a lo que Willey denominó *Período II de la arqueología de la Baja Centroamérica* (8000 a 4000 a.C.) caracterizado por un modo de vida cazador-recolector (Fonseca Zamora 1992, p. 85). La fecha de separación de las lenguas *lencas* propuesta coincide con la época de la ocupación de Quelepa en El Salvador, entre el 400 y el 150 a.C., y se ha planteado que este sitio fue establecido por *lencas* emigrados de Honduras debido a presiones de población (Sheets 1984, pp. 93-4).

²⁴Parte de la lingüística que estudia los cambios y parentescos de las lenguas, y determina la época en que dos idiomas emparentados empiezan a diferenciarse (Gran Diccionario de la Lengua Española, 2022).

²⁵ Este término alude a las palabras que son similares en forma y sentido entre dos lenguas (Moreno, 2013, p. 13).

5. Las comunidades lencas en la actualidad

Actualmente, la mayoría de los *lencas* viven en el sur occidente de Honduras, en comunidades de los departamentos de Francisco Morazán, Valle, Comayagua, La Paz, Lempira, Santa Bárbara e Intibucá. En este país significa el pueblo indígena más numeroso, extendiéndose hacia el sur a través de la frontera con El Salvador (González et al. 2018). Aunque se da una diversidad interna entre las comunidades que hoy se consideran lencas se podrían generalizar aspectos productivos, las dinámicas económicas cambiantes con la introducción del café, el hábitat en zonas de montaña donde este cultivo es favorecido, las formas de organización social y la ritualidad.

Varias comunidades *lencas* están consideradas de las más pobres de Honduras. Como menciona el antropólogo guatemalteco-hondureño Fernando Cruz Sandoval (Hasemann et al., 2017) los *lencas* se caracterizan por sus aldeas numerosas y pueblos pequeños ubicados en las montañas en “una zona de pobreza extrema, medida con toda objetividad, y la más pobre del país, en especial la zona fronteriza con El Salvador”.

El Índice de Desarrollo Humano de San Francisco de Opalaca en 2019 era de 0.508, con una posición (*rank*) municipal de 276, categoría baja, con una esperanza de vida al nacer de 73.6 años, años esperados de escolaridad de 9.2, promedio de escolaridad de 3.4, ingreso per cápita estimado de 1,766 dólares y el IDH de 2014 de 0.494. El municipio de San Marcos de la Sierra presenta un IDH en 2019 de 0.544, con un *rank* municipal de 211, categoría baja, con una esperanza de vida al nacer de 74.3 años, años esperados de escolaridad de 10, años promedio de escolaridad de 3.3, ingreso per cápita estimado de 2,702 \$ y el IDH de 2014 de 0.521. Valores parecidos se encuentran en otras comunidades lencas como San Miguelito y Santa Lucía en Intibucá; Santa Elena, Yarula y Santiago Puringla en el departamento de La Paz; La Campa, La Iguala y San Manuel de Colohete en Lempira, entre otros.

Actualmente la economía de las comunidades *lencas* combina las estrategias económicas del pasado como el cultivo en milpas (campos de maíz, frijol y variedades de calabaza), las huertas o huertos donde se mezclan variedades de plátano, yuca, plantas curativas y ornamentales y plantaciones de café en aumento. Hasta hace una década aproximadamente, en aldeas que contaban con bueyes, se poseían trapiches para procesar la caña de azúcar para consumo y venta en forma de panela o dulce de caña. Esta actividad ha disminuido o incluso

desaparecido en algunos lugares por el uso de la azúcar comprada. Otras opciones económicas incluyen la crianza de animales de granja a lo que se ha añadido en las familias con más capacidad adquisitiva o si son beneficiarios de proyectos, la crianza de peces (tilapia) y solo en algunas comunidades algo de ganado. El trabajo estacional o jornaleo fuera de la comunidad es común en toda la zona lenca sobre todo en temporadas de corte de café cuando toda la familia, incluidos los y las menores de edad, se trasladan a fincas a recolectar el grano y permanecen a veces hasta por un mes. Es frecuente en esa temporada encontrarse aldeas casi vacías y con las casas cerradas.

Los procesos de emigración, envío de remesas y retorno son habituales en algunas regiones más que en otras de la zona lenca. Los poblados del Trópico Seco, en el sur de Francisco Morazán, La Paz, Lempira e Intibucá, son emisores de personas que se desplazan a Estados Unidos o a Europa a trabajar. Las comunidades que cuentan con un clima más benigno y, por lo tanto, con mayor seguridad alimentaria no presentan tasas tan elevadas de emigración. Este último será el caso para San Francisco de Opalaca donde en los años 2021-2022 no se observó un fenómeno migratorio de considerar.

La familia extensa ha jugado un papel importante en la producción, aportando el recurso fuerza de trabajo según sexo y edad. Las mujeres en muchas comunidades *lenca*s se vinculan activamente a todas las fases de la producción agrícola a diferencia de poblaciones vecinas que no se autodefinen como indígenas y donde, normalmente, las mujeres no realizan trabajos de agricultura salvo en el huerto familiar más cercano a la vivienda.

Mapa 2: Población *lenca* de La Paz, Lempira e Intibucá en 1985



Fuente: Carías M., Ordoñez E., Leyva H., Martínez R., 1985.

Hasta finales de los años 60s la región lenca fue un lugar de aprovisionamiento de hombres para nutrir el ejército de Honduras (Cruz Sandoval, 2017). Para algunas comunidades esta era una manera segura de subir de estatus, lograr un nivel educativo -que de otra manera no podrían obtener por falta de centros educativos y de recursos económicos- e incluso un plato de comida y una cama.

Otra forma de agenciarse recursos económicos por parte de mujeres es el trabajo como empleadas domésticas en las principales ciudades del país. Esta actividad configura hogares familiares compuestos por abuelos y nietos o, en muchos casos, abuelas mujeres que se encargan de sus propios hijos e hijas y de sus nietos, a quienes sus madres dejan temporalmente. La existencia de hogares monoparentales compuestos por la madre y sus hijos, sin la presencia del padre biológico, es muy común en todas las comunidades *lenca*.

También la poligamia sucesiva es normal, tanto para mujeres como para hombres con la salvedad de que son las mujeres las que conservan los hijos de la pareja anterior en la conformación de la nueva unidad familiar y estos pasan a ser hijos de crianza del nuevo compañero de hogar. Esta situación acarrea riesgos que se manifiestan en el abuso sexual o maltrato de las y los menores de edad.

La violencia doméstica y la subordinación de la mujer parecen ser constantes en las comunidades lenkas. En San Francisco de Opalaca se conocieron diversos casos en que las mujeres sufrían abusos de distintos tipos, sin contar con recursos, información y posibilidades para cambiar la situación.

6. Contexto demográfico - geográfico

De acuerdo a proyecciones del Instituto Nacional de Estadística (INE, 2022; (FIDA -& IGWIA, 2022), la población total estimada de Honduras a diciembre de 2021 sería de 9.523.621 personas, con una composición de 4.889.315 de mujeres y 4.634.306 de hombres. El último censo completo de población y vivienda (CPV) realizado es el del año 2013, el que registra una población total de 8.303.771 personas. En la pregunta sobre autoidentificación étnica se el 82% de la población se autoidentificó como perteneciente al grupo mestizo, 7,87% blanco, 7,25% indígena, 0,74 y 0,65 afrohondureño y negro y 0,55% otro grupo.

Tabla 6: Autoidentificación étnica de Honduras

Categoría poblacional	Población	Porcentaje
Mestizo	6 886 470	82,93
Blanco	653 637	7,87
Indígena	601 824	7,25
Afrohondureño	61 617	0,74
Negro de habla inglesa	54 178	0,65
Otro	46 046	0,55
Total	8.303.771	100%

Fuente: Censo de Población y Vivienda, Honduras, 2013

Las personas que se autoadscribieron como indígenas, afrohondureños o negros de habla inglesa fueron consultados a mayor detalle sobre el pueblo al que pertenecían. Los resultados mostraron una mayoría de población lenca (453,672); seguida por miskitu (80,007); garífuna (43,111); maya ch'ortí

(33,256); tolupán (19,033); negra angloparlante (12,337); nahua (6,339); pesh (6,024); tawahka (2,690) y otros 61,151, para un total de 717,618.

Tabla 7: Autoidentificación étnica de Honduras

Pueblo	Población total
Lenca	453.672
Miskito	80.007
Ganfuna	43.111
Maya Ch'ortí	33.256
Tolupán	19.033
Negro de habla inglesa	12.337
Nahua	6.339
Pech	6.024
Tawahka	2.690
Otro	61.151
Total	717.618

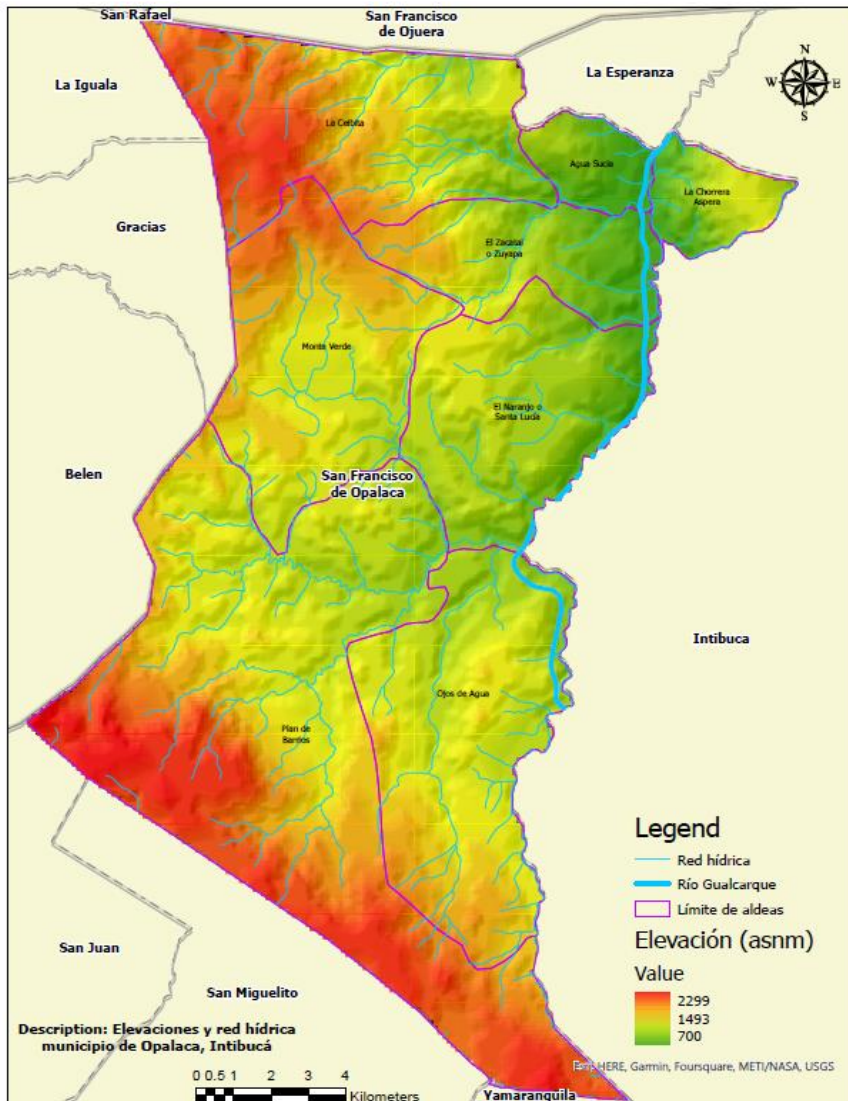
Fuente: Censo de Población y Vivienda, Honduras, 2013

Según el Plan de Desarrollo Municipal de San Francisco de Opalaca (2019-2030) el municipio cuenta con una población de 10,354 habitantes en 4 sectores constituidos por 23 comunidades, 8 aldeas, y 5 barrios. La población se conforma por 5,066 mujeres y 5,288 hombres con un promedio de 4.71 personas por vivienda. La pirámide poblacional muestra una mayoría de población en edad escolar entre 7 y 12 años (17.49%), el 10.49% entre 19 y 23, el 11.23% entre 24 y 30 años, y de 31 a 40 años es del 10.92%.

Con una extensión geográfica de 292.40 km² (Plan de desarrollo municipal, 2019-2030), y una modalidad comunitaria de tenencia de la tierra titulada a nombre de las comunidades indígenas lencas, el área fue declarada municipio según Decreto Legislativo No. 74-94 en el mes de julio de 1994 ²⁶, siendo una de las organizaciones municipales más jóvenes de Honduras. Antes de esa fecha estas comunidades pertenecían al municipio de Yamaranguila y eran conocidas como el *Sector Norte de la Montaña de Yamaranguila*.

²⁶ Decreto publicado en La Gaceta, Diario Oficial de la República de Honduras el 9 de septiembre de 1994.

Mapa 5: San Francisco de Opalaca, límites, red fluvial y elevaciones



Fuente: Elaboración de M. Padilla en base a SINIT e INE, 2013.

La comunidad de Monteverde es la cabecera municipal, ubicada a 48 kilómetros de la ciudad de La Esperanza (cabecera departamental de Intibucá) (Ardón y Mazariegos, 2007). En esta se ubican los principales centros administrativos, educativos, económicos y religiosos tales como la Alcaldía Municipal, la Auxiliaría de la Vara Alta, la Iglesia, el Centro Pastoral y la oficina de la Parroquia, el Juzgado de Paz, la Policía, Oficina de Catastro, el Registro, el Instituto de enseñanza media, la biblioteca municipal, las oficinas de la Cooperativa de café, el edificio de la Junta Administradora de Agua, la Casa Comunal, la residencia de estudiantes, el hospedaje, las tiendas de abastos, el centro tecnológico, los comedores, etc.

Según el *Informe Preliminar de la Línea de Base del Municipio de San Francisco de Opalaca* realizado por estudiantes supervisados de las carreras de trabajo social y sociología de la Universidad Nacional (UNAH-DVUS, 2022) y cuya información fue levantada en el mes de noviembre de 2021, el municipio presenta el perfil demográfico expuesto a continuación.

La tasa de fecundidad para el 2020 era de 105 hijos por cada mil mujeres, y en 2021 se dio un incremento de treinta y cuatro (34) por cada mil mujeres. La tasa bruta de natalidad del 2021 era de 33 niños nacidos vivos por cada mil habitantes.

La pirámide poblacional es progresiva con una base amplia que indica porcentajes de edad predominantes entre 10 y 19 años, siendo los hombres la mayoría (14.04%) y las mujeres un 12.47%. La población femenina hasta 39 años es de 39.49% y de hombres es de 41.59%. Más del 40% de la población entre hombres y mujeres están en edad reproductiva. El porcentaje de envejecimiento es bajo (2.31% hombres, 3.21% mujeres). En el año 2020 la tasa de natalidad fue de 25 niños al año por cada mil habitantes y en 2021 fue de 33.

En lo referente a los servicios básicos, el sistema predominante de acceso al agua es el uso de pozos (47.36%), en relación a un 36.09% que obtiene su servicio de agua por tubería, el 8.51% accede a una llave comunitaria y el 7.67 recolecta el agua en ríos y quebradas. La eliminación de excretas se da en un 38% al aire libre, el 36% en letrina de foso simple, el 21% en servicio sanitario lavable y un 4.5% en letrina lavable. Los practicantes de la universidad consideraron que la existencia alta de enfermedades gastrointestinales es parte de los efectos de mal desecho de excretas y la no potabilización del agua (UNAH-DVUS, 2022).

Existe un sistema de alcantarillado que abastece únicamente a 5 barrios del casco urbano (560 viviendas). Estos servicios proveen utilidad para los 7 días de la semana (Escuela de Biología UNAH, 2019). Más del 90% de la población sufre por la carencia de una inadecuada gestión pública de desechos sólidos: el 51.24% de la población quema la basura, el 41% la dispone al aire libre, el 7% la entierra y no existe recolecta de basura por parte de la municipalidad. Después de días de feria y fiestas los pueblos permanecen varios días cubiertos de basura de plástico, latas y bolsas, se observó (González, notas de campo, 2021,

2022) que la municipalidad, la junta de agua o la parroquia arman comités para la limpieza de la comunidad. La basura se dispone en sacos y se lleva a un punto donde se quema.

Con respecto al patrón de asentamiento es común la ocupación del espacio habitacional por las familias extensas en disposición alrededor de un patio u otras áreas comunes. Aunque no se posea un título de propiedad o dominio pleno, los miembros de la familia se consideran dueños de su parcela junto a su familia. A este respecto en el censo (UNAH-DVUS, 2022) el 91% de las personas entrevistadas expresaron que la tenencia era propia, el 4% que vivían en casa prestada, 3% en casa alquilada, y un 1% estaba adquiriendo un inmueble a través de compra.

Sobre los espacios de la vivienda en relación a la cantidad de miembros de la familia, se encontró que el 52% de los hogares presentan hacinamiento, no siendo así para el 48% (el índice de hacinamiento es de 2.84%, en relación a la media de habitantes por hogar de 4.27%, es decir tres personas durmiendo en un dormitorio). Se considera que el hacinamiento puede ser conducente a la prevalencia del incesto y el abuso sexual (UNAH-DVUS, 2022). Más del 80% de las viviendas del municipio, cuentan con uno (41%) y dos dormitorios (44%), y solamente el 15% tiene tres y cuatro dormitorios.

En cuanto a la infraestructura de las viviendas, se encontró que solamente el 4% de estas poseen cielo falso, en su mayoría cuentan con techos de lámina de zinc (85%) y solamente el 1 % utiliza teja de barro. Un 63% de las casas cuenta con paredes de adobe en las que se encontró presencia de humedad, y agujeros; 17% tiene paredes de bahareque, el material tradicionalmente usado, 17% son de madera y solamente un 2% son de bloque y ladrillo. En su mayoría los pisos son de tierra.

Los fogones de leña con chimenea representan el 55% de las cocinas, y un 28% de éstos no cuentan con chimenea lo que redundará en enfermedades respiratorias prevalentes en el municipio. Solamente un 16% de las viviendas del municipio cuentan con cobertura de servicio de energía eléctrica.

Los servicios de salud presentan malas condiciones de infraestructura, tanto en equipamiento médico, provisión de medicinas y profesionales para la atención. Las enfermedades más recurrentes son las de tipo gastrointestinal seguidas de las respiratorias. El municipio cuenta con cuatro centros de salud, ubicados en Monteverde, La Ceibita, El Naranjo y Ojo de Agua, con un total de personal médico entre enfermeras y doctores(as) de veinte y tres profesionales de la medicina. Sólo existe un doctor por cada centro de salud.

Las unidades de salud no cuentan con centros laboratorios microbiológicos para realizar pruebas clínicas. Hay una sola ambulancia para todo el municipio con sede en Monteverde.

Las tasas de escolaridad muestran un porcentaje de más del 50% que solo cuentan con primaria completa o incompleta (educación básica), solamente 11% con estudios secundarios y menos del 1% con estudios técnicos.

En la actualidad la cobertura de educación formal en el municipio incluye ocho centros educativos, ubicados en: Monteverde, La Ceibita, Agua Caliente, Chorrera Áspera, El Pinal, La Unión, El Naranjo y Plan de Barrios, contando con 21 docentes. Algunas de estas escuelas son atendidas por un solo profesor que debe administrar la docencia a distintos cursos a la vez (escuelas unidocentes). La mayoría de los alumnos recorren largas distancias para llegar a los centros educativos, lo que se considera una de las causas de la deserción escolar. La deserción es mayor en los grados superiores del nivel primario. Se atiende la población preescolar, pero con muy baja asistencia al centro educativo. La cobertura es limitada y la distancia de los centros educativos a veces es grande.

En suma, en el municipio existen 4 centros de salud rural (CESAR), 1 clínica materno infantil, 4 centros de educación básica, 32 centros de educación prebásica y 1 instituto de educación media. Cuenta con buses y vehículos acondicionados para pasajeros, una red de comunicación con carretera de tierra accesible todo el año, aunque en época lluviosa presenta dificultades, y en algunos lugares como Monteverde existe cobertura de telefonía móvil.

Según los datos obtenidos en la línea de base (UNAH-DVUS, 2022) un 97% de la población se autoidentifica como lenca y considera que existen “elementos culturales propios” como “las formas de organización y articulación; las comidas bajo la tendencia de la cultura del maíz (chilate, atol chuco, tamales entre otros)”; las tradiciones como el *guancasco*, las *composturas* (ángeles, de tierras, cultivos), y la veneración al Santo Patrón *San Francisco de Asís*. Este mismo estudio de línea de base señala la existencia de una “cultura patriarcal en los roles sociales de género” que se trasluce en la “ausencia de mujeres en puestos claves de las organizaciones comunitarias”.

En un sondeo con jóvenes en el Instituto de Bachillerato *San Francisco* de Monteverde, se dijo que el *Consejo de Pueblos Indígenas de Honduras* (COPINH) y la *Auxiliaría de la Vara Alta* son “las únicas organizaciones que buscan fortalecer la identidad cultural del

municipio y hacen visible las cosmovisiones a través de la compostura que significa un respeto a la madre tierra”. (Testimonio de los estudiantes del instituto gubernamental San Francisco en UNAH-DVUS, 2022).

También se destaca la práctica de la solidaridad como una tradición que se conserva como parte “del capital social de la población”: “una forma de trueque que consiste en compartir algunos productos agrícolas y que luego se devuelve cuando se da otro ciclo productivo” (UNAH-DVUS, 2022). Más del 50% de la población expresó que practica el trueque, intercambiando productos como maíz, frijoles y café, entre otros.

Los principales cultivos del municipio son el maíz, los frijoles y el café, en su mayoría para autoconsumo. Algunos productores cultivan fresa y papa y hortalizas.

Dificultades de producción y venta se dan por la escasez de silos para almacenamiento con la consiguiente pérdida de la cosecha; la falta de compradores que se desplacen hasta la zona por las condiciones de las vías de acceso. Algunos caficultores si producen para la venta, siendo mejores las condiciones de los que están afiliados a la *Cooperativa Agropecuaria Indígena Lenca*, aunque aún es un porcentaje mínimo (60 socios en total en 2022).

Más del 70% de los hogares perciben un ingreso mensual igual o menor a Lps. 2,000 (83 \$ o 74 €), una cantidad inferior al salario mínimo de Honduras incluso para zonas rurales (7,408 a 9,181 lempiras mensuales 29). La falta de ingresos adecuados sumado a las condiciones de poca infraestructura comunitaria condiciona situaciones de bajo poder adquisitivo. El 52% de hombres y el 48% de las mujeres de San Francisco de Opalaca están en edad de trabajar, sin embargo, muchas veces deben salir de sus comunidades para tener un trabajo asalariado.

7. Tenencia de la tierra y conceptos territoriales

Al respecto de la titulación de la propiedad territorial indígena, es necesario remontarse a la historia en función de los tipos de propiedad asignados a los pueblos indígenas heredados de la época colonial y que han permanecido en el período independiente. De hecho, muchas de estas formas de propiedad han asegurado la tierra de las comunidades frente a intentos de despojo por parte de intereses privados o del mismo Estado después de la Independencia

29 308-382 \$ o 274-340 €.

debido a que la Corona les otorgaba tierras ejidales, comunales, concesiones a indígenas ricos, caciques o indígenas de casta (Cid, 2012).

La historia de la tenencia de la tierra, tal y como la entendemos en la actualidad³⁰ en Honduras, comienza en el momento de la conquista europea en la que se compartimenta y privatiza según intereses administrativos y/o privados. Como refiere el historiador hondureño Marcos Carías Z. (Carías, 2005), como entidad política esta región fue configurada por el *Consejo de Indias* entre 1525 y 1526. En el proceso de conquista los conquistadores y autoridades españolas delimitaron un “nuevo ente histórico llamado Honduras”.

Con la llegada de la independencia en 1821, y la posterior anexión y separación de México en 1823, la Federación Centroamericana ordenó a los sacerdotes que “extinguieran las lenguas de los grupos indígenas para que fueran civilizados e incorporados como hermanos al resto de los hondureños” (Gonzalez, 1998). La población sedentaria fue el principal blanco de esta política de aculturación.

En la primera mitad del siglo XIX se otorgaron títulos a los pueblos indígenas gracias a la misión evangelizadora del sacerdote Manuel de Jesús Subirana (Pech de Culmí, Tolupan de Yoro). En el departamento de La Moskitia, creado en 1868, “el gobernador ladino recibió la misión oficial de reducir a la población, evangelizarla y castellanizarla para que abandonara sus costumbres, consideradas salvajes” (del Cid, 2012).

Con un 78% del territorio en laderas, Honduras es considerado un país de vocación forestal (Fernández & Navarro, 2005), no obstante, ha sido la agricultura migratoria en sus fases de tala, quema y cultivo de granos básicos, barbecho y guamil, el sistema dominante para los pequeños campesinos. La inseguridad en la tenencia de la tierra ha sido un determinante de la poca inversión y desarrollo de la agricultura o el establecimiento de sistemas agroforestales más adecuados para las características orográficas del territorio.

En las primeras décadas del Siglo XX la economía de Honduras y las estructuras de poder político estuvieron definidas por las empresas mineras y las plantaciones bananeras, ambos rubros entregados en concesiones de largo plazo a empresas extranjeras. Las clases

³⁰ Se debe tomar en cuenta que la propiedad y uso de la tierra por parte de los humanos desde una perspectiva moderna occidental surgida a partir del Renacimiento europeo (SS. XVI-XVII) era ontológicamente distinta a la concepción de relación con los no humanos (tierra, agua, bosque, otras especies) desde las perspectivas de los indígenas del continente americano donde no existía una idea de propiedad.

dominantes nacionales centraron sus intereses en torno a la economía de plantación y, en ese período de la historia, Honduras se convierte en el “arquetipo de la República bananera” (Merlet, 2003). En 1962 se impulsa la *Reforma Agraria Hondureña* con el apoyo de la *Alianza por el Progreso*³¹ y con el objetivo de “evitar el contagio revolucionario” de Cuba (2003, p. 108).

Según el economista agrario Ernesto Liboreiro (1981) la *Reforma Agraria* en Honduras constituyó una “válvula de escape” para paliar las condiciones socioeconómicas graves en las áreas rurales, como parte de una “estrategia para evitar eclosiones de mayor envergadura y no por razones de justicia”. El autor considera que este tipo de reformas agrarias son de carácter marginal y su efecto principal ha sido el de “desinflar presiones campesinas” por la tierra.

Un antecedente importante de los conflictos por la tierra fue la *Huelga General* de 1954 también conocida como la *Huelga Bananera*, en la costa norte de Honduras, donde las organizaciones sindicales obreras habían adquirido poder y experiencia. Es en este contexto donde nace el *Comité Central de Unificación Campesina*, después *Federación Nacional de Campesinos de Honduras*, FENACH. Esta organización fue la primera en promover las invasiones de tierras pertenecientes a las compañías bananeras transnacionales.

La reforma agraria en Honduras se asoció desde el principio al movimiento. La aplicación de la primera ley de reforma agraria (Decreto número 2 del 29/09/62) fue lenta. A través de esta ley se preveía la redistribución de parcelas individuales a partir de tierras de estatutos jurídicos diversos (nacionales, ejidales o privadas) pero que se encontraban sin cultivar o su tenencia se consideraba ilegal.

El Decreto número 8 de 1972 aceleró la distribución de tierras nacionales y comunales, y avaló la opción colectiva. Las movilizaciones campesinas organizadas por la Asociación Nacional de Campesinos Hondureños (ANACH), a pesar de la represión de la que fueron sujetas, influyeron para se adoptara la segunda ley de reforma agraria en 1975, por el régimen

31 En la década de 1960, con el éxito de la Revolución Cubana en 1959, los Estados Unidos temían la expansión comunista en América Latina. El gobierno de J.F. Kennedy crea un programa de ayuda técnica y económica llamado *Alianza para el Progreso* para generar condiciones de crecimiento económico y “estabilidad política” en la región a través de la implementación de programas sociales. Sin embargo, detrás de la ayuda se da una mayor intervención y control de los Estados Unidos en las decisiones y cambios sociales latinoamericanos en los años sesenta (Valcárcel, 2018).

reformista del general Oswaldo López Arellano. Esta vez se privilegió la tierra colectiva otorgada a través de las Imágenes legales de cooperativas o empresas (Merlet, 2003). Sin embargo, persistió el doble juego, por parte del Estado, de apoyar o acusar de comunistas a aquellos que pregonaban por ese modelo colectivista de organización.

La *Federación de Cooperativas de Reforma Agraria de Honduras* (FECORAH) fue creada a iniciativa del *Instituto Nacional Agrario* (INA), para dar una representación propia a los grupos colectivos organizados (2003). En los años 60 y 70, una amplia parte del territorio hondureño estaba todavía cubierta por bosque y selva. Como menciona Merlet (2003), “la legislación hondureña consideraba como bienes nacionales las tierras que no habían sido objeto de un título de propiedad”. Una parte de las tierras nacionales se asignó a campesinos pobres por medio del desplazamiento y ocupación. Este mismo autor señala que la mayor parte de las veces el proceso de reforma agraria ha coincidido con la “recuperación de tierras nacionales” “ilegalmente” poseídas por grandes ganaderos. La ley de 1975 establecía también la posibilidad de expropiar las tierras de propiedades privadas cuando no estaban utilizadas conforme a la “función social” de la propiedad.

Un aspecto importante para el presente estudio señalado por Merlet (2003) es que la lucha por la tierra fue “monopolizada por las organizaciones campesinas ligadas a la administración agraria”. Este autor señala que para poder acceder a las entregas de tierra de la reforma agraria se debía formar parte de los grupos de “campesinos sin tierra” que constituían las bases de las organizaciones. Al participar en las tomas, estos campesinos podían permanecer en las tierras y trabajarlas mientras obtenían su legalización.

En el documento *Reforma Agraria, Agricultura y Medio Rural en Honduras: La agenda pendiente del sector campesino* del Consejo Coordinador de Organizaciones Campesinas de Honduras (COCOCH, s/f) se enfatiza en la importancia crucial de los procesos de reforma agraria de Honduras, “ejecutados con mayor fuerza a partir de la década de los años setenta” del S. XX. Según este informe, la *Reforma Agraria* transformó la sociedad hondureña nacional y, sobre todo, el medio rural generando mayor capacidad del sector campesino para producir alimentos y productos pecuarios. Asimismo, afirma que, “sin reforma agraria, Honduras sería otro país, de mayor vulnerabilidad y más expuesto a crisis cíclicas de disponibilidad de alimentos”.

Por otro lado, la *ley de modernización para el desarrollo del Sector Agrícola* (LMDSA) de 1992, un programa neoliberal emanado de los organismos financieros internacionales y de gobiernos dominantes en la economía mundo, provocó la venta masiva de tierras por parte de los campesinos hondureños generando un retroceso con respecto a los avances de la reforma agraria que comenzó en la década de los 60s: “miles de hectáreas fueron vendidas a inversionistas locales y extranjeros”. La implantación de la economía neoliberal ha causado una menor capacidad de la agricultura hondureña para producir “los alimentos demandados por la población”; en los valles se concentra la agricultura de exportación y los contratos de coinversión colocan a los campesinos en una situación de aparcería y alienación de la tierra.

Según el *Consultorio Jurídico de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras* (2023), en la *Constitución de la República, Ley de Propiedad, Ley de Municipalidades, Leyes y Reglamentos Agrarios*, se encuentran los siguientes tipos de tenencia de la tierra y el territorio:

1. Las tierras nacionales que se encuentran dentro de los límites territoriales de la República, pero no han sido legalmente tituladas por el Estado a favor de personas naturales o jurídicas. Aunque estas tierras pueden ser ocupadas por personas naturales (artículo 220 del Reglamento de la Ley de Propiedad), se necesita una consolidación de ocupación no menor a 10 años y que no exceda de 5 hectáreas para tramitar otro tipo de titulación.
2. Las tierras ejidales rurales cuya administración ha sido concedida por el Estado a las corporaciones municipales o a ciertas aldeas para uso y goce de los vecinos y que por ministerio de Ley pasan a disposición del *Instituto Nacional Agrario* (INA). Es quizás la forma predominante de tenencia. Su derecho de uso es ejercido por las unidades familiares del municipio en base a mutuo acuerdo entre las familias integrantes de las comunidades. Se incluye en esta forma de tenencia la herencia del derecho natural de uso y el trabajo invertido en la roza y quema. Esta forma de distribuir y estructurar los derechos de acceso a la tierra y su uso no habrían ocasionado problemas de gestión en el pasado en tanto la presión por la tierra, en zonas de poca tierra con vocación agrícola, también ha tenido baja densidad poblacional.
3. Las tierras del Estado, caso en que el dominio pertenece al Estado y que ha adquirido de terceros por cualquier título traslativo de dominio. El título de propiedad es

expedido a favor del estado. Ejemplos de este tipo de propiedad serían las tierras rurales pertenecientes a instituciones del Estado. El dominio o propiedad corresponde a personas jurídicas de derecho público, cualquier que sea el grado de su descentralización.

4. Tierras de propiedad privada en las que el dominio pleno o propiedad ha sido legalmente transferido por el Estado a favor de personas naturales o jurídicas, o que, originándose en un título otorgado por el Estado, son objeto de tradición posterior conforme a la ley. Estas tierras se pueden obtener según el artículo 91 de la *Ley de Propiedad* a través de prescripción adquisitiva y extintiva de derechos reales de acuerdo con los extremos establecidos en los artículos 2286 y 2287 del *Código Civil* que establecen el tiempo de prescripción ordinaria de 10 años con buena fe y justo título y la prescripción extraordinaria por 20 años sin tener justo título ni buena fe.

5. Las tierras urbanas, que, sin importar su naturaleza, conforman a los planes de crecimiento de las poblaciones destinadas para estos propósitos.

6. Tierras forestales que, por sus condiciones agrológicas o por su capacidad de uso mayor, estén o sean señaladas de vocación forestal o protegidas por la *Administración Forestal del Estado*.

7. Las tierras agrarias son todas las tierras susceptibles de uso agrícola o ganadero. La *Reforma a la Ley de Reforma Agraria* pretende erradicar las imágenes del latifundio (persona natural o jurídica que posea más de 100 hectáreas de tierra), y el minifundio (persona natural o jurídica que posea menos de 1 hectárea de tierra). Las personas beneficiarias o adjudicatarios de la reforma agraria pueden ser las personas naturales o individuales, el sector reformado (empresas de campesinos con personería jurídica), y los grupos étnicos.

8. La tierra comunal se da en comunidades que poseen un derecho colectivo en donde cada miembro tiene derecho a utilizar independientemente las propiedades de la comunidad. Por ejemplo, los miembros de ésta pueden tener derecho a llevar su ganado a un pastizal común. Este tipo de propiedad se otorga a la comunidad a través de un *Consejo de Custodio de Títulos*. En el caso de los pueblos indígenas se adjudica a un *Consejo Indígena de Custodio de Títulos*.³²El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) presenta en la parte II referente a tierras (p. 34, 2014), los artículos 8, 10, 17, 18, 19, 25, 26,

³² Este es el caso de los títulos de propiedad de San Francisco de Opalaca.

27, 28, 29, 30 y 32 donde se regulan las formas de tenencia que deberán los estados signatarios tomar en cuenta para respetar la soberanía de los pueblos indígenas. La tenencia comunal es una de las formas más importantes contemplada en el instrumento.

Otras figuras importantes que afectan la tenencia de la tierra y territorio son la áreas de reserva natural o refugios de vida silvestre con uso de las zonas de amortiguamiento; la recuperación de tierra a través de títulos ancestrales; la recuperación de tierra a través de la ocupación y permanencia sin título y la recuperación de tierra a través de la ocupación y permanencia con títulos en trámite.

A finales de los años ochenta, los pueblos indígenas de Honduras iniciaron varios procesos para reclamar la titulación de las tierras que tradicionalmente habían ocupado (del Cid 2012, p. 281). Tras los avances que tuvieron lugar en la década de los noventa, el diálogo sobre la titulación de tierras cesó, y a pesar de que el Estado reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la propiedad colectiva de la tierra, son numerosas las comunidades que continúan viviendo en situaciones de inseguridad jurídica en lo que atañe a la posesión de éstas (del Cid 2012, p. 282).

El Convenio 169 de la OIT ha sido un instrumento internacional de gran ayuda para la reivindicación de los derechos territoriales y culturales de los pueblos. En la parte II del convenio, referente a las tierras de pueblos indígenas y tribales, los artículos establecen que:

Los gobiernos deberán respetar “la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación (OIT, 1989).

Sobre la utilización del término *tierras* (artículos 15 y 16) se establece que se deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera. Además, los Estados deberán establecer mecanismos para la prevención y la compensación de actos que priven a los pueblos y personas indígenas de su integridad, sus valores culturales o su identidad étnica; actos que enajenen sus tierras, territorios o recursos; traslados forzados violentos o que menoscaben los derechos; formas de asimilación o integración forzada y propaganda que incite a la discriminación racial o étnica.

El Artículo 9 promulga que los pueblos y personas indígenas tienen derecho de pertenencia a una comunidad o nación indígena, conforme a sus tradiciones y costumbres y que no deben ser sujeto de discriminación a causa de esto. Asimismo, el artículo 10 se refiere a los desplazamientos forzados de las tierras y territorios, estableciendo que los pueblos indígenas no serán desplazados ni trasladados sin su consentimiento libre, previo e informado, ni sin un acuerdo previo para ser indemnizados. En los artículos 25 y 26 se aborda el aspecto relacional - espiritual de los pueblos con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que han poseído, ocupado y utilizado y el derecho de los pueblos indígenas a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado, utilizado o adquirido.

El Estado deberá asegurar el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos, así como las costumbres, tradiciones y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas. Para asegurar lo anterior, los Estados deberán establecer junto a los pueblos, un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra (artículo 27). Sobre el cuidado del medio ambiente el convenio (artículo 29) estipula que los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y recursos para lo que los Estados deberán establecer y ejecutar programas de asistencia para asegurar esa conservación y protección, y además, adoptar medidas para garantizar que no se almacenen ni eliminen materiales peligrosos en las tierras o territorios de los pueblos indígenas sin su consentimiento libre, previo e informado.

Desde 1994 en que fue ratificado por el gobierno de Honduras, los pueblos indígenas y afrohondureños han tenido al Convenio 169 como un gran aliado, sin embargo, este no ha sido regulado en relación a las leyes de Honduras y su práctica no se da a cabalidad, siendo solamente un instrumento de referencia para que las comunidades defiendan sus derechos. Algunas acciones del gobierno han sido inspiradas en el convenio bajo presión de los pueblos, los que siempre aluden a éste para reivindicarse.

El gobierno, a través del Instituto Nacional Agrario, ha otorgado títulos de propiedad a comunidades indígenas. Sin embargo, los títulos comunitarios pueden convertirse en una

camisa de fuerza para familias que desean obtener préstamos de cooperativas de ahorro y préstamo o bancarios, invertir en productos agrícolas y otros beneficios asociados a la posibilidad de hipotecar un bien; también para familias o individuos que desean vender su propiedad.

En la actualidad existen tres formas especiales de posesión de tierras para los pueblos indígenas: las tierras comunitarias con título de posesión ancestral; las tierras comunitarias con título otorgado sobre tierras nacionales, usufructuadas por las comunidades desde su fundación y las tierras comunitarias con títulos otorgados en dominio pleno debido a que las mismas fueron compradas a particulares a través del Estado.

En el primer caso se cuenta con un título de propiedad comunitaria que date de antes de la Independencia de 1821. La propiedad comunitaria indígena que tiene carácter de ancestralidad se refiere a tierras y territorios que han sido habitados por estas poblaciones tradicionalmente y cuya relación tiene vínculos culturales y espirituales, su uso es comunitario, incluidas las fuentes de agua, áreas agrícolas, forestales o para la crianza de animales, entre otros aspectos definidos por las formas de vida y economía particulares de cada pueblo.

Las tierras comunitarias con título otorgado sobre tierras nacionales, usufructuadas por las comunidades desde su fundación, es adjudicada a comunidades que acrediten una ocupación no menor a 10 años y una necesidad colectiva de tierras.

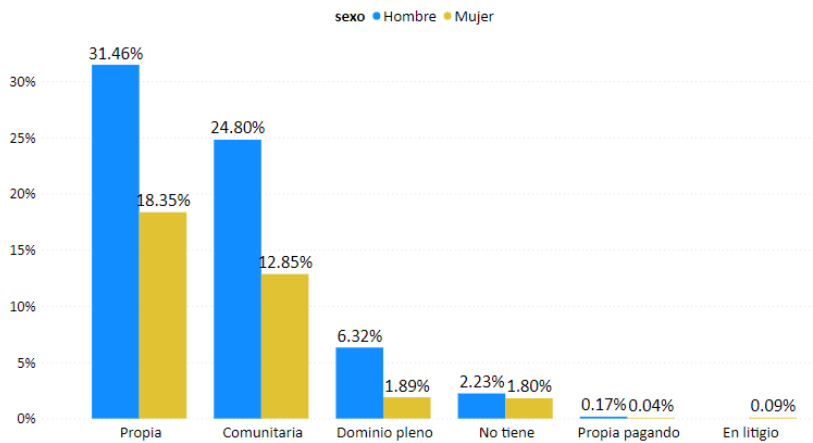
Las tierras comunitarias con títulos otorgados en dominio pleno debido a que las mismas fueron compradas a particulares a través del Estado, al igual que la opción anterior es un mecanismo ejercido a través del Instituto Nacional Agrario para asignar tierras a comunidades que así lo soliciten.

A partir de la década de 1970, la densidad de población aumenta, y cambian las políticas nacionales obligando a los agricultores a abandonar la agricultura de roza y quema para adoptar el cultivo extensivo en algunos lugares. En los 70s y 80s se forman las organizaciones campesinas en torno a la reforma agraria, las comunidades *lencas* forman parte de estos movimientos. En La década de los 80s las comunidades del Sector Norte de la montaña de Yamaranguila (actual San Francisco de Opalaca) obtienen títulos de propiedad comunal por parte del Instituto Nacional Agrario (INA).

Muchas veces los títulos comunales solo lo son de forma nominal pues están subdivididos y adjudicados en propiedad privada. La existencia del otorgamiento de *título sobre título* es común en zonas indígenas y afrohondureñas, lo que se traduce en la venta de tierras en la modalidad de privadas, aunque su tenencia esté sustentada en un título comunitario por lo que, en la práctica, la venta es ilegal, el comprador puede perder la tierra por no tener un sustento legal y el vendedor puede perder el derecho a ser parte del título comunitario. En San Francisco de Opalaca esta situación es cada vez más común, sobre todo en las áreas fronterizas con otros municipios.

Según la línea de base realizada por practicantes de la UNAH en San Francisco de Opalaca (UNAH-DVUS, 2022), la tenencia de la tierra presenta una división por género que llama la atención pues es común que la mujer no sea dueña de bienes materiales en la familia, solamente accediendo a la propiedad de pequeños animales domésticos como gallinas, cerdos, conejos, palomas silvestres u otros. Se percibió una diferencia marcada entre hombre y mujer en la posesión de tierras privadas y comunitarias con porcentajes a cargo de las mujeres de 18.35 y 12.85 respectivamente, frente a 31.46 y 24.8 por ciento de hombres propietarios.

Gráfico 1: Tenencia de la tierra en San Francisco de Opalaca



Fuente: línea de base UNAH-DVUS, 2022.

Se observa en el gráfico 1 que el 38% de los y las jefes de hogar de San Francisco de Opalaca trabajan y/o habitan en tierras comunitarias, mientras que el 50% expresaron que poseen tierras propias, lo que indica que pueden haber comprado la tierra obteniendo un título de dominio pleno o que consideran que, aunque la tierra que trabajan está dentro del título

comunitario, es “propia” pues, por herencia de los antepasados o *abuelengos*, se ha otorgado a los descendientes o “dueños” actuales. Se debe notar que la población de Opalaca puede referirse a tierra propia al hablar de la tierra comunitaria debido a que, aunque se sabe que los títulos son comunitarios, se trabajan, se heredan o traspasan en la familia y la dinámica de acceso y uso se da de forma familiar-individual. La línea de base identificó asimismo que el 65% de hombres y el 33% de mujeres del municipio trabajan en agricultura, siendo esta la actividad primordial.

8. La historia de las relaciones medio ambientales entre los pueblos indígenas y el Estado de Honduras

En el Siglo XIX con la consumación de la independencia, como propone el historiador hondureño Marvin Barahona: el devenir de los pueblos indígenas como el de Intibucá, “queda determinado por el proceso de construcción del Estado nacional republicano y sus derivados”. La reorganización republicana del territorio, el régimen de ciudadanía y el discurso de identidad nacional son ideados y contruidos por las élites criollas. Sin embargo, los proyectos del Estado nación no sustituyeron algunos elementos de la estructura colonial previa en la que “jurídicamente los indios no existían, pero su existencia social era reconocida y legitimada por el estado republicano en la vida cotidiana de la realidad social” (2009, pp. 96-97).

La situación de los pueblos indígenas de Honduras fue la misma que señala la historiadora María Palomo (2016) para los indígenas de Chiapas: “los proyectos encaminados hacia la formación del Estado nacional parten de un marco ideológico y hegemónico desde la élite política, la que los influye y define”.

En Honduras, la situación de las tierras comunales de los pueblos indígenas se agravó a partir de la puesta en práctica de la *Reforma Liberal* de 1876. Esta reforma modeló leyes en materia de agricultura para favorecer la adquisición privada de las tierras con la mira en impulsar una industria agrícola de productos exportables. Fomentar esta industria implicaba romper con el patrón tradicional de tenencia de la tierra vigente en ese momento. Se necesitaba eliminar cualquier traba que obstaculizara la implantación y difusión por todo el país de un modelo de agricultura exportadora (Molina Ch., 1976). Dentro de esta tendencia modernizadora, las tierras ejidales de los pueblos indígenas se veían como reductos de una

economía de subsistencia o usufructo de origen colonial amparada por una legislación protectora que les permitió sobrevivir por toda la primera mitad del siglo XIX (1976, p. 30). El promotor inicial de la reforma liberal fue el presidente Marco Aurelio Soto (1876-1883) quien manifestaba una clara postura:

Cuando fui presidente de esa República procuré convertir la propiedad comunal en privada por medio de la ley de agricultura. Siempre he opinado que la propiedad en común es estéril, infecunda, inútil, y hasta nociva [...] Una vez que están abolidos los ejidos, es necesario sustituir la propiedad comunal condenada por la ciencia y la experiencia, por la propiedad particular, más productiva siempre”. (Soto, 1906).

En 1877 se promulgó el *Decreto para fomentar la agricultura* que subrayaba la abundancia de terrenos propios para los principales cultivos exportables: café, caña de azúcar, jiquilite o añil y cacao, que contaban con demanda en los mercados extranjeros. El pensador liberal, Ramón Rosa, y primer ministro del presidente Marco Aurelio Soto, afirmaba que:

Los pueblos, por falta de empresas agrícolas, no encuentran una ocupación constante y productiva que los apegue a los hábitos de orden, de trabajo y de ahorro, agentes de moralidad práctica y de verdadera civilización. (Rosa, 1877).

El impacto sobre los terrenos ejidales de los pueblos indígenas sería inmediato con la aplicación de lo estipulado en su segundo artículo que especificaba que cuando algún empresario de la industria agrícola se interesase en algún terreno que fuera “de propiedad comunal o ejidos de los pueblos, y estuvieren incultos o solo sirvieran para siembras temporales, en este caso, las municipalidades tendrían la precisa obligación de vender por su justo precio los referidos terrenos” (1877). Dos años después, Rosa subrayaba el cambio de una agricultura “limitada a pequeñas siembras de tabaco, caña de azúcar, maíz y frijol [...]” a otra en la que: “en todo el país hubiera grandes plantaciones de café” (1948, p. 158).

Para alcanzar sus objetivos en materia de exportaciones, el gobierno de los reformadores también necesitaba que los agricultores de los productos exportables tuvieran libre acceso a la mano de obra jornalera. Junto al marco legal montado para garantizar la afluencia de jornaleros se elaboró un discurso por parte de los funcionarios regionales y nacionales que buscaba subrayar la falta de disposición de los indígenas hacia el trabajo a pesar de poseer tierras aptas para la agricultura de exportación.

El mismo tono de improductividad con que se representaba a la tenencia comunal de la tierra es utilizado para describir a sus dueños. Tenemos por ejemplo el informe del gobernador político del departamento de Intibucá en 1888, Antonio López, quien presenta el municipio de su jurisdicción, el potencial económico de sus tierras, y comenta sobre las aptitudes de sus pobladores en relación al trabajo. He aquí la descripción de algunos de los pueblos con mayor población indígena:

Intibucá: Los habitantes de este término municipal son indígenas y en número de 4 a 5000. Viven en las montañas y no se ocupan casi de nada. Se conforman con sembrar maíz y muy poco trigo. Son dóciles, inquietos en el uso del licor, principalmente a la bebida de chicha embriagante. Su tendencia es pasar sin hacer ningún trabajo y como no conocen las comodidades que pueden proporcionarse con el dinero, no tienen ambición por conseguirlo.

Yamaranguila: Este pueblo es lo mismo que el anterior de indígenas y con los mismos usos, costumbres y tendencias. Tienen como 4000 habitantes dispersos en las grandes montañas que poseen [...] Me parece que en este pueblo debe establecerse también la siembra de trigo como patrimonio, dejando las familias que viven en el terreno que menciono, con la siembra de mezcal. (Informe que el la Gobernación Política del departamento de Intibucá da al Supremo Gobierno, La Esperanza, 1 de febrero de 1888).

Las complicaciones que implicaba un viaje hasta los territorios de los pueblos indígenas parecieron haberlos mantenido aislados durante gran parte del siglo XIX de la vigilancia del Estado. Los gobiernos de la reforma liberal buscaron sobre todo desarraigar cualquier remanente de lo que el analista social Mario Argueta describe como la “herencia colonial” (Argueta, 1999). Así, cualquier elemento del pasado se percibía como nocivo o estorboso para las nociones de progreso delineadas por los reformadores. El propio Antonio Vallejo, considerado el principal historiador de Honduras³³, describe a los pueblos indígenas como “cristianos, iconólatras y supersticiosos”:

³³ Antonio R. Vallejo (1844-1914) es considerado el padre de la historia nacional, de la estadística y de los estudios territoriales. Presbítero y abogado, Vallejo fue un intelectual de la Reforma Liberal iniciada en 1876 por Marco Aurelio Soto y Ramón Rosa. Fue el primer director del Archivo Nacional, el que, a partir del 2009, fue bautizado con su nombre (Argueta, 2014).

Desgraciadamente, tenemos multitud de pueblos que, por indolencia criminal de los curas, todavía viven, nosotros podemos decirlo, y merítesenos que lo digamos, en un bochornoso y completo salvajismo. (Vallejo 1889, p. 64).

El Estado hondureño aumenta su presencia en la región mediante la creación de departamentos y municipalidades. Estos actos generaron informes o correspondencia entre los funcionarios regionales y el gobierno central donde encontramos referencias sobre las costumbres de los indígenas que, según el pensamiento de los legisladores de la época, podían “estorbar con las metas del Estado”.

En el caso del pueblo indígena de Intibucá se crea el departamento del mismo nombre en 1883 y se elige a la vecina población de La Esperanza como cabecera municipal. El conflicto fue inmediato por la disrupción generada a la antigua autoridad que representaban los alcaldes auxiliares de la *vara alta*, que no iban de acorde con las normas que el gobierno implementó mediante la *Ley de Municipalidades* de 1885. Amparado en esta legislación, el gobernador político Antonio López manifestó en 1884 lo negativo que resultaba mantener la lógica de elección popular que se hacía del alcalde auxiliar de la *vara alta* diciendo que “ningún bien se desprende de conservarles esa costumbre y esa especie de contemplación, da resultados nocivos, que conducen tarde o temprano al desobedecimiento” (Inestroza, 2010).³⁴

Las metas del proyecto reformador también buscaron cambiar las costumbres indígenas a través de un discurso de Estado que buscaba “civilizarlos” bajo la lógica de nuevos valores que alzaban el papel del ciudadano ante el Estado. La disposición de los indígenas para el trabajo agrícola incrementó su interacción con los mestizos, haciendo por ejemplo que la lengua fuera dejando de ser necesaria y junto a los valores mencionados, fueron llegando las concepciones peyorativas hacia lo indígena que se conservan en el español actual.

Las actas municipales del pueblo de Intibucá revelan interesantes indicios sobre celebraciones rituales a través de disposiciones emitidas y solicitadas relacionadas al consumo y preparación de la chicha. Se utilizaba la concepción de “propensos a la borrachera” en los informes del gobernador político de Intibucá para finales del siglo XIX. Para 1868 la municipalidad de Intibucá implementó una reglamentación del “estanco de

³⁴ Los mecanismos de elección y las funciones de los alcaldes auxiliares se mantuvieron gran parte del siglo XX (Ley de municipalidades y del régimen político con sus reformas, p.15, 28-29 de 1942).

chicha” de ese pueblo prohibiendo, “para evitar costumbres tan antiguas, que [...] se les priven a estos habitantes de poner y fabricar la chicha para sus antiguas obligaciones” (Quiel 2020, p. 18).

9. Las áreas protegidas en Honduras

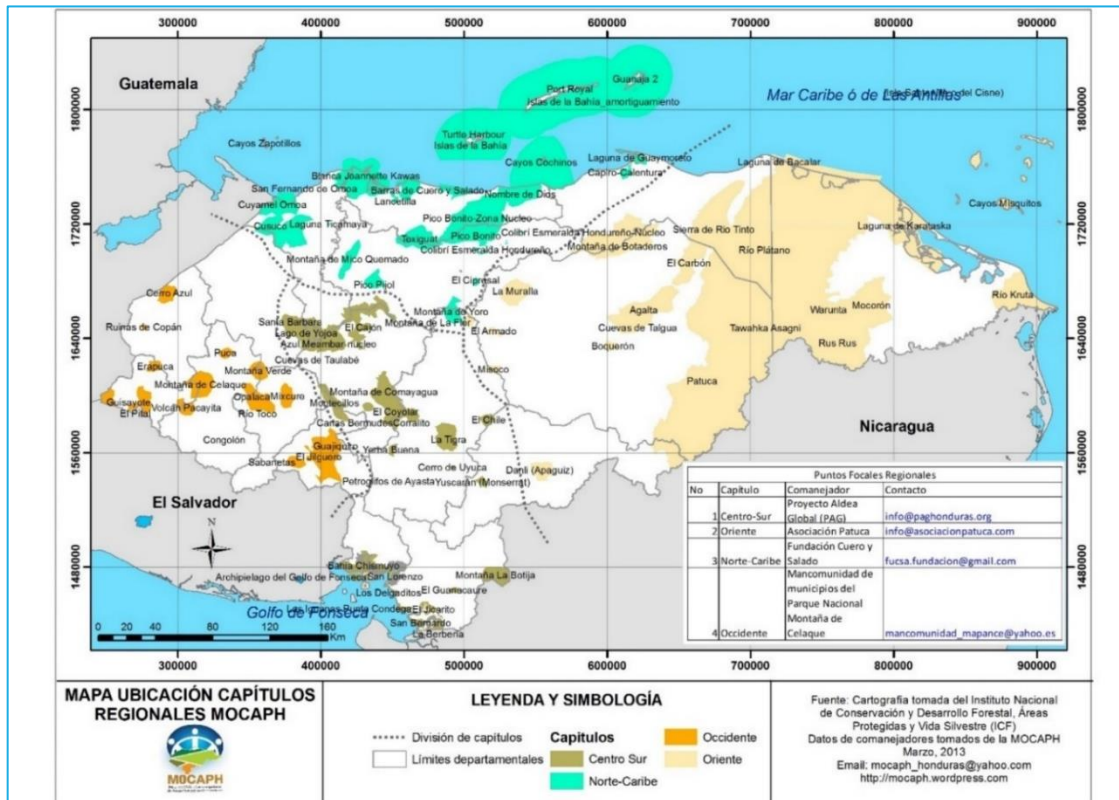
En una revisión sobre la gobernanza de los bosques localizados en territorios indígenas en la región centroamericana, Padilla, A. y Contreras, Y. (2007) estimaron que la forma “rectorada por los gobiernos” es la predominante, aunque también se aplica el modo de gobernanza compartida o comanejo. En el primer caso, la llamada “gobernanza gubernamental” está liderada por una o varias “entidades públicas centralizadas y descentralizadas, responsables de la administración de los bosques”. En las áreas protegidas de territorios indígenas se establece este tipo de gobernanza pues se consideran estas áreas como “patrimonio del Estado”. Uno de los principios rectores del *Convenio para la Conservación de la Biodiversidad y Protección de Áreas Silvestres Prioritarias en América Central* establece que “los estados [...] reafirman su derecho soberano de conservar y aprovechar sus recursos biológicos de acuerdo a sus propias políticas y reglamentos” (CCAD, 1992). Estos mismos autores señalan que, aunque los países de la región han creado instancias de consulta para la participación ciudadana en la gestión de los bosques, solo en algunos casos han funcionado bien, por el poco interés de participación de los actores de sociedad civil. La razón más probable para este desinterés sería el hecho de que tales instancias se ven como herramientas de los gobiernos para validar decisiones, que, en muchos casos, ya han sido tomadas por la institucionalidad pública (Padilla, A. y Contreras, Y., 2007).

En Honduras, la *Ley General del Ambiente Decreto No. 104-93*, en su artículo 36, crea en 1992 el *Sistema Nacional de Áreas Protegidas* (SINAPH), “formado por reservas de biósfera, parques nacionales, refugios de vida silvestre, monumentos naturales, reservas biológicas, reservas antropológicas, áreas insulares del territorio nacional u otras categorías de manejo que fuera necesario establecer, “a fin de asegurar la protección de la naturaleza”. Se establece que “el Estado declarará áreas naturales protegidas como parte del SINAPH para cuya administración estarán sujetas a planes de ordenamiento o manejo que se dicten”. La *Ley Forestal de Áreas Protegidas y Vida Silvestre Decreto No. 98-2007* en el Título VI retoma y

amplía la administración del SINAPH y establece mecanismos para su fortalecimiento (SINAPH, 2010-2020).

Honduras cuenta con 91 Áreas protegidas (Mapa 13) que ocupan una extensión aproximada de 3.9 millones de hectáreas (el 36% del territorio nacional) donde se incluyen ecosistemas terrestres, acuáticos y marino costeros.

Mapa 13: Áreas protegidas de Honduras



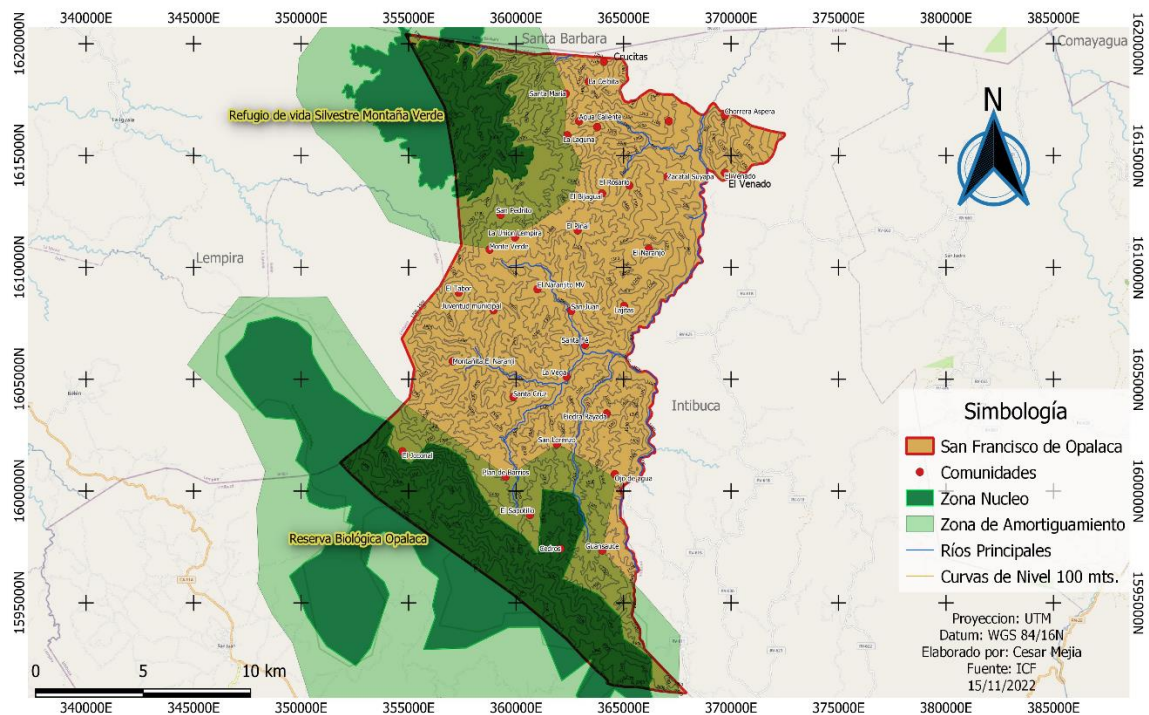
Fuente: Instituto de Conservación Forestal, marzo 2013.

Las áreas protegidas son “aquellas áreas, cualquiera fuere su categoría de manejo, definidas como tales para la conservación y protección de los recursos naturales y culturales, tomando en cuenta parámetros geográficos, antropológicos, bióticos, sociales y económicos que justifiquen el interés general” (SINAPH, 2007). En este país las áreas protegidas se han clasificado en 16 categorías de manejo que corresponden a los estándares de la *Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza* (UICN) (SINAPH, 2010-2020).

10. Caracterización ambiental de San Francisco de Opalaca

Según las disposiciones del Estado de Honduras, San Francisco de Opalaca cuenta con dos áreas protegidas que forman parte del *Sistema Nacional de Áreas Protegidas de Honduras* (SINAPH).

Mapa 14: Áreas protegidas en el municipio de San Francisco de Opalaca, Intibucá



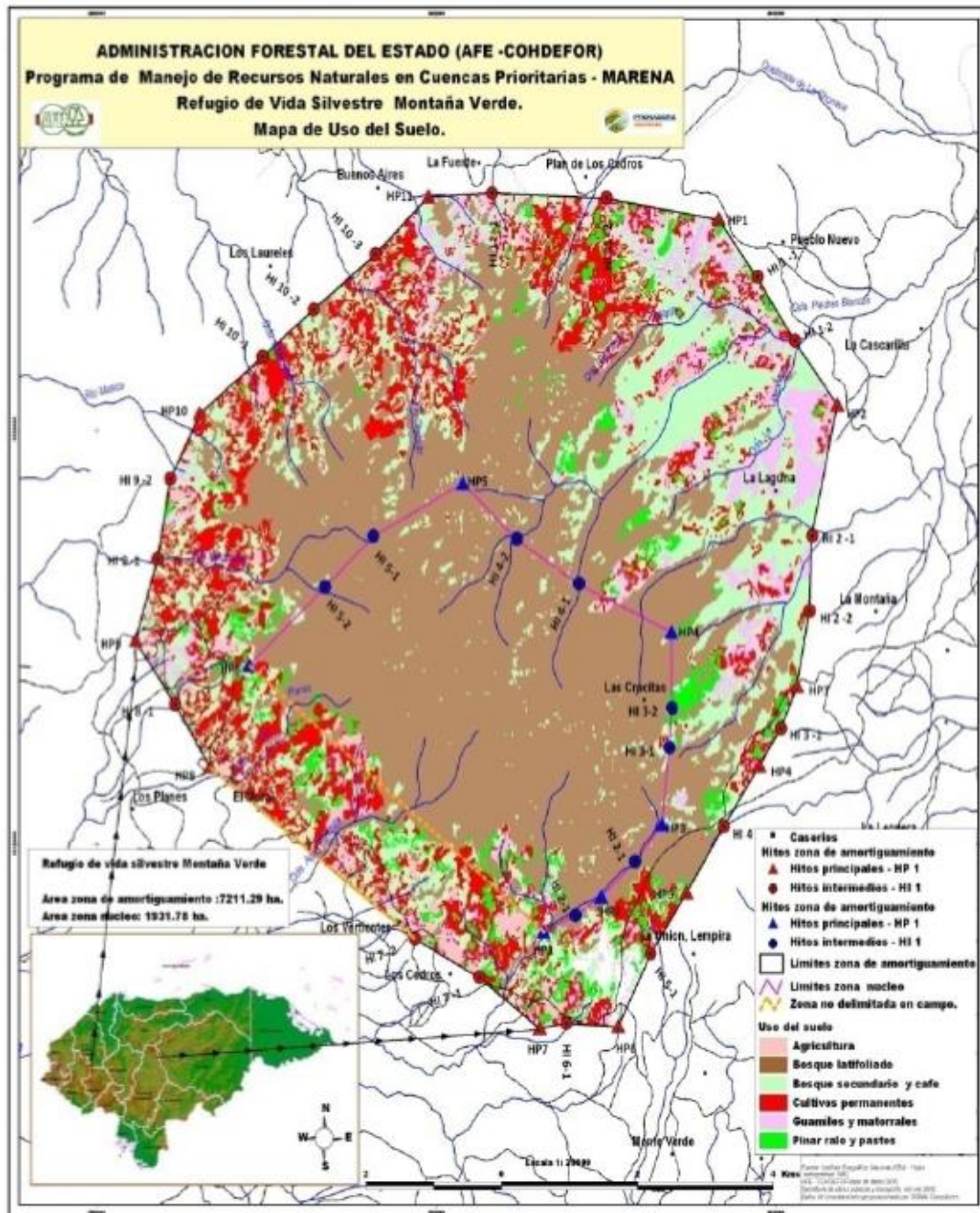
Fuente: Elaborado por Cesar Mejía, biólogo voluntario en San Francisco de Opalaca, 2022.

El *Refugio de Vida Silvestre Montaña Verde* está ubicado entre los departamentos de Lempira, Intibucá y Santa Bárbara. Tiene una superficie total de 7,211.29 hectáreas entre la zona núcleo y la de amortiguamiento. El área quedó delimitada y demarcada de acuerdo a los lineamientos de la *Administración Forestal Del Estado-Corporación Hondureña De*

Desarrollo Forestal (AFE-COHDEFOR)³⁵. La reserva se creó mediante el decreto de ley número 87-87 - *Ley de Bosques Nublados* en el año de 1987. Este refugio natural se crea con el objetivo de “promover el ecodesarrollo para bienestar de la población y para conservar y perpetuar los recursos bióticos, abióticos y culturales existentes en la misma, fomentar la investigación, el ecoturismo, la educación interdisciplinaria y generar los conocimientos necesarios para el beneficio nacional” (Instituto de Conservación Forestal, 2022).

³⁵ En el marco de la aprobación de la nueva Ley Forestal, Áreas Protegidas y Vida Silvestre del año 2007, la COHDEFOR, creada hace más de 40 años, pasó a convertirse en el Instituto de Conservación y Desarrollo Forestal, Áreas Protegidas y Vida Silvestre.

Mapa 15: Uso del suelo del Refugio de Vida Silvestre Montaña Verde



Fuente: Administración Forestal del Estado (AFE-COHDEFOR).

Según el decreto 87-87, emitido por el Congreso Nacional en julio de 1987, por su biodiversidad, esta área es generadora de agua para consumo doméstico para más de 20 comunidades de los municipios de Gracias, La Iguala, San Rafael (Lempira), San Francisco de Ojuera (Santa Bárbara) y San Francisco de Opalaca, todos ellos en el área lenca. Su flora

consiste en una variedad arbórea con preminencia de pino, liquidámbar, aguacate de montaña, coloradito, con, cedrillo, etc.; entre su fauna hay una diversidad de aves. Bajo la creación de reserva se decretó una restricción de la caza, la tala ilegal, y la quema; se promueve un cambio en el uso del suelo y se prohíbe la construcción de viviendas en la zona núcleo (2022).

La segunda área protegida del municipio es la *Reserva Biológica de Opalaca* (Hernández, s/f) la que forma parte de la *Reserva Puca-Opalaca* que abarca municipios fuera del perímetro de San Francisco de Opalaca y cuenta con un área de 26,409,806 en sus zonas núcleo y de amortiguamiento. Fue declarada reserva biológica en el año de 1987, bajo el *Decreto de Ley de Bosques Nublados* 87-87. El objetivo de su creación fue “la preservación integral de la biota y atributos naturales, sin interferencia humana directa o modificaciones ambientales, exceptuando las medidas de recuperación de ecosistemas alterados y las acciones de manejo necesarias para recuperar y preservar el equilibrio natural, la diversidad biológica y los procesos ecológicos”.

En esta reserva se permiten asentamientos de población en la zona de amortiguamiento. Se ubica en la Cordillera del Sur, formando parte de la sierra de Puca-Opalaca. Desde 1993 el Congreso Nacional aprobó una *Ley de Incentivos a la caficultura* que reconoce el derecho de los propietarios privados para establecer plantaciones de café independientemente de su ubicación. Esta ley ha generado un incremento en las áreas de cultivo y la apertura de caminos en zonas núcleo dentro de áreas protegidas poniendo en precario el mantenimiento de las condiciones ecológicas esenciales de las áreas protegidas del país (Portillo, 2007). En general, el territorio de San Francisco de Opalaca se caracteriza por vegetación secundaria húmeda, cultivos mixtos, milpas, cafetales, suelo desnudo, bosque latifoliado, bosque mixto, bosque de conífera denso, y árboles dispersos fuera del bosque. Los tipos de suelos dominantes en el territorio son húmiferos, arcillosos, arenosos y en parte pedregosos. El clima es fresco la mayor parte del año oscilando entre temperaturas de 10 a 25 grados centígrados y presenta oscilación entre temporadas lluviosas y menos lluviosas o semisecas, dependiendo de los cambios que se han suscitado por el fenómeno de calentamiento global reconocido en el municipio como el alargamiento de la sequía o un incremento en las temperaturas con respecto al pasado.

Imágenes 35, 36 y 37: Refugio de Vida Silvestre Montaña Verde

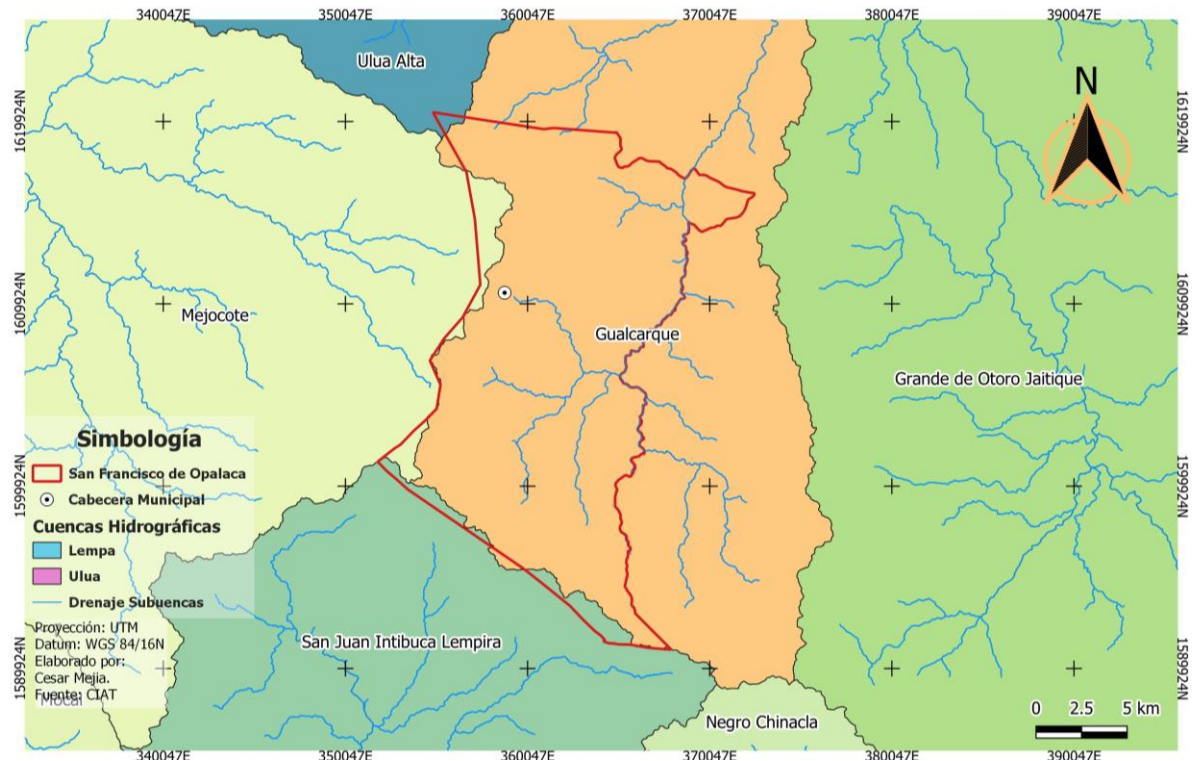


Fotografías: Refugio de vida silvestre Montaña Verde, San Francisco de Opalaca, agosto 2021.

Durante los meses de marzo a julio predomina el verano, mientras que el invierno o temporada de lluvia, se da entre los meses de agosto a febrero. Según la clasificación de Köppen el clima de la región es tropical seco (AW).

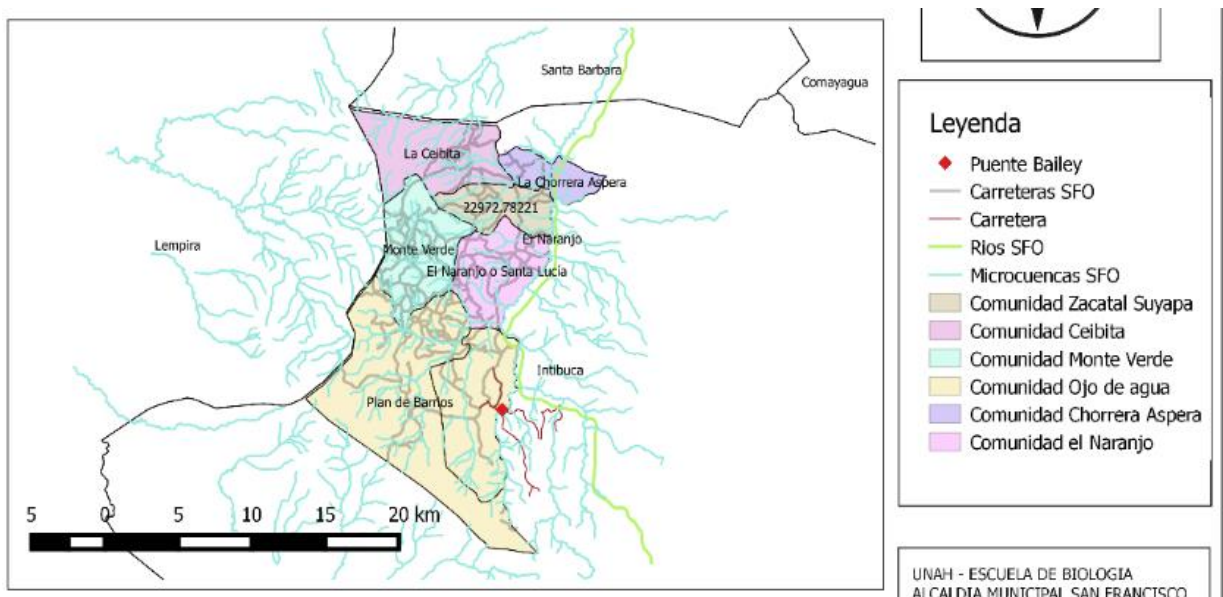
Varios ríos cruzan el municipio: el río *Zarco* proveniente de la montaña de *Plan de Barrios*, el río *Blanco* de la montaña del *Joconal*, el río *El Tabor* de la montaña *El Tabor*, el *Pacayal* de la montaña de *Los Cedros*, el *Ojo de Agua* de la montaña *Guansauce*, y el *Canjel* de la montaña de *Santa María*, siendo todos afluentes del río *Gualcarque*.

Mapa 16: Subcuencas de San Francisco de Opalaca, Intibucá



Fuente: Elaborado por Cesar Mejía, biólogo voluntario en San Francisco de Opalaca, 2022.

Mapa 17: Microcuencas del municipio de San Francisco de Opalaca



Fuente: Escuela de biología de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Alcaldía municipal de San Francisco de Opalaca, elaborado por Lory Pineda, 2021.

La vegetación en San Francisco de Opalaca se constituye en su mayoría de bosque latifoliado (bosque de hoja de ancha) sobresaliendo especies arbóreas tales como el roble, el cedro, almendro, aceituno, quebracho colorado, quebracho liso, pino, guanacaste, laurel, mango, aguacate, copalillo y una variedad de coníferas introducidas.

La fauna silvestre se caracteriza por la presencia de conejos, gatos silvestres, coyotes, armadillos o cusucos, guatusas, ardillas, mapaches, zorrillos, zorros, venados, y tacuazines. Entre las aves se encuentran guardabarrancos, guacos, lechuzas, tecolotes, chorchas, ruiseñores, tucanes, pericos, pijuyos, pájaros carpinteros, codornices, cenizos, gorriónes, auroras, garzas, urracas, pájaro león, golondrinas, gavilanes etc. Entre la fauna reptil se observan tortugas terrestres, iguanas, garrobo, variedades de serpientes como boas o masacuates, corales, guardacaminos, tamagases, micas, zumbadoras, cascabeles. La fauna de los ríos incluye anguilas, guapotes, filines, sardinas, cangrejos, camarones, y otros tipos de peces.

Entre las variedades de fauna doméstica hay poco ganado vacuno, mular, y caballar, algunas familias cuentan con cerdos y la mayoría poseen aves de corral. El pavo o jolote ha sido una especie nativa cuya domesticación ha disminuido y ahora es difícil de obtener.

Los principales cultivos en el municipio son el maíz, variedades de frijol, café, plátano, yuca, malanga, aguacate, naranjas, piña, limón, pacaya, mango, caña de azúcar, etc. De forma silvestre y también cultivada se dan plantas medicinales y comestibles como el aceite del árbol de liquidámbar, la manzanilla, orégano, hojas de distintas especies curativas conocidas tradicionalmente (hoja de aire, de tres puntas, de chiribito, mostaza, etc.)

11. Ser activista ambiental en Honduras: El caso de Berta Cáceres

En Honduras, la situación de defensoras y defensores de la tierra y el medio ambiente es de gran riesgo (Reyes, 2020)³⁶; 117 personas fueron asesinadas entre 2012 y 2021 (Global

36 “La Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) define, en su acepción más amplia, que una persona defensora de derechos humanos es aquella que, de forma individual o colectiva, dedica su esfuerzo a promover o defender derechos. El ámbito de derechos que defienden, las condiciones en que ejercen su labor y la falta de protección las vuelve susceptibles de correr riesgos que incluyen intimidaciones, amenazas, atentados y, en ocasiones, hasta la muerte” (Reyes, 2020).

Witness, 2022). Global Witness³⁷ calificó a Honduras en 2017 como “el país más peligroso del mundo para el activismo ambiental”. La mayoría de estos crímenes permanece en la impunidad. Bajo la declaración de las Naciones Unidas, los líderes comunitarios que se oponen a la destrucción de su territorio son defensores de los derechos humanos, amparados por esta declaración. Estas personas defienden su derecho al desarrollo en las áreas rurales del país donde se han establecido o se intentan instalar proyectos extractivistas. *La Misión de Apoyo Contra la Corrupción e Impunidad* (MACCIH) en el 2016 encontró fuertes redes de corrupción enquistadas en el Estado.

En el año de 1994 el gobierno de Honduras aprobó el Convenio no. 169 de la OIT, hecho que empoderó a los pueblos indígenas del país con una nueva herramienta que les permitió reivindicar el derecho a mantener sus propios rasgos culturales, lenguas nativas y territorios ancestrales. Sin embargo, al igual que en otros países de América Latina el activismo ambiental es reprimido a través del asesinato de líderes, siendo un caso representativo en Honduras el de Berta Cáceres, asesinada en 2016 por su oposición a la construcción de una represa. Una reacción a esta situación es la recuperación de símbolos vinculados a la armonía entre medio ambiente y seres humanos, equilibrio y respeto, reciprocidad manifestada en rituales que aún se practican y que comienzan a recuperarse de la represión religiosa de la que históricamente fueron víctimas; la descolonización del pensamiento (Guerrero Arias 2010, p. 104).

Berta Cáceres junto a Salvador Zúñiga formaron el *Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras* (COPINH) el 27 de marzo de 1993 con el objetivo de “constituirse como un referente unitario del movimiento popular del departamento de

³⁷ Global Witness se fundó en 1993 siendo pionera en observar el vínculo entre los recursos naturales, el conflicto y la corrupción. Por más de 25 años han investigado y denunciado los abusos contra el medio ambiente y los derechos humanos en los sectores del petróleo, el gas, la minería y la madera, han rastreado la influencia y el dinero obtenidos de forma ilícita a través del sistema financiero y político mundial. En la actualidad se enfocan en los actores abusivos, el mal uso del poder y los flujos financieros, la emergencia climática y los ataques al espacio cívico. Sus campañas trabajan para hacer que las empresas y los gobiernos rindan cuentas por su destrucción del medio ambiente, su desprecio por el planeta y su falta de protección de los derechos humanos. Se intenta frenar el flujo de financiación que permite la destrucción de los bosques tropicales críticos para el clima, desafiar los esfuerzos de la industria para presentar el gas fósil como amigable con el clima, poner fin a la complicidad empresarial en los abusos ambientales y de derechos humanos, proteger a los defensores de la tierra y el medio ambiente que se enfrentan a las industrias que destruyen el clima, abordar la propagación de la división, el odio y la desinformación en las plataformas digitales, poner fin a la corrupción empresarial y garantizar que las empresas del sector de los recursos naturales ya no puedan operar por encima de la ley (Global Witness, 2023).

Intibucá, la lucha en defensa del medio ambiente, el rescate de la cultura *lenca* y para elevar las condiciones de vida de la población de la región”.

Berta trabajó de lleno en esta organización y se dio a conocer en las comunidades *lencas* e indígenas del país. Recibió el premio Goldman³⁸ en el año 2015 y en marzo de 2016 fue asesinada. El caso de Berta es un ejemplo del riesgo que corren los y las activistas pro-cuidado del ambiente. Berta Cáceres había nacido en la ciudad de La Esperanza, en el departamento de Intibucá y creció durante la etapa de violencia que se propagó en Centroamérica en los años ochenta. Su madre, quien era también una activista social, dedicó una parte de su vida a cuidar refugiados de la guerra civil de El Salvador que llegaron a Honduras. En 1993 Berta cofundó el COPINH como un instrumento de lucha para defender el medio ambiente, para el rescate de la cultura *lenca* y la calidad de vida de los habitantes de la región. El COPINH refleja una característica importante que también estaba presente en Cáceres: una concepción distinta de la política, relacionada con todos los aspectos del vivir diario. Como dice el COPINH (2008):

[...] la política abarca cada aspecto de la vida cotidiana. Está explícita en sus demandas, propuestas, relaciones, solidaridades, voces, estrategias, alianzas, objetivos, sus debates, crítica y autocrítica. Es, sobre todo, una política que tiene que ver con su propia construcción de conceptos y conocimientos, que son afines a su cultura e identidad y con la cual buscan empoderarse y alzarse contra la injusticia.

Esta visión ha llevado a esta institución a tener una postura de "tensión, confrontación y de denuncia permanente" contra el Estado, ante políticas que han afectado a las comunidades indígenas hondureñas (COPINH, 2008).

El caso de Berta se ha convertido en un icono de la lucha indígena-ambiental a nivel mundial. Políticamente, su muerte llevó a la valoración de puntos de vista diferentes a las perspectivas oficialistas, inspirados por la renovación o “reinvención” estratégica de elementos culturales comunes. Las narrativas conexas a ese pensamiento tienen que ver con el surgimiento de una conciencia colectiva más allá de lo local y que, a su vez está íntimamente ligada a ella, la recuperación de la memoria, la puesta en valor de formas de vida particulares y la revitalización de reglas sociales y éticas propias. También, el rescate de

38 El premio Goldman es el mayor reconocimiento del mundo para medioambientalistas, el denominado Nobel Verde o Nobel de Medioambiente.

símbolos vinculados a la armonía entre los medio ambientes y los seres humanos, el equilibrio y respeto y las ideas de reciprocidad.

Otros casos emblemáticos de las pugnas entre comunidades y proyectos extractivos son el conflicto por la minería en Guapinol, Tocoa, departamento de Colón, en la costa del Caribe; la construcción de una hidroeléctrica en el municipio de Reitoca, departamento de Francisco Morazán; el proyecto hidroeléctrico del río Gualcarque, en Intibucá; y la minera del valle de Siria entre otros. Las causas de la conflictividad en Honduras se relacionan primordialmente con el agua y el bosque.

En general, en las evaluaciones de impacto ambiental y social no se están realizando las consultas para la obtención de los consentimientos previos, libres e informados en forma correcta. La consulta con las comunidades involucradas parece estar tomándose como un trámite que se debe agilizar para no hacer perder tiempo y fondos a las empresas sin analizar de forma verdaderamente participativa los pros y los contras de establecer proyectos en sus territorios. En las poblaciones afectadas es común que exista incertidumbre sobre los beneficios que se pueden obtener de los proyectos y suele suceder que la expectativa de lograr un empleo sea el principal incentivo para que algunos sectores de la sociedad acepten los proyectos a pesar de los daños ambientales que éstos puedan causar.

A propósito de esto, el impacto o impactos sobre el medio ambiente suele ser maquillado o envuelto en un halo de misterio. Las evaluaciones de impacto ambiental en los últimos años se han convertido en un papeleo que las empresas realizan para poder operar y realmente no son consultas abiertas y directas con las personas afectadas.

Además de Berta, numerosos líderes ambientalistas han sido asesinados en Honduras por la defensa del medio ambiente. Usualmente existe algún conflicto entre intereses poderosos que pretenden realizar algún aprovechamiento notable del entorno sea mineral, agua para producir energía o tierras para plantaciones de cultivos de exportación.

Las consideraciones sociales, ambientales y socioeconómicas son minimizadas en aras de la maximización de las ventajas empresariales, sin respeto a los derechos de las comunidades nativas y ancestrales.

Aunque el análisis de impacto ambiental es de rigor requerido para todos los proyectos realizados en el territorio nacional capaces de afectar el medioambiente y a las personas, su

ausencia -especialmente, la del análisis social y socioambiental participativo de los proyectos de desarrollo, y/o extractivos- o su pobre realización, -no sistematizada a la fecha por las autoridades ambientales nacionales-, ha significado que habitualmente las consultas a las poblaciones afectadas por dichos proyectos en sus distintas escalas no son realizadas, o no se hacen a su debido tiempo, no tienen en cuenta aspectos socioculturales y ambientales locales. La ausencia de una debida evaluación socioambiental realmente participativa y realizada bajo el espíritu de consulta previa e informada resulta en que la corrupción estará envuelta en arreglos bajo la mesa con ciertos actores sociales que en nombre de las comunidades terminan aceptando licencias ambientales a proyectos que no han sido entendidos, asimilados y plenamente aceptados por las comunidades en el entorno potencialmente afectado.

En instancias, como son los casos del río Gualcarque, proyectos en la bahía de Tela, el conflicto campesino en el valle del Aguán y otros sitios de Honduras que han vivido experiencias violentas en la defensa del ambiente, la ausencia de consultas manejadas de forma transparente y ética puede resultar en la muerte de activistas ambientales y miembros de las comunidades opuestos a los proyectos. Algunos ejemplos de esto son los casos de Blanca Jeannette Kawas Fernández asesinada hace 27 años, en 1995, por intentar detener la tala ilegal de madera y proteger el medio ambiente en la zona de la bahía de Tela, en el Caribe hondureño (Núñez, 2020); en 2023 Jairo Bonilla y Aly Domínguez, miembros del *Comité de Bienes Comunes de Tocoa*, fueron asesinados a tiros por defender el río Guapinol y el 28 de enero se registró la muerte de Ricardo Arnaúl Montero, defensor de la etnia garífuna e integrante del *Comité de Defensa de la Tierra*, en la comunidad de Triunfo de la Cruz (Mahtani, 2023).

En el caso de los pueblos indígenas y afrodescendientes de Honduras, a través del Convenio 169 de la *Organización Internacional del Trabajo*, se establece que los proyectos deben respetar la voluntad de las comunidades y realizar las consultas de formas verdaderamente participativas e inclusivas de todos los sectores sociales, lo que les permita decidir apegados al derecho que les asiste. Según el informe *Situación de defensoras y defensores de la tierra y el medio ambiente – Honduras* (Reyes, 2020, 11), en ese año hubo 137 concesiones de explotación minera. Este mismo informe indica que en la última década se ha dado “una transición energética en que la generación con recursos renovables ha subido de 37% a 66,3%”, siendo las empresas hidroeléctricas las que cuentan con mayor distribución

concentradas en los ríos más grandes del centro y el nororiente del país. Reyes señala que la mayoría de las comunidades rurales dependen de los bosques, los ríos y la tierra para la subsistencia y sin embargo se encuentran, muchas de ellas, frente a una ausencia de mecanismos de ordenamiento territorial para proteger los recursos naturales con la consiguiente amenaza a la salud pública, el cambio en los patrones del acceso al agua de calidad y una problemática en las relaciones de las comunidades y las empresas promotoras de los proyectos (2020, 11).

Imagen 12: Mujeres de San Francisco de Opalaca organizadas en la defensa del río Gualcarque



Fuente: Imagen obtenida de: <https://copinh.org/2022/08/audiencia-de-juicio-en-el-caso-fraudegualcarque/> el 27-01-23.

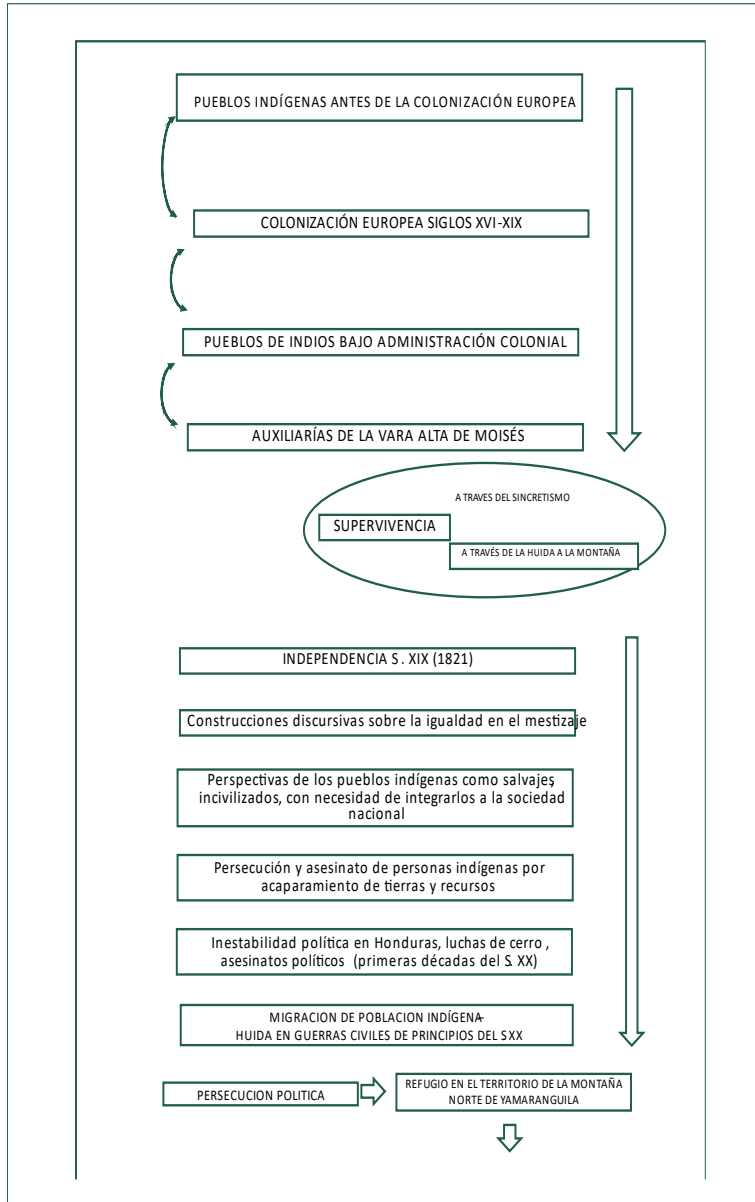
12. Resumen histórico

Siguiendo la secuencia histórica presentada en la Imagen 13 se observa que después de la organización de grupos campesinos en la zona y a través de las capacitaciones recibidas por la pastoral social, por las asociaciones campesinas, por cooperantes internacionales y técnicos de instituciones nacionales comprometidos con las comunidades, éstas comienzan un recorrido que les lleva a la obtención de un municipio propio, a una reetnización o valoración de las formas propias de vida, a fortalecer la relación con sus colectivos no humanos, y a cambiar prácticas depredadoras del bosque tales como la roza, quema, tala y

siembra por sistemas más amigables, a través de alianzas con técnicos externos que introducen nuevas formas de cultivo y de conservación de la tierra. La obtención de títulos comunales³⁹ para las aldeas del sector norte, fue otro gran paso que llevó a estas comunidades a la meta deseada de obtener su propia unidad administrativa, -la alcaldía propia- que les permitiese gestionar sus propios proyectos y crear alianzas de mayor conveniencia para su mejoramiento.

³⁹ Los títulos comunales en Honduras establecen un acceso legal desde el Estado, a la tierra a través de la colectividad que constituye el pueblo indígena que vive en ella y que se ampara en una tradición de uso comunitario. Desde el periodo colonial las tierras adjudicadas por la Corona Española a los pueblos indígenas establecían un régimen de trabajo comunitario. Después de la independencia los títulos coloniales a favor de las poblaciones indígenas fueron poco a poco alterándose para dar acceso a otros intereses que favorecían el acceso a una forma de tenencia individual, privada y comercial. Por ejemplo, en 1924 la ley agraria permitió la enajenación del dominio pleno de terrenos del Estado, que hubiesen pertenecido a “tribus indígenas extinguidas” (Gonzalez, 1998, p. 69). Sin embargo, a partir de las leyes de reforma agraria, como la de 1962, se empiezan a reconocer derechos de propiedad de las comunidades indígenas sobre las tierras, aguas y ejidos que disfrutasen en ese momento ya sea que tuviesen títulos o por “simple ocupación inmemorial” (Art.4to). Por otro lado, los artículos 144-146 de la ley de Reforma Agraria establecían: “velar por los derechos agrarios de los pueblos que guarden el “estado comunal” (República de Honduras, 1962, pp. 17-18). No obstante, en 1975 un nuevo retroceso en las leyes estableció que todos los recursos forestales son patrimonio nacional, afectando a los propietarios individuales, municipales y comunales. Esto afectó a los pueblos indígenas al disminuir la propiedad comunal por la individual y sobreexplotar el bosque en áreas ocupadas por comunidades indígenas. La situación cambia de nuevo en 1987 cuando la *Ley de Protección de las Minorías Étnicas de Honduras* iniciativa de la Secretaría de Planificación (SECPLAN) propone el derecho de los pueblos indígenas para disponer del uso y distribución de sus tierras y manejo de sus recursos naturales además de la adjudicación de tierras aptas y suficientes en propiedad a las comunidades para ser explotadas a título gratuito y sin costo alguno, y asistencia técnica del Instituto Nacional Agrario (INA), Ministerio de Recursos Naturales y el Banco Nacional de Desarrollo Agrícola (BANADESA) para que las tierras cumplieran su función social. El Convenio 169 de la OIT ratificado por Honduras en 1995 establece nuevas regulaciones para el aseguramiento de tierras comunales a los pueblos indígenas (González, 1998).

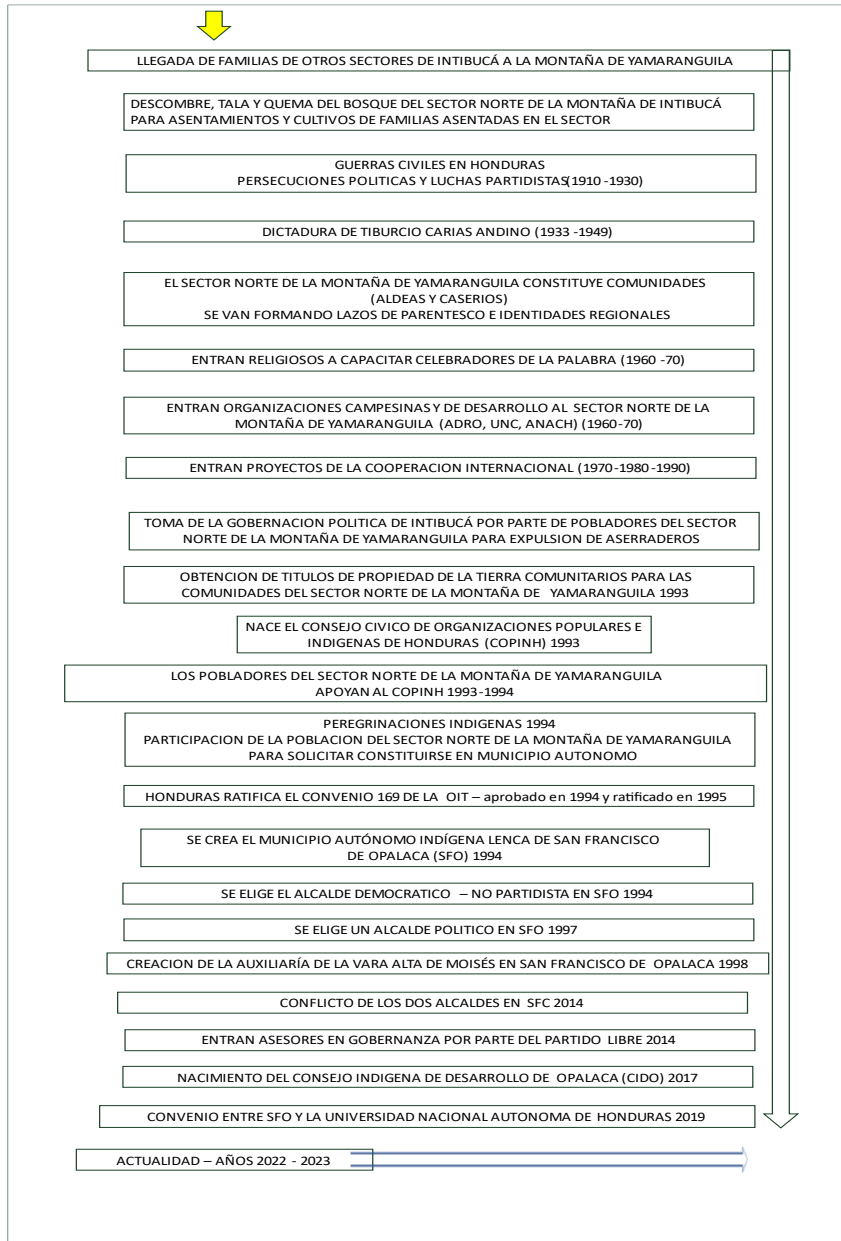
Imagen 13: Secuencia histórica de la población del Sector Norte de la Montaña de Yamaranguila



La imagen 13 resume la historia de los pueblos lenca hasta la actualidad de los grupos que se asentaron en San Francisco de Opalaca a través de los grandes acontecimientos que la han marcado: su existencia anterior a la colonización europea, la que presentaba una mayor diversidad interna en lo que hoy se denomina *lenca*, y teniendo en cuenta que el territorio actual de Opalaca posiblemente estuvo ocupado por miembros del grupo *care*. La colonización de los siglos XVI-XVII y XVIII hasta principios del S. XIX en que las colonias se independizan.

Durante la conquista, la masacre y dispersión de las comunidades del occidente del territorio donde vivían los grupos lenca, las rebeliones y la colonización que utilizó la organización en pueblos de indios en los que se perdió la especificidad étnica y las lenguas propias.

Tras la independencia los lenca se dispersan nuevamente huyendo de nuevas migraciones de colonos y a principios del S. XX las luchas de cerro entre partidos políticos los llevan a escapar y refugiarse en lo más alto de las montañas.



San Francisco de Opalaca es una de estas comunidades que surge en las montañas y que transcurre por un proceso de abandono, discriminación, y falta de recursos y servicios.

La organización social que vincula a los pueblos del sector norte de Yamaranguila (actual San Francisco de Opalaca) con otros actores de fuera de sus comunidades y los proyecta hacia un cambio tiene que ver con la iglesia católica, la Asociación de Desarrollo Rural de Occidente, el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH).

Esta asociación lleva a las poblaciones del área a la búsqueda de la independencia como municipio y a las relaciones actuales establecidas con la Universidad Nacional Autónoma de Honduras y otras alianzas.

Fuente: Elaboración propia en base a entrevistas en San Francisco de Opalaca, julio 2022- noviembre 2023

CAPITULO CINCO: CONCEPTOS AMBIENTALES EN SAN FRANCISCO DE OPALACA

Y dice, “yo voy a ir a cazar venado” y
como siempre lo ha hecho y
como lo hizo su papá y su abuelo.
O “voy a cazarme un chanchito de monte”.
Y que ustedes digan, “si don Juan quiere ir a buscar capuca⁴⁰,
puede ir a buscar capuca”,
porque buscar capuca no le va a hacer gran daño al bosque
y siempre lo hemos hecho.

Entrevista a Aciano Rodríguez de la comunidad *El Venado*,
Monteverde, 7 de septiembre de 2021.

1. Cuidado versus comanejo

1. San Francisco de Opalaca se encuentra en el extremo norte del departamento de Intibucá donde colinda con Lempira y Santa Bárbara. Las áreas de reserva se extienden desde Opalaca hacia los municipios vecinos, no obstante, es diferente la relación que se establece en los distintos municipios con las áreas de reserva. En las localidades vecinas a San Francisco de Opalaca que forman parte de la delimitación de la reserva, se trabaja en comanejo con el *Instituto de Conservación Forestal* (ICF) mientras que en San Francisco no se han firmado los convenios para dicha coordinación y han expresado en cabildo abierto que no están interesados en hacerlo debido a que siempre han cuidado su bosque y sus fuentes de agua y desean seguir haciéndolo (Registro de reunión de cabildo abierto, Municipalidad de San Francisco de Opalaca, Monteverde 3 de septiembre de 2021).

La creación de un corredor biológico entre la montaña de Opalaca y la Montaña Verde para cinco especies amenazadas es una iniciativa de conservación de bosques en donde se juntan cinco áreas protegidas del departamento. El proyecto se llama “*Corredor Biológico de La Biosfera Cacique Lempira, Señor de las Montañas*” y aglutina el Parque Nacional Montaña de Celaque, El Refugio de Vida Silvestre de Puca, La Reserva Biológica Opalaca

⁴⁰ *Calyptrigyne ghiesbreghtiana* (Chízmar, 2009), es una palma silvestre conocida en San Francisco de Opalaca y en Guatemala como *capuca*, y en Costa Rica como *coligallo*, *sinta*, o *suíta*. Su hábitat se da en bosques húmedos en elevaciones de 0-1,500 m. En Honduras crece en los lugares más altos sobre el nivel del mar. El palmito de las hojas tiernas se consume asado o frito y el cogollo (meristemo) de las hojas tiernas se consume crudo o en ensaladas. Es un alimento muy preciado por los pobladores quienes se internan en las partes más altas de la montaña para obtenerlo.

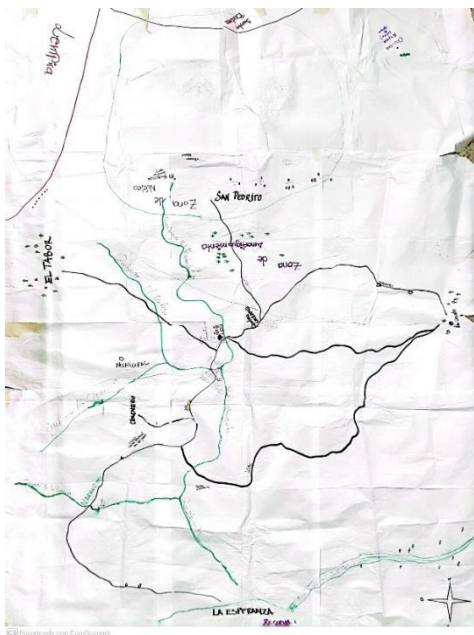
Y El Refugio de Vida Silvestre Montaña Verde. El Estado se puso de acuerdo con estas otras municipalidades pero hasta el momento de la presente investigación San Francisco de Opalaca no estuvo de acuerdo en aceptar al comanejador por parte del Estado.

La protección del bosque desde la perspectiva gubernamental y la convivencia con el bosque por parte de las comunidades de San Francisco de Opalaca se orientan por distintos tipos de relaciones entre humanos y no humanos. El concepto de comunidad y el hecho de contar con títulos comunitarios en San Francisco de Opalaca se manifiestan frente a intereses externos de apropiación de la tierra o de concesiones para aserraderos, contra pretensiones de ocupación del territorio como es el caso de las Zonas de empleo y desarrollo (*Zedes*)⁴¹ o la decisión mencionada antes de establecer arreglos de comanejo de las áreas protegidas o bosques de las comunidades.

En general, en las comunidades de este municipio no se ha dado cabida a la entrada de maíces transgénicos, los que regala el Estado a través de bonos agrícolas. En los bonos tecnológicos, los líderes de la *Auxiliaría de la Vara Alta* solicitan fertilizante pero no semillas que puedan dañar la integridad de su propio germoplasma.

⁴¹ Estas zonas, definidas por la *Secretaría de Desarrollo Económico de Honduras* como áreas del territorio nacional que estarían sujetas a un “*régimen especial*” y donde los inversionistas estarían a cargo de la política fiscal, de seguridad y de resolución de conflictos, levantaron sospechas entre la población hondureña pues se plantearon como zonas con soberanía propia dentro de la nación, adjudicadas a intereses extranjeros. Su entrada se interpretó como “la venta del territorio, la soberanía y los derechos de todas las personas hondureñas” y, su instalación como desencadenante de consecuencias sociales, económicas y medioambientales. La instalación de las ZEDE en Honduras remitió a las políticas extractivistas de despojo territorial de décadas pasadas como los enclaves mineros y bananeros en el país en los que se otorgaban privilegios a las empresas, en algunos casos exentas de impuestos de importación, por el uso de tierras, maderas, agua, etc. En 2011 se aprobó la *Ley de Regiones Especiales de Desarrollo (REDs)* con la consecuente creación de las “*ciudades modelo*”, las cuales fueron declaradas inconstitucionales en 2012, pues modificaban aspectos “*irreformables*” de la Constitución, como el de la soberanía hondureña, la negación de la gobernanza sobre estas zonas y la creación de poderes paralelos al gobierno. A pesar de esto y tras un movimiento del Legislativo -que fue cuestionado pues que destituyó a varios magistrados de la Corte Suprema-, la Constitución se modificó en junio de 2013 y el Congreso Nacional aprobó la Ley Orgánica de las Zonas de Empleo y Desarrollo Económico (ZEDE) (*Peace Brigades International*, 2021).

2. Comanejo de áreas protegidas y venta de tierras comunitarias



Durante mi estadía en la comunidad de Monteverde, se presentó una situación de gran interés a partir de una jornada de mapeo participativo convocado por la que esto escribe. Conocí al padre Efraín Romero, sacerdote párroco de San Francisco y acordamos realizar un mapeo participativo de inicio para tener un panorama del territorio y los diferentes espacios de interacción en el municipio.

En una sesión de mapeo participativo realizada para la presente investigación en agosto de 2021, el tema del comanejo de las áreas protegidas surgió como el más relevante.

Imagen 14: Mapeo participativo

Aunque el ejercicio del mapeo contribuyó con algunos datos, su mayor aporte fue la derivación de la discusión hacia el tema de las áreas protegidas de San Francisco de Opalaca y su comanejador.⁴² De esta discusión surgió la iniciativa de convocar a una asamblea comunitaria entre la Auxiliaría de la Vara Alta y la Alcaldía Municipal para discutir el tema del comanejo de las áreas protegidas en el perímetro de SFO.

La convocatoria se realizó de forma coordinada para realizar la reunión un mes después e incluyó a miembros del CIDO en Tegucigalpa como Víctor Aguilera y Anacleto Castro y al

42 El comanejador es el ente institucional u ONG que, junto a la comunidad, se encarga del manejo de las áreas protegidas de Honduras. El Instituto Nacional de Conservación y Desarrollo Forestal, Áreas Protegidas y Vida Silvestre (ICF) a través de la Subdirección de Áreas Protegidas y Vida Silvestre y el Departamento de Áreas Protegidas (DAP), es el ente que coordina la implementación del Plan Estratégico del Sistema Nacional de Áreas Protegidas y Vida Silvestre de Honduras (SINAPH) (2010-2020). Una de sus Líneas Estratégicas (3), establece que: “Las Áreas Protegidas son efectivamente manejadas mediante una administración eficiente y descentralizada, desarrollo continuo de capacidades, aplicación de la política de comanejo y de conformidad a la normativa legal y técnica instituida”. Por mandato de la Ley Forestal, Áreas Protegidas y Vida Silvestre (LFAPVS), aprobada Mediante Decreto Legislativo N°98-2007, la administración de las áreas protegidas y la vida silvestre le corresponde al Instituto Nacional de Conservación y Desarrollo Forestal, Áreas Protegidas y Vida Silvestre (ICF), lo cual debe hacer de acuerdo a las disposiciones establecidas en la LFAPVS y a los Decretos de declaración de las áreas protegidas y de los Convenios Internacionales aprobados y ratificados por el Estado (Art. III, LFAPVS) (La Gaceta, 2014).

profesor de la carrera de biología de la UNAH, Manuel Rey, quien realizó una presentación sobre el significado de las áreas protegidas, la declaratoria de las áreas en SFO y las implicaciones de que el municipio cuente con un comanejador, el cual normalmente es el gobierno a través del Instituto de Conservación Forestal (ICF). Los estudiantes de las licenciaturas de biología y ecoturismo que realizaban su práctica en Opalaca, participaron en la reunión de mapeo y en la asamblea.

En esta asamblea los miembros parte del CIDO y los pobladores estuvieron de acuerdo en realizar un comanejo del *Refugio Silvestre de Montaña Verde* y de la *Reserva de Puca-Opalaca* que está en la parte sur del municipio, desde la gobernanza indígena y no a través de las instituciones estatales encargadas del manejo forestal como el Instituto de Conservación Forestal.

Puntos importantes en torno a la gobernanza ambiental por un lado y en relación a puntos de acuerdo entre la Alcaldía Municipal, la Auxiliaría, los Consejos y Custodios de título y los pobladores presentes fueron la recomendación a los Custodios de Título que cuiden el territorio de Opalaca y los documentos que lo avalan pues el descuido de los títulos, y el préstamo de estos a personas mal intencionadas puede llevar al aprovechamiento por parte de extraños de las tierras comunitarias. Se expresó la gran responsabilidad de los Custodios de Títulos:

Ustedes pueden ver que Opalaca es como una moneda de oro que lo miran hasta este tiempo, si nosotros damos el lugar se nos va a poner el yugo a cada uno de nosotros, yo espero que los presidentes de custodios de título de cada comunidad cuiden sus documentos. (Notas en base a transcripción de cabildo abierto para tratar el tema del comanejo de las áreas protegidas, Monteverde, 3 de septiembre de 2021).

Se planteó en esta reunión la preocupación por las invasiones de tierra en el territorio de Opalaca en las zonas cercanas a los límites territoriales del municipio y el “desmembramiento de títulos” de forma irregular, lo que también debe ser controlado por los Consejos y los Custodios de los títulos comunitarios. En las participaciones sale a relucir el caso del asesinato de Berta Cáceres por la defensa del territorio y los posibles intereses de capital extranjero en los recursos de la zona.

[...] se nos informó que se están metiendo en una mina por San Francisco de Ojuera y esa mina está entrando a la línea de San Francisco de Opalaca, igual Berta Cáceres la mataron porque aquí querían colocar represas hidroeléctricas con financiamiento de la China por eso es [...]

Yo por eso no estoy de acuerdo y gracias por la explicación porque ahora anda gente tan interesada por Opalaca y que a Opalaca la han visto como la única salida más bonita de toda Honduras. ¿Por qué? Porque hay agua, hay minas, hay bosque y hay animales y flores... (Transcripción de participación en reunión de comanejo, San Francisco de Opalaca, 3 de septiembre de 2022).

El desmembramiento de tierras de los títulos comunitarios se entiende por parte de la población de Opalaca como una especie de suicidio colectivo y, sin embargo, es una situación recurrente que no parece tener fácil solución, aunque se repite en reunión tras reunión que “el que vende no vende nada y el que compra no compra nada”. Es claro que la tenencia comunitaria no es susceptible de venta, pero no lo es el trato privado que los pobladores del municipio puedan hacer con terceros quienes normalmente provienen de fuera de este. La propia población “vende” tierras, derechos, fincas o casas dentro del territorio a pesar de que se entiende que por el tipo de tenencia comunitaria no se debe vender. Los resultados de estos arreglos y su posible ruptura significan conflicto, violencia e inestabilidad social, lo que cada vez más, esta acaeciendo en San Francisco de Opalaca.

Yo me acuerdo cuando el difunto Santos Herrera el que vino a hacer toda la documentación de títulos dijo “el que quiera quitar un título de esos mejor le doy un pedazo de pita y que se cuelgue de un árbol” ya se murió y nos dejó toda esa historia y no entrego pitas, pero andan otros que a veces vienen por bajo y andan con tanto interés. Yo no sé Opalaca, porqué aquí se ha peleado bastante. Yo creo que en Opalaca tendremos que tomar alguna medida. (Transcripción de participante en reunión de comanejo, San Francisco de Opalaca, 3 de septiembre de 2022).

La incertidumbre sobre los límites de los títulos de propiedad es un tema apremiante en el municipio, no se tiene claridad hasta dónde llega el territorio y mientras tanto se están perdiendo tierras en las fronteras con otros departamentos y municipios. Existe preocupación por la herencia que se dará a las nuevas generaciones, las que ya comienzan a expandirse de

las áreas de cultivo a las de bosque (Entrevista a Carlos Lorenzo, funcionario de ADROH, La Esperanza, noviembre de 2022).

Desde que se decretó el municipio ningún alcalde se ha esmerado en hacernos los límites territoriales, para la microcuenca han venido instituciones porque dicen que va a hacer la reserva. Lo triste va a ser por los niños porque nosotros los viejos nos podemos morir de un empujón pero los pobres niños que van, onde los vamos a dejar ya que nos tomen, ya que nos corten los títulos comunitarios, que no nos respeten, pues entonces vamos a salir afectados todo el municipio porque ya están dentrando así por como dice aquí por Chorrera, yo me acuerdo la vez pasada cuando fuimos a Chorrera por a una manifestación, eso era lamentable, algunos estaban contra, que nos van a matar que aquí para allá, [...]

No hay que tener miedo porque si se decretaron los veintiún títulos comunitarios tenemos que cuidarlos esos títulos comunitarios porque si no quien va sufrir nosotros mismos, la generación que venimos por los pobres niños para atrás que vienen de nosotros. (Transcripción de Participante en reunión de comanejo, San Francisco de Opalaca, 3 de septiembre de 2022).

La reminiscencia de la lucha que se tuvo que realizar para obtener las tierras y la categoría del municipio es una de las maneras de reafirmar la conciencia colectiva para cuidar los bosques, las tierras y la comunalidad.

De igual forma, sobre las reservas naturales se compartieron dudas acerca de los apoyos que reciben estas en los municipios vecinos donde si se han firmado los acuerdos de comanejo a comparación de Opalaca donde no se ha hecho a pesar de que en la parte de Opalaca es donde el bosque se encuentra en mejor estado.

[...] ¿Con eso que aparece lo que es el área protegida de Opalaca con los municipios de Lempira, ¿qué podemos hacer en Opalaca para recuperar de allí donde está escrito? Porque si el gobierno, si los municipios de Lempira pueden recibir un apoyo en la reserva, pero Opalaca estamos fuera de un beneficio, porque a nosotros Opalaca solo nos dicen “cuiden el bosque, cuiden la reserva”, pero ¿quiénes están recibiendo esos beneficios? porque nosotros somos los dueños. (Transcripción de Participante en reunión de comanejo, San Francisco de Opalaca, 3 de septiembre de 2022).

El alcalde municipal Emilio Gómez participo en la reunión explicando la situación de la tenencia de la tierra en el municipio, donde existen 21 comunidades con 21 títulos de propiedad y además, de cada comunidad salen otros barrios que no tienen un título propio. A los Consejos indígenas comunales les pide que entiendan y se den cuenta de lo que “tienen en sus manos” porque si “no cuidan o no cuidamos esos bosques, esas fuentes de agua, nuestro territorio pues lo vamos a enajenar a personas extrañas y cuando ya esas tierras estén en manos de esas personas extrañas vamos a tener grandes problemas”.

El alcalde también señala que no ha firmado los acuerdos de comanejo con el Instituto de Conservación Forestal por “respetar la autonomía de las comunidades” que son las dueñas del territorio, de los bosques y las tierras:

Y si ustedes, o los dueños somos nosotros verdad, hay que defender y cuidar lo que tenemos. (Transcripción de participación de Emilio Gómez, alcalde de San Francisco de Opalaca, en reunión sobre comanejo, Monteverde, 3 de septiembre de 2022).

Las personas que compartieron su opinión durante la reunión también estuvieron en desacuerdo en hacer un convenio con el ICF para el manejo de las reservas, pero también se denotó falta de claridad en la conceptualización misma de una reserva, en la zonificación, áreas de uso y otras disposiciones legales.

En una reunión en la sede de la Auxiliaría de la Vara Alta con los miembros de ésta, se propuso que esta instancia pudiese ser la comanejadora de las reservas, sin embargo, durante mi estadía en la comunidad, no se dio seguimiento a esta moción.

El convenio sería entre Auxiliaría y Alcaldía para formalizar el convenio, para manejar el medio ambiente como compromiso del pueblo, ya no vamos a ocupar al ICF que nos ande diciendo “van al mamo⁴³” sino que las mismas comunidades que tienen que elegir el derecho. (Transcripción de Reunión en la Auxiliaría de la Vara Alta, Monteverde, 17 de octubre de 2021).

43 Mamo significa cárcel en lengua coloquial hondureña.

3. El patrimonio biocultural

Desde la perspectiva del patrimonio biocultural, en San Francisco de Opalaca el conocimiento y las prácticas ecológicas locales son especialmente valoradas por los líderes de la *Auxiliaría de la Vara Alta* y por personal de instituciones como la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. La riqueza biológica del municipio (ecosistemas, especies y diversidad genética) ha sido estudiada por los practicantes de la Universidad y, aunque se ha avanzado en el conocimiento de la diversidad de flora y fauna local, así como sobre la interacción de los agricultores con su entorno, y sobre las formas de cuidado del ecosistema, aún faltan estudios específicos que intenten comprender profundamente las prácticas vivas de los ambientes manejados y construidos y sus manifestaciones simbólicas.

Como argumentan Toledo y Barrera-Bassols (2008, p. 14), “la memoria de la especie que resulta del encuentro entre lo biológico y lo cultural, se encuentra seriamente amenazada por los fenómenos de la modernidad”. El aprendizaje de los conocimientos locales bioculturales es una exigencia a la que tenemos que responder como especie.

La memoria biocultural vincula lo biológico y lo sociocultural que conforman al ser humano. Como seres sociales que existimos a través de nuestros vínculos sociales y de nuestras relaciones con la naturaleza, toda especie sobrevive en función de su habilidad para seguir aprendiendo de su experiencia ganada a lo largo del tiempo. No obstante, la especie humana sigue necesitando para sobrevivir de una memoria que le indique su habilidad para relacionarse con el medioambiente en el que sobrevive. Esta habilidad ha sido posible por la permanencia de una memoria, individual y colectiva, un rasgo que se ha visto limitado con el advenimiento de la modernidad. Cada cultura local interactúa con su ecosistema sus paisajes y biodiversidades. Estas sabidurías localizadas existen como “conciencias históricas comunitarias” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

La llamada “perspectiva biocultural” (Ellison, 2020) reconoce las interrelaciones sistémicas entre las dimensiones epistémica, lingüística y territorial. Ellison se pregunta ¿qué implican o qué excluyen las nociones de territorio y paisaje biocultural desde la experiencia cotidiana y las categorías locales sobre el medio ambiente? y ¿qué se queda fuera cuando la *defensa del territorio* lleva a encerrar las relaciones locales entre humanos y no humanos en el marco del patrimonio biocultural?

Este antropólogo plantea que “la *defensa del territorio* a través del patrimonio biocultural es un posicionamiento político legítimo necesario”, “que oculta al mismo tiempo la complejidad (incluso las hibridaciones y reelaboraciones) de las percepciones, prácticas cotidianas y representaciones ecológicas ancladas en la cosmopolítica” (Ellison, 2020, p. 88).

Nos preguntaremos entonces, ¿cómo las relaciones simbólicas y materiales con el entorno condicionan su acción política a nivel local y nacional?

La *cosmopolítica del territorio* designa la forma en que se organizan las relaciones de las personas humanas o no humanas, y, de las sociedades con los espacios de su entorno, como la tierra, el agua, el mar, por ejemplo. Basándose en los escritos de Latour (2002 y 2004) y Stengers (1996-1997 y 2005), el concepto se ha ido aplicando al análisis de casos etnográficos de las luchas indígenas por el territorio. Aunque estas ideas ya se planteaban antes en la historia por parte de filósofos y antropólogos, la particularidad del enfoque cosmopolítico es que asume un acercamiento a las relaciones de poder y su incidencia entre grupos humanos, pero también en su convivencia con los no-humanos.

4. ¿Existe una ontología del cuidado ambiental en San Francisco de Opalaca?

En San Francisco de Opalaca las relaciones se dan entre diferentes tipos de entidades, incluyendo humanos, duendes, ángeles, y animales con agencia (Ellison 2013). Desde un acercamiento a los sistemas ontológicos propuestos por Descola (2005), las relaciones establecidas entre humanos y no humanos en Opalaca estarían entre el animismo y el analogismo, sin abstraerse totalmente del naturalismo, en el que se asume que sólo los humanos están dotados de vida interior, mientras que los no humanos no poseen esta cualidad.

Tomando como referencia las investigaciones realizadas por Martínez Mauri entre los guna de Panamá (2011, 2013), se intentará establecer puntos comparativos con los lencas actuales de San Francisco de Opalaca. En el caso guna, Martínez Mauri encuentra una predominancia de rasgos del animismo, aunque también una presencia de elementos del analogismo. Al animismo pertenecerían, por ejemplo, los paralelismos entre las formas de organización social de los humanos y de los no humanos, lo que también está presente entre los lencas de Opalaca.

1. El maíz cieguito y el maíz chismoso

Mientras que entre los guna los seres marinos cuentan con jefes, entre los lencas el maíz conoce jerarquías internas según su tipo y antigüedad en su relación con los humanos. La siguiente conversación⁴⁴ con Damacio Gutiérrez, alcalde actual de la *Auxiliaría de la Vara Alta* en San Francisco de Opalaca, es ilustrativa de las propiedades y de la capacidad de agencia de los distintos tipos de maíz:

S. ¿Y con el maíz Damacio, usted me estaba diciendo antes del maíz sagrado?

D. Ah, que el maíz blanco no se puede tirar a la basura, no se le puede dar de comer a los animales ni tirar, ni a los animales como a las vacas, al caballo, a los chanchos. El maíz blanco. A ese maicito comúnmente le dicen que es rebelde porque es el que le chismea a Dios.

S. Ah, el chismoso.

D. El chismoso.

S. ¿Y el maíz amarillo?

D. El maíz amarillo no. Ese no es chismoso tampoco, ni el maíz zapalote. Ni el zapalote porque dicen que es cieguito, no mira. Los dos, el amarillo y el zapalote. El amarillo no sé si es que mira, pero según la historia es que el que no mira es el maíz zapalote.

S. ¿Y esa historia quién la cuenta?

D. A mí me lo contó mi abuela.

S. ¿Entonces cómo es la historia?

D. Que el maicito zapalote no chismea, no habla mal de nadie. Y que él es el maíz de los pobres. El maíz amarillo es el maíz de los pobres también. Y el blanco es de los ricos.

S. ¿Y quiénes son los ricos y quiénes son los pobres?

⁴⁴ Se reproduce la conversación de forma literal. “S” es la que esto escribe y “D” es Damacio Gutiérrez.

D. Pues si los ricos son los que le tiran el maíz al chanco, a la vaca, al caballo, porque no les importa ver de dónde nació el maicito, de dónde vino. Ellos tiran el maíz porque ellos saben que si se escasea lo van a comprar, porque tienen pisto⁴⁵.

S. ¿Pero son indígenas?, ¿son lenca?

D. Tal vez algunos, no tanto. No tanto que sean indígenas porque si fueran indígenas, tuvieran sangre indígena, no le van a tirar el maíz al chanco. O sea que realmente porque si al chanco se le va a dar, tiene que dárselo en pozol.

S. ¿En pozol?

D. Pero no en grano. Pero la mayoría siempre da eso en grano a los animales.

S. ¿Pero ustedes no?, ¿la gente lenca no?

D. Según nosotros no. Asaber si algotros si le tirarán el maíz en grano a los animales. Se lo dan en pozol. En pozol ya cocido, ya cocido. Ya cocido porque ya el maíz ya está cocido, ya está muerto.

S. ¿El maíz ya está muerto?

D. Ya está muerto porque ya está cocido. Bueno, allí sí el pozol se lo dan a los chanchos. Porque como al maíz se le tira en grano, el maíz está ahí vivo y se lo está dando a los animales y lo está mordiendo el caballo o el chanco o la vaca.

S. ¿Y si lo hacen en pozol ya el maíz ya no siente porque le hizo eso?

D. Es como que yo ya estoy muerto y me quieren dar un pijazo⁴⁶ y ya no siento nada porque estoy muerto.

S. ¿Es un irrespeto al maíz si usted se lo da en grano a un animal?

D. Así es porque todavía el maíz se da cuenta que le está haciendo eso. Pero el zapalote no porque es ciego, es cieguito.

S. ¿Entonces el zapalote sí se lo puede dar en grano?

D. No.

⁴⁵ Pisto es un hondureñismo que significa “dinero”.

⁴⁶ Un golpe.

S. Ah, no, ¿tampoco?

D. En pozol siempre porque igual el cieguito si no mira, pero si le dan un pijazo él va a sentir el pijazo. Claro pero no va a mirar quién se lo dio el pijazo.

S. Ah, o sea que lo que es ciego es porque no le chisnea a Dios, ¿pero para dárselo a los animales siempre hay que hacerlo en pozol?

D. En pozol cocido o molido. Se cuece, es como el chilate, ¿verdad? Pero sin el cacao. Yo legalmente por eso yo le decía a mi papá, uno siempre tiene que creer en todo eso, en la tradición. Porque como es que como Dios nos da tanto a nosotros. (Entrevista a Damacio Gutiérrez, alcalde mayor de la Auxiliaría de la Vara Alta, Monteverde, San Francisco de Opalaca, 24 de agosto de 2022).

Como vemos en el relato, los distintos tipos de maíz tienen diferentes atribuciones, según su filiación con el pueblo indígena vinculado a la pobreza y el maíz blanco relacionado a “los ricos”. El maíz zapalote y el amarillo, los tipos de maíz considerados propios y antiguos, indígenas, son ciegos, no ven, no son chismosos, mientras que el blanco al ser chismoso puede agenciar un castigo con Dios para los humanos. En esta narrativa actúan conjuntamente los seres humanos, los seres espirituales y los no-humanos que actúan como intermediarios entre los espíritus y la deidad y los humanos. Al ser un ente sagrado, con sentimientos, el maíz no se puede dar “en crudo” o sea “vivo” a que lo coman otros animales, eso sería cruel para el maíz porque siente. Al prepararlo en pozol, el maíz muere dignamente y puede entonces ser entregado a los animales domésticos como comida.

2. Los Dueños espirituales

Otros seres espirituales que están en el mundo de los humanos y los no-humanos en el universo lenca de San Francisco de Opalaca son los *Dueños*. Existe el Dueño del cerro, el Dueño de los animales, la Dueña del agua, el Dueño del barrial, quienes cuidan sus recursos y castigan a los infractores de las normas que se deben tener en cuenta en las interacciones cotidianas. Los Dueños permiten que los humanos utilicen lo que necesitan de sus mundos para sobrevivir, pero pueden castigar si estos se exceden, utilizan más de lo que necesitan, no hacen los rituales de agradecimiento establecidos o de alguna manera rompen el equilibrio

con los no humanos y sus protectores espirituales. A la cabeza del mundo espiritual están Dios y la Madre Tierra.

Las siguientes entrevistas con mujeres y hombres de Opalaca incluídas doña Angela Vásquez, doña María Santiago Lemus, doña Esperanza Pérez, Damacio Gutiérrez, y Mauximino Vásquez muestran algunas de las características de estas deidades y los espacios a los que se vinculan en el territorio:

Angela- El dueño de los animales es el duende, cuida, es el dueño de los animales, porque si mata un venado o lo deja herido, dicen que lo que hace es curar con una zarza, poner en el agujerito si es bala o es flecha.

María Santiago- Como antes andaban con flecha, dicen que le echa para que se curen, el duende. Sí, para que el animal no se muera para que no se muera.

Angela- Es que ahí cuando los hombres son cazadores verdad es que [...] Mauximino, ese antes era tirador, una vez, ahí siempre donde trabajamos, con una onda había matado una venada, estaba peleando con los perros y le agarró y se le quebró la nuca. (Entrevista a Maria Santiago Lemus y a Ángela Vásquez, gestoras del municipio y productoras, La Unión, Lempira, San Francisco de Opalaca, 23 de agosto de 2022).

El bosque también tiene dueño espiritual y éste es un duende que protege todo lo que hay en él: los árboles, las plantas, las medicinas y los animales. Al igual que la Madre Tierra, el dueño del bosque protege a sus seres a través de castigos, mayores o menores en virtud de la falta cometida. En casos de mucho abuso por parte de un humano, el dueño puede incluso causar la muerte del infractor. Figurado como un duende, el dueño de los animales cuida que los humanos no se excedan en la cacería, e incluso exige a los cazadores que guarden los cuernos de los venados para llevar la cuenta. Al hacer un pago a este dueño el cazador debe regresar los cuernos. El hecho de que un hombre cazador no realice el pago y el tributo al dueño habiéndose excedido puede llevar a enfermedad o a muerte. Incluso puede hacer que el cazador tenga una angustia que le hace penar por no haber cumplido con esta responsabilidad durante su vida.

Tiene que hacerle lo que le pide como una compostura, componer los venados, por ejemplo, ¿cuántos venados mata?, tiene que tener los cachitos ¿cuántos cachitos de venado ha matado? Mire que mi papá no solo mataba cusucos, cuando era en su

juventud y después que cuando yo ya era grande, mi papá dicen que mató venado, cuando yo era cipote mató un venado, mataba cusucos, mataba tepezcuintes, los agarraba con onda, guatusas, bueno ahí con onda mataba guatusas, conejos, todo lo que agarraba. Ajá. Pájaros del campo. Ajá. Todo lo que mi papá agarraba lo veía por delante. Ajá. Mi papá mataba de todo. Cusucos agarró bastante y no hizo pago. Y le salió un cusuco. Mire que cuando ya estaba muriendo mi papá, mire que mi papá pedía un foco y empezaba a alumbrar y él decía, allá se fue, nada más y me decía hasta el animal, me decía, ¿a dónde está? Le decía, “papá yo no miro nada”, y él foqueaba y al final tiraba el foco y decía, ah se cayó, decía, después de que decía ah se cayó, ya ponía el foco. Pero él ya estaba penando ya, estaba penando. Y le estaba saliendo el alma. Y decía allí mi familia de que mi papá supuestamente penó por eso porque no se compuso, no se compuso y que eso, todo eso, como dicen que cuando uno ya está muriendo todo eso, mira, porque anda despidiéndose de todo, de todo lo que hizo en esta tierra, de todo se anda despidiendo. (Entrevista a Damacio Gutiérrez, alcalde mayor de la Auxiliaría de la Vara Alta, Monteverde, 24 de octubre de 2022).

El dueño de los venados es el Cerro y él es “como una persona” -es un ser-Cerro- este cerro-persona cura a los venados heridos de la misma manera en que los humanos lo hacemos con “nuestros animalitos”. El hecho de que los venados tengan dueño y de que se establezca un paralelismo con la vida humana y el cuidado de animales domésticos, previene actitudes depredadoras en base al respeto del patrimonio ajeno, implícito en la relacionalidad de personas humanas y no humanas en San Francisco de Opalaca.

Bueno, el dueño de los venados es el que tiene los animales. El dueño de los venados dicen que es el cerro, dicen el cerro, pero dice que es como una persona, pues. Porque dice que, si un venado se va tirado, dice que él mismo lo cura las heridas, así como nosotros curamos un animalito que se nos golpea, así dice que es, también, también tienen dueños. (Entrevista a María Esperanza Pérez, líder, gestora del municipio, productora y activista de San Francisco de Opalaca, Monteverde 12 de agosto de 2021).

3. La Elencia

La Elencia es la dueña de las aguas, es un duende femenino que cuida las fuentes de agua y otros elementos asociados a ella como los barriales o las zonas pantanosas o derrumbosas, los seres de los ríos y las lagunas como las culebras, las tortugas y los peces.

Y ahí está ella, como es que todo nivel es toda la tierra del mundo, pues ajá, porque aquí sí que es el mundo. Entonces ahí están como que fuera una aldea de otra aldea, porque en cada lugar tienen sus dueños. Aquí tenemos dos palabras, le decimos la Elencia y le decimos el duende. El duende, sí. La Elencia es el mismo duende, el mismo duende. Están a la par, como tanto la hembra y el macho que hay una. Pero si la Elencia es hembra y el duende es macho, sí, son como uno y el otro, pero los duendes son diferentes. Nosotros no somos dueños, somos como de otra descendencia, liderada por Dios. Ajá. Entonces ya no dependemos de lo que la Elencia tiene, por ejemplo, los pescados, la tortuga, todo lo que son animales del agua. Ajá. Ella los mantiene, los tiene, es como la dueña.

Porque dicen que, según la historia de la Elencia, es que si uno le caza mucho a los animales de ella, puede ser que si no le salen vivos, lo castiga o le quita lo que es. Ajá. O no hace lo que, o no compone también los animales de lo que saca, no se compone el lugar, porque a eso le llaman lugar, componer el lugar. (Entrevista a Damacio Gutiérrez, alcalde mayor de la Auxiliaría de la Vara Alta, Monteverde, 24 de octubre de 2022).

4. El “Lugar”

Hay un dueño que se llama “El Lugar”, donde está el dueño de los animales y dónde los perros de caza, así como el humano que los dirige pueden quedar atrapados. Por eso se dice que “hay que componer El Lugar” indicando un espacio al que los humanos no acceden pues está en una dimensión espiritual y del que los seres que han quedado atrapados por romper las reglas del bosque solamente pueden salir haciendo la correspondiente compostura para liberarse.

Allí le llaman el lugar, el lugar, ajá, el dueño se llama el lugar, pues según lo que yo sé, es que hay que componer el lugar del dueño de los animales. Por ejemplo la Elencia, hay que componer a la Elencia, es lo mismo que estamos hablando lo del

agua, que hay que componer el agua, está componiendo la Elencia. Han habido varios que dicen que les sale un venado más grande pero que dicen que es el “lugar” Y no lo pueden matar. Y que los perros lo siguen pero que no lo matan. Para el “lugar”, a encerrarlos, o sea que ya esa persona desaparece y ya no lo vuelve a ver La familia. Si el dueño de los venados encierra a los perros puede ser que el cazador vaya donde está el “lugar”. Según la historia de mi abuelo es que el dueño de los venados los encierra para que el cazador llegue ahí. Mi abuelo contaba una historia que dicen que una vez un hombre que era tirador lo había encerrado en el “lugar” y que lo tenía encerrado junto con los perros y que tuvo que hacer compromiso de hacerle una compostura de lo que le pedía y que le iba a dar el venado más grande y el más bueno. Y que iba a seguir cazando más. Entonces le dio “El Lugar” que salga y luego llegó donde la mujer y le explicó qué era lo que tenía que hacer. Lo hicieron y lo liberó y lo volvió a sacar y le dio a los perros de vuelta. (Entrevista a Damacio Gutiérrez, alcalde mayor de la Auxiliaría de la Vara Alta, Monteverde, 24 de octubre de 2022).

5. Los ángeles y San Desiderio

Los ángeles son seres muy importantes en la cosmología lenca. En la vida diaria de las comunidades están presentes de distintas maneras: si se tiran cuetes para alguna celebración, es para avisar a los ángeles de la ocasión festiva y el cuete con su alcance de llegar hasta el cielo, el fuego y el sonido (que emulan el sonido de un rayo que es también un ángel) es el emisario de los humanos hacia esos seres espirituales siempre presentes. Al caer un rayo en un árbol el que cae es un ángel y a este hay que hacer una compostura para evitar que entre en controversia con los dueños de la tierra donde el rayo cayó. Los ángeles son los que envían el agua en forma de lluvia y recogen los sobrantes del maíz como su comida.

O sea que la tierra depende de la lluvia, o sea que hay que mantener alegres a los ángeles porque si los ángeles están enojados la tierra también va a estar mal porque no le va a caer agua. Porque si sembramos el maíz y no llueve, el maíz del polvo se cubre entonces ya esa planta ya no va a producir, si ya no produce, porque digamos que los ángeles son los encargados de que llueva, del agua que cae del cielo, pero el agua que ya está en el río siempre son los ángeles los encargados. Por eso dicen que, según la historia, los ángeles recogen el maíz, de eso comen ellos. Los ángeles lo recogen y lo llevan para consumirlo. Dicen que hay riesgo de que esa cosecha los

ángeles se lo quiten al dueño de la milpa. Por eso dicen que los ángeles tienen poder. Y según la historia dicen que es San Desiderio, por eso en una compostura siempre va un zomo⁴⁷ grande (por San Desiderio) y los nueve zomos pequeños (Entrevista a Damacio Gutiérrez Pérez, líder comunitario y delegado de la Auxiliaría de la Vara Alta, 6 de octubre de 2021).

San Desiderio es un ángel especial con características particulares, tiene problemas de visión, es resentido y desastroso, hay que mantenerlo controlado y contento para que no afecte a las sociedades humanas y sus colectivos no humanos. San Desiderio es huérfano y fue adoptado por los ángeles, un compadre le sacó un ojo y al ser ayudado por los otros ángeles, no hizo caso de las reglas y entró en problemas con ellos. San Desiderio se viste de negro y camina en medio de los ángeles que van de blanco, quienes lo mantienen bajo vigilancia. Este ángel rebelde es el responsable de tormentas, derrumbes y catástrofes naturales que afectan a las comunidades humanas.

Dicen que San Desiderio fue un ángel choco (tuerto). Mi abuelo contaba la historia bien bonita de San Desiderio. Se sobrepasó de la medida que los ángeles le habían dado y según la historia dicen que San Desiderio les hizo la primera juega. Supuestamente la historia que contaba mi abuelo es que el compadre le había sacado el ojo a él, entonces él estaba indignado y no se le quitaba esa cosa, ese resentimiento de que un día lo iba a ir a destruir al compadre. Y bueno, esa fue la primera juega. (Entrevista a Damacio Gutiérrez Pérez, líder comunitario y delegado de la Auxiliaría de la Vara Alta, 6 de octubre de 2021).

Según relata don Andrés Pérez, rezador y autor de la Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés, San Desiderio es un ángel malo que produce aires huracanados, que tumba casas y techos y es notorio cuando el cielo se oscurece y suenan truenos, pues es él, vestido de negro, el que viene a arrasar:

Un huérfano que los ángeles recogieron es San Desiderio, es un ángel vestido de negro, crea corrientes de aire, truenos y huracanes; les da vuelta a las viviendas, a departamentos y a pueblos. Ajá entonces él es malo, él camina con la gavilla, y los ángeles no lo castigan. San Desiderio era un agente huérfano, de allí los ángeles lo

⁴⁷ Planta epífita también conocida como gallinazo que se coloca en el altar de la compostura.

recogieron y cuando ya lo tenían allá, él se [...] con todas las mudadas de los apóstoles para andar en el aire y entonces el que le quedó buena fue la mudada negra. Ajá con aquel gran aire, aquel huracán, y parece que lo prendió así, allí con aquel gran aire quebrando toda aquella madera, le iban dando vuelta a las viviendas. Por eso es por lo que hay grandes aires en esos pueblos, es conocido cuando viene una pinta negra, negra, aquel huracán. Los truenos también son San Desiderio, ese dice el que va jodiendo. (Entrevista en Monteverde, 11 de septiembre de 2022).

6. La madre tierra

La Madre Tierra *lenca*
La Santa Tierra, la madre de nosotros,
todo lo que uno pone en la tierra todo se pega,
pasamos la vida solo trabajando todo el tiempo.
Gracias a las abuelas,
madres que nos enseñaron a trabajar...
Gracias a las ánimas...

Doña María Santiago Lemus,
Reunión en Auxiliaría de la Vara Alta
5 de noviembre 2022.

La población de San Francisco de Opalaca es muy religiosa, la que, según el censo realizado por la carrera de Trabajo Social de la UNAH, es católica en un 90% y evangélica en un 10%. El catolicismo actual, después de haber pasado por etapas históricas represivas y sancionadoras de la cultura local, ha pasado a apoyar las tradiciones, las que en su mayoría se vinculan a la religión católica reinterpretadas por elementos de diferentes procedencias. Uno de los elementos que llama la atención en las narrativas religiosas y rituales es la mención de la Madre Tierra como una categoría importante a la par de Dios.

La Madre Tierra se ve como una madre que Dios dejó “para que nosotros vivamos de ahí”. Es como la madre, el Señor también puso la tierra para que “nosotros pudiéramos vivir”. O sea que la Madre Tierra es la que da el sustento a los humanos y otros seres que también necesitan de sus recursos para sobrevivir.

Como explica don Francisco Sánchez, miembro de la pastoral y líder en San Francisco, la madre tierra es la dueña de todo lo que los humanos usamos para vivir:

El agradecimiento, el pago a los recursos que nos lleva a una visión indígena de que no poseemos los recursos, los recursos son de Dios o son de los espíritus o son de la

naturaleza o de la Madre Tierra. No son de nosotros los humanos para que hagamos con ellos lo que nos dé la gana. (Entrevista a Francisco Sanchez, Monteverde, 10 de agosto de 2021).

La Tierra da el sustento y a ella se le debe retribuir y, aunque se conoce a veces como pago, realmente es un acto de reciprocidad por los frutos que la tierra da. La tierra tiene agencia al otorgar la vida y el sostén a los *lencas*, es agradecida en actos de reciprocidad como las composturas o “culturas” pero puede castigar si no se le reconoce el permiso que da a los humanos de sembrar y cosechar. Esta idea estará relacionada con el reconocimiento de que, aunque poseamos títulos de propiedad de la tierra, esto es algo entre humanos porque espiritualmente es la misma tierra la que decide qué otorga y qué quita. La gobernanza ambiental humana tendrá que realizar un acuerdo con la madre tierra, no se trata solamente de un asunto legal entre humanos, sino que también un sistema de interacción retributiva con la madre, la tierra, desde una perspectiva espiritual, ontológica.

Las narrativas en San Francisco de Opalaca denotan una relación con la tierra manifestada a través de la simbología de las composturas, las que “componen” una situación de desequilibrio creada a través de la ruptura de la tierra y su utilización para la producción de los humanos. La compostura reestablece el equilibrio e implica un respeto hacia una entidad que engloba a los humanos y a los no humanos, la tierra o “madre tierra” como es expresado por algunos pobladores, la que, dentro de sí, se acompaña por otros seres con funciones particulares (serpientes, ángeles, duendes, sirenas, espíritus y dueños). El bosque y las aguas, así como los no humanos que forman parte de ellos entran en una dinámica compartida con la madre tierra y los humanos, así como con los espíritus que los acompañan. La tradición oral o, como se refieren a ella en Opalaca, “los relatos de los viejitos o de los antiguos”, es transmitida de abuelos a hijos y nietos e informa ontológicamente a las nuevas generaciones junto a distintas otras cosmovisiones y elementos simbólicos que entran a formar parte del imaginario social (Morin, 2001).

7. Las composturas

Al respecto del ritual lenca conocido como compostura, la antropóloga Anne Chapman (1985, p. 87) distingue dos tipo de ceremonias, las que tienen un carácter público y las que son domésticas. En cuanto a las de carácter público, se efectuaban en los cabildos indígenas,

y las iglesias o capillas, organizadas por la Auxiliaría de la Vara Alta. Por su parte, las ceremonias domésticas son asuntos familiares, de parentesco y vecindad con representación siempre de la Vara Alta y un rezador para que oficie el ritual. Estas son las llamadas composturas también conocidas como “pagos”, se celebran en el sitio que les corresponda según a qué espíritu están dedicadas, pudiendo ser los terrenos de cultivo, vivienda, cruces del campo, pozos y lagunas o en el monte. En La Campa (Tucker, 2012; González, 2003) se registran composturas en el barrial o yacimientos de barro por la tradición alfarera del lugar y en San Francisco de Opalaca las de *derrumbo*.

Los pagos o composturas fueron ampliamente documentados por Anne Chapman en *Los Hijos del Copal y la Candela* (1984), también son documentados por Jorge Travieso (2022) en el área de Yamaranguila, Tucker (2012) y González (2003) para La Campa, Lempira (2012), Folleti (1989) para comunidades *lencas* del departamento de La Paz, y Herranz para La Paz e Intibucá.

Estos autores están de acuerdo en general en que los rituales *lencas* presentan una combinación sincrética de elementos mesoamericanos e hispanos. Dependiendo de la zona se dan pequeñas diferencias, sin embargo, un patrón bastante común es que entre los componentes indígenas se incluya el copal (incienso hecho de una resina), el sacrificio de un pavo o jolote, la cera de abeja, la chicha o bebida fermentada de maíz, los zomos y el contenido de las oraciones realizadas a la tierra, al maíz, al barrial, al agua, a la tierra, etc. Entre los elementos hispanos normalmente se incluyen las cruces cristianas, las candelas, el sacrificio de gallinas, gallos o patos, el uso de aguardiente destilado, el requisito de que un rezador oficie la ceremonia; la estructura de las oraciones, etc. El tipo de animal sacrificado, la oración y algunas otras particularidades dependen del espíritu al que se está ofreciendo el ritual ya sea la tierra, el agua, el barrial o el derrumbo.

Para la presente investigación recopilé narrativas sobre el ritual de la compostura y personalmente presencié una compostura de rayo en la comunidad de El Naranjo. Aunque cada día se escuchan los cohetes ceremoniales que surcan el cielo avisando a los ángeles sobre la realización de un ritual en la tierra, el carácter privado de esta ceremonia no me

permitió presenciar más de una⁴⁸, la que me expresaron, fue realizada para mi persona, para que tenga “éxito en mis estudios” porque normalmente “no se invita a gente que no es de la familia”.

Catalina Domínguez, la rezadora y madrina del pago o compostura de El Naranjo, es una mujer joven, en sus 30 y reside en la comunidad de El Venado. Además de oficiar este tipo de rituales, es curandera y sabe “llamar al Semejante”. Su don de sanación y su capacidad para rezar y oficiar rituales le fueron revelados en sueños en los que la Virgen le anunciaba esta misión (Compostura en El Naranjo y conversación con Catalina Domínguez, 9 de agosto de 2023).

Chapman señala que para las composturas se construye un altar con muchas similitudes a un altar de iglesia católica (1985, p. 89) y la compostura es parcialmente análoga a la misa católica por ejemplo la imagen del rezador/sacerdote; el dueño que ofrece la compostura/donador; los invitados/la congregación. En la compostura de rayo observada por mi persona el altar mantiene las características ya señaladas por Chapman para los años 60. Otros altares de compostura observados, como el que se hace para las Divinas en la Auxiliaría de la Vara Alta, guardan las mismas características básicas.

Chapman (1985) describe el altar de las composturas formado por un armazón de ramas, de forma rectangular y de un metro y medio de altura aproximadamente, en el que insertan ramas verdes de pino. La cruz bendita, perteneciente a la familia del propietario, es indispensable para estos ritos, una segunda cruz hecha con ramas que luego se deja en el lugar. En Monteverde, San Francisco de Opalaca se pudo observar que el altar tiene las mismas características, así como también fue descrito en La Campa, Lempira por los ancianos don Policarpo Sánchez y don Justino Orellana (entrevistas realizadas en Nueva Esperanza, La Campa, julio 2003).

⁴⁸ Personalmente he presenciado varios actos de preparación de una compostura, y también he escuchado y documentado por parte de pobladores de Lempira, Intibucá y La Paz sobre su proceso y en la estadía de trabajo de campo en San Francisco de Opalaca diversas personas me narraron sobre la celebración de composturas en varios sectores del municipio. Logré asistir a un ritual completo después de mi salida del campo debido a que expresé a mis amigos en la comunidad que deseaba presenciar una. Aunque se llevan a cabo composturas mensualmente, son actos privados y familiares, que desde la época colonial se realizaron de forma clandestina. Es común que los oficiantes sientan temor a la crítica por parte de personas de fuera de la comunidad, e incluso por parte de miembros de ésta que ya no profesan esta cosmovisión.

Imágenes 15 y 16: Altar de la compostura de la siembra del maíz en Intibucá en 1965 y altar de la compostura de rayo o de ángel en El Naranjo, San Francisco de Opalaca en 2023



Fotografía de Anne Chapman (1985), *Los Hijos del Copal y la Candela*, tomo 1.

Entre los elementos observados en el altar de El Naranjo, también presentes en los altares de la compostura de Chapman y los observados en otras comunidades lencas, están los *zomos*⁴⁹, plantas parasitas de forma cónica que crecen en los árboles de la alta montaña. En el altar de Chapman se observan las velas al pie del altar, las que deben ser de cera de abeja confeccionadas localmente, deben distribuirse en números de 2, 4, 9 ó 18. También se colocan dos jarros de chicha, aves destinadas a los sacrificios, un metate para moler los granos de cacao que se utilizan durante el rito, tazas, y pequeñas vasijas de barro. En el ritual de rayo presenciado por mi persona, aunque la estructura del altar y detalles del rezo y orden fueron iguales a los registrados por Chapman, se puede distinguir un mayor uso de elementos de plástico, el uso de bebida comercial, y la ausencia de la piedra de moler, aunque se procura mantener la tradición de uso de los huacales⁵⁰ para servir la bebida ritual de chilate con cacao.

El antropólogo Jorge Travieso (2019) se refiere a la función de los ángeles en el universo mítico lenca y su relación con la representación del altar de la compostura a través de los zomos, 9 zomos-9 ángeles principales. Para este investigador los zomos representan a los ángeles, que son los que traen la lluvia, estableciendo un vínculo directo con el agua que cae del cielo, no el agua como tal, sino la que cae del cielo.

El maíz es un elemento presente en todas las composturas en las bebidas rituales de la chicha y el chilate con cacao.

El ave para sacrificio es otro elemento indispensable en una compostura. La gallina, pollo o jolote (pavo) es degollada a la par de los rezos, su sangre es derramada en forma de cruz sobre la tierra y se vierte en el interior de cada zomo. En el pago de ángel o rayo presenciado en El Naranjo para la presente investigación se disponía de sardinas u olominas vivas en un contenedor con agua, estas fueron depositadas en cada uno de los zomos pequeños y en el zomo grande. El zomo grande es para San Desiderio el causante de que el rayo cayera en ese lugar, sobre un árbol. La compostura entonces se realiza al pie del árbol alcanzado por el rayo donde se construye el altar.

⁴⁹ Zomo: Planta epífita de la familia *bromelaciae*. Entrevista biólogo César Mejía practicante de la UNAH en SFO, 2022.

⁵⁰ Los huacales de morro son utensilios de la cocina hondureña. Se fabrican con el fruto de un árbol que se llama morro, sirven como plato, taza o vaso por su forma cóncava y lisa.

También se riega agua bendita y chicha mezclada con cacao la cual es vertida de igual forma en cada uno de los zomos. Durante toda la ceremonia se dispone de un incensario en el que se colocan brasas de carbón con copal, incienso usado por los *lencas* y se “copalea” continuamente el altar y a los participantes, incluso a las aves antes de sacrificarlas se les envuelve en el humo del copal y se les dedica una oración.

El pago de ángel presenciado terminó pronto, según me expresaron, porque lo organizaron a la vez que un evento de conmemoración del día internacional de los pueblos indígenas en el que había diferentes actos y los participantes en la compostura debíamos insertarnos en ellos, sin embargo en una ocasión normal, la compostura puede durar el día entero, los oficiantes, el rezador o rezadora y los invitados departen durante todo el día, cocinan la sopa con las aves sacrificadas y la comparten con todos, beben la chicha y hacen el tributo completo junto al altar. El altar debe permanecer en el lugar donde se realizó la ceremonia hasta que se pudra y los pájaros lo desbaraten. Una vez realizada la ceremonia las personas no deben permanecer el sitio de la compostura porque “se pueden perder” (Observaciones realizadas durante el acto de la compostura de ángel o rayo en El Naranjo, San Francisco de Opalaca, 9 de agosto de 2023.)

En un intento de interpretación de la compostura varios autores que han trabajado en el área *lenca* y a través de la observación personal realizada, se identifica la existencia de manifestaciones de reciprocidad entre los pobladores y entre éstos y el medio ambiente o los espíritus que representan a los diferentes seres no humanos y espirituales, moldeado a semejanza de la relación que regula el intercambio entre grupos sociales. Así, la vigencia de manifestaciones rituales por parte de campesinos y campesinas que agradecen a los espíritus por la oportunidad de obtener productos de la tierra (maíz, frijol, café, etc.), el agua de las fuentes de agua, el barro en aldeas alfareras, etc. que les permite la propia supervivencia, muestra que persiste una visión particular de las relaciones con el entorno.

Estamos de acuerdo con Tucker (2008) en su observación del ritual en La Campa, Lempira, en la denominación “compostura” como un “acto para equilibrar” que se produce cuando el encargado y sus ayudantes sacrifican al animal, mezclan la sangre con chicha y la espolvorean en el suelo frente a la cruz y las velas encendidas (Tucker, 2008). El pago afirma una interrelación sagrada entre los espíritus, la tierra y los seres humanos (Tucker, 2012; Chapman, 1978). Por otra parte, se podría relacionar estos rituales *lencas* con lo que

mencionan varios autores como sanciones ideológicas (Arhem, 1993, p. 13) construidas culturalmente contra la sobreexplotación del entorno; reminiscencias de un control chamánico de la interacción que los miembros de la sociedad tienen con la tierra, el agua, los animales, el bosque, y otros elementos como el barro o arcilla para hacer vasijas.

Históricamente, los pagos eran celebraciones públicas y funcionaban para reforzar creencias compartidas y vínculos sociales. A partir de la conquista española las creencias indígenas tradicionales fueron criticadas y sancionadas por la Iglesia Católica, lo cual se mantuvo después de la independencia y hasta más o menos los años 1990, cuando se empiezan a reivindicar los derechos indígenas y se promueve el respeto a sus culturas. Distintos actores sociales han contribuido a que el ritual del pago o compostura se deje de practicar. Desde maestros de escuela, sacerdotes católicos, pastores evangélicos, vecinos ladinos, personas que se han convertido a la religión protestante.

Cada tipo de compostura presenta especificidades en las oraciones realizadas dependiendo si es de tierra, de rayo, de derrumbo o de agua, de tamo y de finca. Como expresó don Andrés, el rezador de la Auxiliaría:

La oración para una compostura es distinta a la de otras composturas, no se deben mezclar, cada una va dirigida a un diferente espíritu... (Entrevista a Andrés Pérez, autor y rezador de la Auxiliaría de la Vara Alta, Monteverde, 13 de septiembre de 2022).

Por ejemplo, sobre la compostura de derrumbo y el control de la agricultura en laderas, don Andrés narra sobre los requisitos para poder realizarla:

Imagen 17: Derrumbo en el Refugio de vida Silvestre Montaña Verde



Para una compostura de derrumbo, hay que ponerle cacao, un poquito de fresco, el copal, 9 de candelas pequeñas, se le pone un altar, los zomitos, para que reciba el pago, para que la Elencia del derrumbo no este soplando [...] Tiene que poner un pato o gallo, allí se hace la demostración con 9 zomitos en el alto ve y se hace la cruz y se le da el copal, para que levante ese castigo, que no esté mortificando. Un poquito de chicha y un poquito de agua limpia o guaro y el cacao. (Entrevista a Andrés Pérez, autor y rezador de la auxiliaría de la Vara Alta, Monteverde, 13 de septiembre de 2022).

En el derrumbo o derrumbe aparece la Elencia, un Dueño espiritual o duende femenino al que nos hemos referido antes. Según don Andrés, la Elencia y San Desiderio pueden actuar juntos, y provocan enfermedades como el “soplo”. A estos dos seres se les debe hacer compostura para que “no sigan mortificando.” (Monteverde, 13 de septiembre de 2022).

Al ser la Dueña o cuidadora del agua, la Elencia también actúa con las aguas subterráneas y con seres como las culebras que aparecen en los derrumbos. La agricultura en laderas es lo más común en las tierras montañosas de San Francisco de Opalaca y esto es causante de derrumbes de tierra. La Elencia causa castigos a los agricultores que provocan derrumbes con sus cultivos o con la construcción de casas en laderas. Como sigue describiendo don Andrés:

El derrumbo viene de cuando tiene milpa uno en una falda y tal vez, de tanta lluvia, se ablanda y revientan nacimientos de agua y cuando siente se fue [...] se parte la tierra y agarra pues grandes derrumbos [...] como se han hecho aquellos callejones [...] cuando la gente siembra en falda o tiene vivienda en falda también [...] Allí se va una casa. Cuando hay derrumbo la

Elencia queda como vivo, soplando toda enfermedad, por eso lo hacen como un pago y hay que ponerle todo, cuete también, hay que tirarle cuetes para que no esté mortificando. La Elencia (el agua) está a todo nivel de la tierra porque aquí dicen que es del mundo, allí esta como que fuera una aldea en otra aldea porque en cada lugar tienen sus dueños. (Entrevista a Andrés Pérez, autor y rezador de la auxiliaría de la Vara Alta, Monteverde, 13 de septiembre de 2022).

Como en la confesión cristiana, el pago o compostura equilibra la situación, pero detrás hay una conciencia de cuidado y de peligro al presionar demasiado a la tierra en ladera cuando se hacen cultivos o se construye sobre ella.

Hay que componer a la Elencia, es lo mismo que estamos hablando lo del agua, que hay que componer el agua, está componiendo la Elencia. (Entrevista a Damacio Gutiérrez, alcalde mayor de la Auxiliaría de la Vara Alta, Monteverde, 24 de agosto, 2022).

¿Qué es lo que sale cuando uno no pone un remediador o registrador? se le viene dificultando la enfermedad, porque todo lo que se ha enterrado allí ya no logra uno, se pierde. Ya poniendo un rezador, ya poniendo todo, entonces si tiene vida, porque está pagando el medio ambiente de la tierra, de la madre tierra. Todo es por la fe, se está pagando a los arcángeles de las santas tierras, por eso hay nacimientos de agua, entonces como que afloja, hay varias dificultades en esa tierra entonces afloja, vienen los derrumbos y donde vienen es cuando viene la lluvia fuerte viene peligro, cuando lleva café, lleva maíz llevan aradas, pues es demasiada tierra y entonces pues para el dueño le sale toda enfermedad, porque queda perdido ese trabajo que tiene uno porque si allí agarra frijoles, agarra maíz, agarra ayotes y todo se entierra y no saca nada el dueño, ya después a uno le va a molestar, cae enfermo el dueño, graves los niños o cae uno mero (Entrevista a Andrés Pérez, autor y rezador de la Auxiliaría de la Vara Alta, Monteverde, 13 de septiembre de 2022).

El elemento cristiano que acompaña a los duendes serían entonces los arcángeles quienes son cuidadores del mundo y de la vida y del equilibrio con los humanos. El derrumbe o derrumbe se causa debido a la acción de los humanos en las laderas de las montañas con

distintas siembras: la milpa, los frijoles, los ayotes, el café y las aradas, también por la construcción de casas.

Al darse un derrumbo la Elencia sale a la intemperie y comienza a soplar, lo que provoca enfermedades como soplo en el estómago, por lo que hay que buscar un especialista que conozca la curación ritual preferiblemente. En los hospitales se opera al doliente, pero según don Andrés, ésta no es la mejor solución pues una operación es más invasiva que un tratamiento con medicina natural y el cuerpo queda “abierto”.

Le puede dar soplo en el estómago y hay que buscar persona que conozca que cosa para la enfermedad, ¿qué es lo que tiene por dentro? Hay veces que tiene como una imagen de soplo de animal y ese puede ir al hospital. Allá lo pueden sacar operado y aquí no, aquí sale con medicina natural, pero medicina que sea fuerte. Ocupamos la medicina como el ajo, algaria, cedrón, chichimora, agua florida, incensio, alcanfor, perlas de éter. Es una tintura para estar bebiendo para ver de alentarse y ya llega alguna persona y ya le dice ¿bueno, y qué es lo que tiene usted? Pues si yo de tal cosa me ha pertenecido, pero fue el derrumbo que enterró maíz, enterró guineos, enterró café, y allí usted sacó, allí recibió la enfermedad. Aquí es otro modo la especialidad para conocer la enfermedad y en el hospital eso solo es operación siempre se cura, pero ya queda uno todo abierto. (Entrevista a Andrés Pérez, rezador y curandero, Monteverde, 9 de octubre de 2022).

La acción preventiva para evitar la enfermedad es la realización de una compostura al derrumbo antes de que haya consecuencias, aunque el mismo don Andrés señala que hay mucha gente escéptica, que no creen o que no hacen los rituales apropiadamente.

Un aspecto importante en la cosmología lenca es la presencia de serpientes. Su representación ha sido estudiada por diferentes investigadores del área. Con relación al papel de las culebras en la cosmovisión *lenca*, Chapman (1985) y Gómez (2014) se refieren a éstas como los únicos animales que no pertenecen a los dueños de los cerros pues tienen su propio dueño, son seres que adoptan forma de mujeres (muchachonas).

Don Andrés en San Francisco de Opalaca relacionó a la Elencia con las serpientes de agua y los derrumbos:

Las serpientes rompen la tierra, es como imagen de un animal con cachitos... están en los derrumbos, ahí va la serpiente manoteando, con la tierra, con la *Elencia*,

comparten que son seres de la tierra. (Entrevista a Andrés Pérez, Monteverde, septiembre 2022).

El cuidado de las fuentes de agua y su protección por parte de seres espirituales específicos genera respeto e incluso temor entre los pobladores. La Elencia, y la culebra con cachos o cuernos serían también cuidadoras del agua ya que en los derrumbos es el agua la que causa el desprendimiento de tierras, igualmente San Desiderio, el ángel negro quien trae huracanes y desastres naturales.

CAPITULO SEIS: SOMOS LENCAS, EL PROCESO DE REETNIZACIÓN DE LOS AÑOS 90

1. Antecedentes históricos del municipio actual de San Francisco de Opalaca

Algunas familias del actual municipio de San Francisco de Opalaca estaban asentadas en este territorio antes de las migraciones internas del S. XX. Existe un título de la comunidad de Santa Cruz con un asiento de 1923. Sus descendientes entrevistados expresaron que estos eran los pobladores ancestrales de la zona. A este grupo original se unieron familias procedentes de los departamentos y municipios vecinos, del norte de Santa Bárbara, del oeste de Lempira, del sur y sureste del municipio de Yamaranguila e Intibucá en las primeras décadas de 1900.

Estas personas buscaron refugio en las zonas más distantes de las cabeceras departamentales desde inicios de la historia republicana y más próximamente desde los inicios del S XX, en las cuales las personas vivían sujetas a la inestabilidad política continua. Esta situación dio inicio desde la constitución de Honduras como República a inicios del S XIX.

Después de una breve anexión al imperio mexicano y tras los intentos unitarios de las repúblicas en el istmo centroamericano, estas, finalmente emergentes como países aislados, ejercían sus propios procesos electorales, contiendas en las cuales no era inusual que las facciones perdedoras organizaran derrocamientos armados de los gobiernos resultantes, engendrando así guerras intestinas continuas que mantuvieron la zozobra política por varios años.

A principios del S. XX entre levantamientos e intentos de golpe de Estado, la inestabilidad política en el país parecía inacabable y a las montañas también llegaban los seguidores de las distintas facciones a buscar opositores a quienes, cuando encontraban, los fusilaban o colgaban de los árboles. El problema principal era la oposición entre dos bandos que luchaban por el poder y que estaban representados por los dos partidos políticos nacionalista y liberal. Estas dos facciones políticas, ambas de ideologías conservadoras, se disputaban el control del país e implementaban una práctica de persecución y violencia contra los que no estaban alineados a su bandera. La persecución muchas veces no era al azar, sino

que estaba dirigida a sectores considerados como pertenecientes al partido contrario e incluso se vinculaba a apellidos concretos que envolvían a familias completas.

En las primeras tres décadas del siglo XX, familias de comunidades indígenas de San Miguelito⁵¹, San Juan⁵², Yamaranguila⁵³, Intibucá⁵⁴, y Dolores⁵⁵, del departamento de Intibucá en Honduras, América Central, se desplazaron hacia las montañas del norte. Huían de nuevo, ya no de los conquistadores españoles de los siglos XVI y XVII, sino que de los oponentes políticos de principios del S. XX quienes perseguían a sus contrincantes hasta aniquilarlos. Algunos campesinos lenca que huyeron, se refugiaron en las montañas del norte del municipio de Yamaranguila, donde el bosque tupido los protegía.

En su peregrinar se les unieron otras familias desesperadas por la falta de tierras o por la escasa producción agrícola en los alrededores de la cabecera municipal de Yamaranguila⁵⁶. Estos fundadores venían huyendo de sus poblados de origen y buscaron refugio en las partes más altas. Sus descendientes aun habitan en el actual municipio de San Francisco de Opalaca. Su patrón de asentamiento era disperso y así permaneció durante buena parte del siglo XX.

Cargaban con ellos sus semillas de maíz, frijol y calabaza, su modo de producción de roza y quema de tradición mesoamericana, sus arcos y flechas tallados a mano para la cacería,

51 San Miguelito, Intibucá, en el recuento de población de 1791 figuraba como pueblo de nombre Guancapla del curato de Intibucá. Se cree que se fundó en 1589 y recibió la categoría de municipio hasta 1870. Al crearse el departamento de Intibucá, era uno de los municipios que formaba el Distrito de la Esperanza, con el nombre de San Miguel Guancapla y finalmente se dejó con el nombre de San Miguelito (Fiallos, 1985).

52 San Juan, Intibucá en el recuento de población de 1791 figuraba como uno de los pueblos del curato de Intibucá. En el censo de 1887 era un municipio del círculo de La Esperanza, le dieron categoría de municipio de 1878 (Fiallos, 1985).

53 Yamaranguila, en el recuento de población de 1791 era un pueblo del Curato de Intibucá. Le dieron categoría de municipio en 1878. Al crearse el departamento de Intibucá era uno de los municipios que formaba el Distrito de La Esperanza (Fiallos, 1985).

54 En el recuento de población de 1791 ya era cabecera de Curato, en 1866 era un municipio de Gracias y pasó al departamento de Intibucá en 1883. Sus fundadores vinieron de San Francisco de Ojuera y otros que abandonaron sus pueblos de Tenampla y Tatumbula (Fiallos, 1985). Teniendo una extensión territorial aproximada de 536 km², está conformado por 20 aldeas y 127 caseríos registrados en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2013, el código de identificación geográfica de Intibucá, Intibucá es 1006. La población es de 63,117 personas la cual está compuesta por 29,921 hombres y 33,196 mujeres. Con una población en el área urbana de 23,838 personas y en el área rural de 39,279 personas. El 77% de la población del municipio de autoidentificó como lenca (INE, 2013).

55 En 1883 Dolores ya era un municipio de la Esperanza y pertenecía a Gracias. Fue fundado en el lugar conocido con el nombre de San Juan Yolula o San Juan Pinila en 1877, que hoy pertenece a Erandique, pero muy pronto, se trasladó al sitio en que se encuentra (Fiallos, 1985). En el último censo de población y vivienda del 2013 (INE) el 86% de la población del municipio se autoidentificó como lenca.

56 Fuentes históricas señalan que las poblaciones asentadas en las comunidades de la montaña de Yamaranguila probablemente sean recientes en la zona, y llegaron a ella en movimientos migratorios buscando el refugio de la montaña (Mejía, Frenken, Mejía y González, 1992, p. 65).

arpones para la pesca, algunas ollas de barro y canastas para la recolección de productos silvestres. Sus imaginarios viajaban con ellos. En una conversación con doña Cristina Rodríguez y sus hijos e hijas en su casa en Monteverde, me relataron sobre el maíz de los abuelos, el “legítimo”:

Por allá por onde mi abuelo hay bastante de eso y él dice que estaba bendecido [...] decía mi abuelo finado que este maíz era el legítimo que Dios lo dejó y que debemos de tenerlo de costumbre los indígenas. Este otro maíz que dice mi mamá ya salió después, todavía yo poco me acuerdo de que salga un maíz que le decíamos *Capulín* que yo miraba que mi abuelo de tuza morada lo sembraba, si, lo sembraban ellos los dos y con mi abuelo y mi mamá. (Entrevista a doña Cristina Rodríguez y familia, Monteverde, 8 de agosto 2021).

Don Valentín Gómez fue uno de los gestores del municipio y es descendiente de una de las primeras familias llegadas al sector, padre del alcalde de San Francisco de Opalaca desde 2018 hasta 2022, Emilio Gómez. Don Valentín me comenta sobre las primeras familias en llegar a la montaña:

Yo conocí 15 familias del principio, vivía uno por acá, otro allá por allá, bien dispersos pues. Había apellido Sánchez, apellido Lorenzo, Rodríguez, Pineda, y Gutiérrez, Manueles... Gómez era por mi mama, ella era de Dolores, el papá de ella vino de Dolores y de ahí ya nacieron aquí. Aquí no había nadie, vinieron estas nuevas generaciones. Estas familias ya quedaron. (Entrevista a Valentín Gómez, líder y gestor del municipio, Monteverde, 5 de agosto de 2021).

Los primeros que llegaron, antes era montaña virgen, [para 1920] había gente, pero ya la generación de después ya no los conoció, pero siempre en las montañas había huellas de que había vivido gente, pero no se conocieron... Unos que se los llevaron los mismos nacionalistas⁵⁷ a matarlos ya no vieron residencia, porque ya era pura montaña todo acá [...] Los que quedaron se siguieron refugiando porque aquí fueron el semillero a un lugar que se llama *Barranco Blanco* más profundo en la montaña para defenderse [...]

57 Pertenecientes al partido político nacional fundado en 1902.

Cuando ganaba el nacionalista los pobres liberales⁵⁸ sufrían y cuando ganaban los liberales también es que se hacían el vuelto, [generales de cerro] entonces no había, las guerras eran diferentes en aquel tiempo solo había armas que les dicen el *Springer*, otro que le decían *siete carga simple*, de un tiro...las armas que usaban [...] En esa época eran liberales refugiados, los que vinieron, los primeros fundadores de acá, que vinieron a vivir pues, a crear sus familias, eran de otros municipios, hay varios de San Miguelito, de Dolores, los abuelencos... de San Juan también, que han venido de allá ya después. (Entrevista a Valentín Gómez, líder y gestor del municipio, Monteverde, 5 de agosto de 2021).

En este nuevo movimiento histórico de población, y al igual que en las huidas del pasado colonial, los desplazados debieron hacer acopio de los recursos que iban encontrando en el camino. La cacería era una parte importante de su sustento, así como el conocimiento detallado del bosque, del que dependían para sobrevivir, mientras no pudieran detenerse a hacer milpas y esperar a que estas produjesen. Mientras caminaban iban cazando un pájaro, un tacuacín, para comer la carne y usar los huesitos como medicina (González et. Al., 2018). Si había suerte conseguían un venado y lo compartían con los miembros de la propia familia y con otras con las que se cruzaban en el camino, quienes, a su vez, les brindaban algo a cambio. Algunos llevaban sal para conservar la carne y seguir el camino. Andaban descalzos, con ropa de manta, y las mujeres cargaban a sus infantes en una bolsa de tela amarrada al hombro, de la misma forma en que continuaban haciéndolo en el año 2023.

La mortalidad infantil era elevada y lo siguió siendo hasta entrada la década de los años 90s del siglo XX. Según el diagnóstico de la montaña de Yamaranguila realizado en 1991:

En general en toda la zona existen problemas serios con respecto a la salud y alimentación, pero quizá esto afecta más a las mujeres en un doble sentido: Los problemas de salud repercuten de manera especial en la mujer debido en parte a la gran cantidad de hijos que suelen tener sin un cuidado especial de su salud en los períodos de gestación y parto, así como en el período posterior al parto. Esto la deteriora de forma notoria física y moralmente. Hay una o dos parteras en cada comunidad, pero éstas normalmente no cubren las necesidades, ya que hay muchos

58 Pertenecientes al partido político liberal de Honduras fundado en 1891.

partos y las distancias son largas. Así, muchas veces, las mujeres no son atendidas ni siquiera por la partera, teniendo que arreglarse ellas solas. La higiene no es tampoco la adecuada, sobre todo en períodos de posparto, así como tampoco es adecuado el cuidado del recién nacido. La mortalidad infantil es muy elevada, es normal que de 10 hijos se hayan muerto 5, antes o después de nacer. (Mejía et. Al., 1992, p. 121).

Antes de establecerse en asentamientos permanentes, durante la búsqueda de un lugar donde hacer las comunidades, los recién nacidos podían morir en el camino, de una tos, una diarrea, un ahogo, no sé sabe con certeza, pero morían y se enterraban en un recodo del camino. Lo mismo sigue sucediendo, a pesar de vivir en asentamientos y sembrar milpas, más adelante cuando ya están agrupados en caseríos dispersos, debido a que no había atención en salud, ni caminos, tampoco oferta educativa, ni servicios básicos. Hasta los años 90s en que se declara municipio, las comunidades de la montaña de Yamaranguila estaban, como ellos mismos expresan, “abandonados”:

Antes de la creación del municipio de Opalaca, este era el sector norte de Yamaranguila, que en ese tiempo aquí le llamaban sector montañoso [...] éramos dependientes de Yamaranguila, pero era un sector abandonado, que no teníamos apoyo ni del gobierno ni de la municipalidad, no teníamos nada. Después de que yo nací en 1978 y me crecí, mis padres me pusieron a la escuela y pude estudiar mi primer año en una escuela de una casita de zacate⁵⁹ y estudiamos en banquita de madera, así rústica, [...] (Entrevista a Damacio Gutiérrez Pérez, comisionado 1 de La Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés, San Francisco de Opalaca, 6 de octubre de 2021).

Los pobladores del sector norte de Yamaranguila eran vistos por los vecinos como raros, distintos y, desde perspectivas etnocéntricas, como incivilizados o salvajes, a través de denominaciones como “indios”, o los de la “montaña”. En esos tiempos, cuentan los pobladores que el *mal de Chagas*⁶⁰ afectaba a muchos y, cuando la gente del sector norte llegaba a otros poblados se referían a ellos como “los chagosos”. Aun hoy en día en la cabecera departamental de La Esperanza la estación de los autobuses que viajan a San

⁵⁹ En América Central y México es un nombre genérico de varias especies de hierba que sirven de pasto y forraje (Oxford Languages, 2023). El zacate también se utilizaba tradicionalmente para los tejados de la casa.

⁶⁰ Tripanosomiasis americana.

Francisco de Opalaca se conoce como “los buses que van a la montaña” lo que es paradójico debido a que todo el departamento de Intibucá es montañoso. Igualmente, todavía se escuchan opiniones estereotipadas sobre la población de la zona de Opalaca y alrededores refiriéndose a gente “haragana”⁶¹, “que no progresa porque no quiere”, aplicando las ideas de progreso que predominan en las ciudades del país, vinculadas a patrones consumistas y una economía de mercado dependiente.

A nosotros nos decían así, de Yamaranguila nos decían los indios. Los indios de la montaña y cuando miraban a uno nosotros, ya los conocían, dicen “hay indiales feroces.” (Entrevista a Félix Gómez, exalcalde de San Francisco de Opalaca, Monteverde, 30 de julio de 2021).

La población del sector deseaba salir de esa situación, hacer un camino de acceso que les permitiese mayor movilidad, contar con servicios de salud y mejorar la oferta educativa.

En vez de estar yéndonos para Yamaranguila, que ya no aguantamos, arreglar papeles, que arreglar todo allá. Ya no se podía, ya la gente no aguantaba, caminando toda una semana para ir y volver y arreglar tanta cosa allá. Ajá, ajá. Los viejitos son los más que ya conocían el sufrimiento. Ajá. Entonces, es como le cuento que ya cuando era en ese sector norte, que era Yamaranguila. Allá no se acababan de arreglar papeles, a bautizar allá. No aguantamos. Entonces, por eso tenía que clamar este pueblo y ya queríamos quitarnos del pueblo de Yamaranguila, ser nosotros acá en este pueblo como estamos (Entrevista a Electeria Gómez, líder del municipio y artesana del barro y del textil, Monteverde, 9 de agosto de 2021).

El que más caminaba eran dos días, porque el que más le ponía se iba a las cuatro de la mañana y llegaba a la una de la tarde a Yamaranguila, pero bien caminado. (Entrevista a Éntimo Vásquez, gestor del municipio, exalcalde y líder, Monteverde 4 de septiembre de 2022).

Los problemas de salud eran apremiantes y desplazarse hasta La Esperanza o Yamaranguila para cualquier dolencia o enfermedad era un sacrificio aumentado. La medicina natural y los especialistas tradicionales en salud debían resolver lo que estaba a su

⁶¹ [persona] Que tiene poca disposición para hacer algo que requiere esfuerzo o constituye una obligación, especialmente trabajar (Oxford Languages, 2023).

alcance usando plantas medicinales, terapias de masaje y emplastos, partos con parteras quienes no contaban con el mínimo equipo. Según el jefe del área de salud en La Esperanza en 1991, las principales enfermedades que se padecían en la zona eran consecuencia directa de la desnutrición de la que derivarían la tuberculosis, parasitismo, y diarrea, la principal causante de la mortalidad. Las enfermedades respiratorias agudas venían, según él, del inadecuado condicionamiento de la vivienda; la humedad, el humo del fogón sin chimeneas, el hacinamiento y compartir la habitación con animales [...] (Mejía et. Al., 1992, p. 84).

El modo de vida hortícola ha sido el sistema económico de los lencas del sector norte de la montaña de Yamaranguila. Para establecer el sistema de milpa los caminantes buscaron donde sembrar e hicieron sus campamentos temporales para realizar los siembros, aunque a la vez estaban dispuestos a seguir internándose en la montaña, de ser necesario. La palabra utilizada para estas construcciones de paredes de palos y techos de palma es la de “trabajaderos” lo que indica su temporalidad. Se vive allí mientras se siembra y hasta que se cosecha. Desde ahí se aprovecha para cazar, pescar y recolectar. Son asentamientos temporales porque deben moverse una vez realizada la cosecha, para asegurar la fertilidad del suelo al escoger una nueva parcela que tumbar, quemar, roturar y sembrar, pero también porque aún hay temor de las persecuciones políticas.

Al encontrar una ladera no tan empinada y bastante alejada para que el fuego no alertase a los que podrían seguirles, comenzaban a limpiar la tierra, a tirar los árboles, los arbustos, quemaban la parcela, recogían los implementos necesarios para hacer la compostura de tierra⁶², hacían el ritual de agradecimiento y después, usando la coa o palo sembrador, introducían las semillas. Mientras esperaban la cosecha, recolectaban, cazaban y pescaban, eran horticultores-cazadores-recolectores. Por eso también debían venerar al dueño de los animales, al espíritu del cerro, a los ángeles y a la dueña de las aguas, porque si no, se podían sufrir las consecuencias del poco agradecimiento de los humanos hacia los seres espirituales, deidades encargadas de cuidarlos a todos y que requerían el recíproco cuidado humano. El

⁶² La compostura es un ritual de agradecimiento a la tierra, al agua o a otros seres con los que los pueblos lencas conviven. La antropóloga Anne Chapman (1985) destaca que las composturas son ceremonias domésticas, asuntos de familia y de vecindad que involucran la participación de una autoridad de la Auxiliaría de la Vara Alta (organización indígena colonial que aún se mantiene en Yamaranguila, en La Esperanza y en Opalaca), y un rezador. Los rituales llamados composturas se celebran por lo común en el campo, en los terrenos de cultivo, las viviendas, las cruces de los caminos, en el borde de pozos o lagunas, y en las montañas y laderas.

bosque era necesario y también lo era quemar la tierra, solo así se podía producir lo necesario para sobrevivir.

Lo que sembraban era el maíz, rozaban la milpa y quemaban, no se estimaba la tierra, hacían la milpa y quemaban. A pues y cuando quemaban la milpa había cosecha, y cuando no quemaban había hambruna. Porque como sólo quemado se sembraba el maíz, y ya en tierra cruda no se daba. (Entrevista a Valentín Gómez, líder y gestor del municipio, Monteverde, 5 de agosto de 2021).

Al observar humo en el cerro vecino, se percataban de que otra familia hacía lo mismo que ellos y así, al pasar de los años, más personas llegaron al sector Norte de la montaña de Yamaranguila.

Así, en las primeras décadas del siglo XX, en la zona del norte de la Montaña de Yamaranguila las familias refugiadas fueron generando poco a poco un sentido de comunidad, unidas por el origen y experiencias comunes, relaciones de parentesco y la ubicación geográfica. Estos vínculos de pertenencia y de identidad estaban relacionados a sentimientos compartidos de abandono, de marginación y discriminación, una otredad marcada por la exclusión.

En el colectivo entre estos humanos y los no humanos de su nuevo entorno fueron encontrando lo necesario para sobrevivir. Los utensilios domésticos y de construcción eran de barro, de fibras naturales, cortezas de árbol, maderas, piedras y pieles de animales. El conocimiento de su fabricación se transmitía de generación en generación. Al respecto, don Valentín comenta que:

En esa época la gente dormía en el suelo, tiraban *erules*⁶³, hojas de huerta, para dormir, la gente no tenía ni ropa como cambiarse, ni cobijas, así dormían desnudos. Atizaban el fogón y estiraban todas las canillitas⁶⁴ sobre el fuego para sentir calorcito, y dormir. Las mujeres para cocinar ponían tres piedritas y le echaban leña y allí cocinaban. Los platos que usaban eran de cajete de arcilla o sea de barro, los comales también, ollas, todo el equipo doméstico de la cocina era de arcilla y barco⁶⁵, uno de guía que le dicen

⁶³ Erul – bromeliácea nativa (Mejía, 2022).

⁶⁴ Piernas.

⁶⁵ Calabazas y ayotes de distintas formas, secas y talladas para usar de contenedores, vasos, y platos, etc.

Fuente: Carías M., Ordoñez E., Leyva H., Martínez R., 1985

Los pobladores de la montaña trabajaban la agricultura tradicional tomando partes del bosque y convirtiéndolo en milpas⁶⁷ o en guamiles⁶⁸, a través del sistema de roza, quema y barbecho. No contaban con centros de salud, ni escuelas, ni comercio, ni religión institucionalizada. La espiritualidad guardaba el recuerdo de un pasado indígena y de una colonización hispano-católica, manifiesta en rituales de agradecimiento a la tierra y a los espíritus del bosque, de los animales, de la tierra, de la ladera, y una interpretación muy particular de los ángeles. Las historias de los ancestros se pasaban de generación en generación transmitiendo relatos de sus pueblos originarios⁶⁹, las formas de producción, las relaciones entre las personas, los tipos de semillas, el conocimiento del bosque, del agua, de los animales, y del mundo.⁷⁰ A partir de historias y ontologías comunes a las distintas familias que emigraron a la zona de la montaña⁷¹, se fueron formando necesidades compartidas en la interacción con el territorio. Los lazos se fortalecieron a través de la toma de conciencia en las aldeas del sector norte del municipio de Yamaranguila -conformadas por las familias que habían huido de las persecuciones políticas u otras que buscaban tierras para sembrar- del abandono y vulnerabilidad en los que se encontraban.

Las primeras comunidades que se fueron conformando fueron Ojo de Agua, El Naranjo, Ceibita, Piedra Rayada, Monteverde, Chorrera Áspera, y Santa Cruz.

Al pasar el tiempo, ya en la década de los años 1960, la población se había consolidado como un sector diferenciado y algunos individuos se habían comenzado a organizar en torno

⁶⁷ El término *milpa* proviene del náhuatl *milpan* de *milli* "parcela sembrada" y *pan* "encima de". Se refiere al sistema agrícola mesoamericano original que constituye una combinación de cultivos, en principal el maíz, el frijol y las calabazas o ayotes.

⁶⁸ Guamil (plural guamiles) barbecho, barbecho arbustivo, barbecho forestal (tierra cultivada que ha sido abandonada a la regeneración natural durante al menos cinco años; la vegetación consiste en pastos altos, arbustos espinosos y árboles pequeños). Nombre utilizado en Honduras que designa la tierra agrícola en descanso por más de una cosecha (Diccionario de la lengua española, 2022).

⁶⁹ Los pueblos que han sido agrupados como lencas conocieron una historia común de base y varias historias particulares según el clan al que pertenecían en época prehispánica (de lo que no se ha preservado una memoria) y el pueblo de indios en el que fueron agrupados desde la colonización. La memoria actual se remite a principios del siglo XX y a las guerras intestinas entre partidos políticos siendo el pueblo en el que vivían en ese momento considerado como "el lugar de origen".

⁷⁰ El libro *Tradición Oral Indígena de Yamaranguila* de Carías, Leyva, Miralda, Ordoñez y Travieso (2004) presenta una recopilación de mitos y relatos de pobladores del área de Yamaranguila, Intibucá, brindando una idea de las características y detalles del sincretismo cultural y cosmovisión de este pueblo.

⁷¹ Debido a que provenían de lugares concretos relacionados entre sí por vecindad y por parentesco tales como San Juan, San Miguelito, Yamaranguila, Dolores y otras comunidades del sur del departamento de Intibucá.

a la Celebración de la Palabra⁷² y a organizaciones campesinas dentro de un clima de reivindicaciones por la tierra y en un contexto nacional de Reforma Agraria.

Al llegar a estas montañas, los abuelos y bisabuelos de la población actual de Opalaca fueron trabajando la tierra y se respetaba tácitamente el derecho de uso. Cada familia fue adquiriendo su área de trabajo y definiendo límites con las demás. Los herederos seguían trabajando esas tierras y nadie entraba a trabajar a una zona que ya estaba ocupada.

Así se definían los límites territoriales intrafamiliares durante la primera mitad del siglo XX, parte de la segunda y se podría decir que sigue siendo la norma actualmente. Sin embargo, hasta finales de los años 80s las tierras pertenecían oficialmente al municipio de Yamaranguila. En la caracterización socioambiental en la que participé en el año de 1991, antes de la creación del municipio, se destaca la relación entre las unidades familiares, la comunidad y el territorio:

En la mayoría de los lugares visitados, la información de que disponemos nos revela una marcada función social de los grupos domésticos, aunque las casas estén dispersas; pero que paulatinamente se conformaron como caseríos, que sumados entre sí se constituyeron en aldeas que se definen como “un grupo de viviendas sobre un territorio que es considerado como una unidad, y que es de un tamaño tal que permite que todos sus habitantes se conozcan,” que tiene su vez una unidad administrativa bajo una sola autoridad política (agregaríamos nosotros). La unidad de la aldea está determinada por las actividades no sólo familiares sino comunales en donde interactúan los linajes y los clanes para realizar acciones relacionadas con el trabajo, la religión, la recreación y la representación e integración social; para la realización

⁷² Los celebradores o delegados de la palabra son líderes laicos-católicos que predicán y ofician la palabra de Dios en pueblos o aldeas donde no hay una presencia permanente del cura párroco. El movimiento de líderes laicos modernos comenzó en Honduras a mediados de la década de 1970, en gran parte para compensar la falta de sacerdotes. Aun en la actualidad existen celebradores o delegados de la palabra en muchas comunidades de Honduras. Estos líderes generalmente comienzan siendo jóvenes al ser voluntarios o elegidos por el pueblo como personas con una inteligencia y una moral destacadas (la rectitud moral es importante para mantenerse en el cargo). Estas personas son responsables de dirigir el culto dominical, el funcionamiento y el cuidado de la capilla local y el cuidado espiritual del pueblo; rinden cuentas al párroco, y a menudo son capacitados por delegados más avanzados de otras regiones. Casi todos los delegados en la región de Opalaca son hombres. Aunque técnicamente los delegados son responsables solo de asuntos relacionados con la iglesia, también asumen otras actividades en la práctica, se convierten en líderes políticos y en gestores de proyectos sociales. La autoridad conferida a celebradores o delegados de la palabra por parte de la iglesia les certifica para que la comunidad les otorgue confianza (Ver Beek, 1996).

de estas actividades se utilizan espacios que están definidos como comunes: la parcela colectiva y familiar, la ermita, la cancha de futbol, el centro comunal, el monte o cerro. En la delimitación territorial, prevalecen criterios político administrativo-nacionales (municipales departamentales); no existe un criterio tribal en tanto las aldeas no tienen sus propias características político-administrativas: no hay jefaturas, ni caciques, no hay autonomía absoluta territorial y política. Tentativamente se puede afirmar que el sistema de estratificación social está determinado por factores económicos, en tanto existe mayoritariamente una uniformidad social; las diferencias están establecidas por prestigio, habilidad o conocimiento. (Mejía et. Al., 1992, p. 182)

Actualmente los *lencas* se encuentran en Honduras y El Salvador, viviendo la mayoría en el suroccidente de Honduras, país en donde constituye la etnia indígena más numerosa.

A mediados de los 1980, su población registrada era de 50,000 y 5,000 respectivamente. Sin embargo, según el censo nacional del 2001 los *lencas* de Honduras eran 279,507.00 (Hasemann, Lara y Cruz, 2017, pp. 498-500). No se trata de un crecimiento poblacional de tal magnitud entre 1980 y el 2001 sino que habría mucha más autoidentificación en este último año. Esta diferencia marca distintos momentos históricos: en los años 80s existe un contexto de aislamiento, discriminación y desvalorización de los pueblos indígenas, mientras que en 2001 ya han transcurrido 6 años desde la aprobación del Convenio 169 de la OIT lo que conlleva una revalorización y una reconceptualización de la nación, al menos de manera formal, como “multicultural”.

La autodefinición de la población como perteneciente al pueblo indígena *lenca* se dio entonces a través de un proceso de reetnización. La población del municipio de San Francisco de Opalaca pertenecería entonces a una tradición cultural autoidentificada como *lenca* debido a un proceso de reetnización en el que se autoadjudica una denominación generalizada para los diferentes pueblos que ocuparon la zona centro-occidental en la época pre-colonial. Las dinámicas de recuperación de la tradición desde gobernanzas y plataformas políticas locales, liderazgos de base, etc. que miran hacia el pasado (a veces influidos por ideas académicas y/o antropológicas) para proyectarse al futuro con formas propias, confieren una identidad

particular a sus pueblos vinculada con procesos de reivindicación política y al fin, supervivencia colectiva e individual.

A principios de la década de los 90s la población que vivía en el norte de la montaña de Yamaranguila comienza lo que se podría definir como un proceso de reetnización. Duarte (2015, p. 188) se refiere a este proceso en Colombia para la misma época como una “particularidad del multiculturalismo colombiano” en el que “las políticas de inserción y acceso a derechos solamente han funcionado en relación con las minorías autoadscritas a las lógicas multiculturales”, mientras que los grupos “que no se autodefinen bajo criterios étnicos, son excluidos de las modalidades de redistribución y autonomía político-administrativa propugnadas por el Estado en el pacto multicultural”.

En 1991, a mi primera llegada al sector Norte de la montaña de Yamaranguila, al consultar a pobladores sobre su pertenencia a algún pueblo en particular, éstos respondían negativamente, aunque sabían que las personas de otros lugares los conocían como “indios” o “indígenas” pero que no había un nombre que los caracterizara. La palabra “*lenca*” resultaba extraña para muchos. Percepciones similares tienen otros investigadores como J. Travieso quien trabajaba en la zona desde los años 80s, o Chapman, quién se refirió a esta población como “campesinos de tradición *lenca*” en vez de “indios *lencas*” o simplemente “*lencas*” por “tratarse no tanto de un grupo étnico sino de comunidades y aun familias aisladas que conservan y elaboran una tradición” (Chapman, 1985, p.13). Sin embargo, a pesar de que desde la academia se comenzó a hablar de poblaciones *lencas* o de tradición *lenca* y desde las percepciones de sus vecinos geográficos eran considerados “los indios de la montaña”, los pobladores del sector norte de la montaña de Yamaranguila no se apropiaron de esta denominación hasta que a finales de la década de los 80 y principios de los 90, las organizaciones indígenas los incluyen dentro del pueblo *lenca*. Hoy en día hay una autodefinición de pertenencia a dicho pueblo y un reconocimiento de elementos en común con otros pueblos que también se definen como *lencas*. Desde su creación como municipio

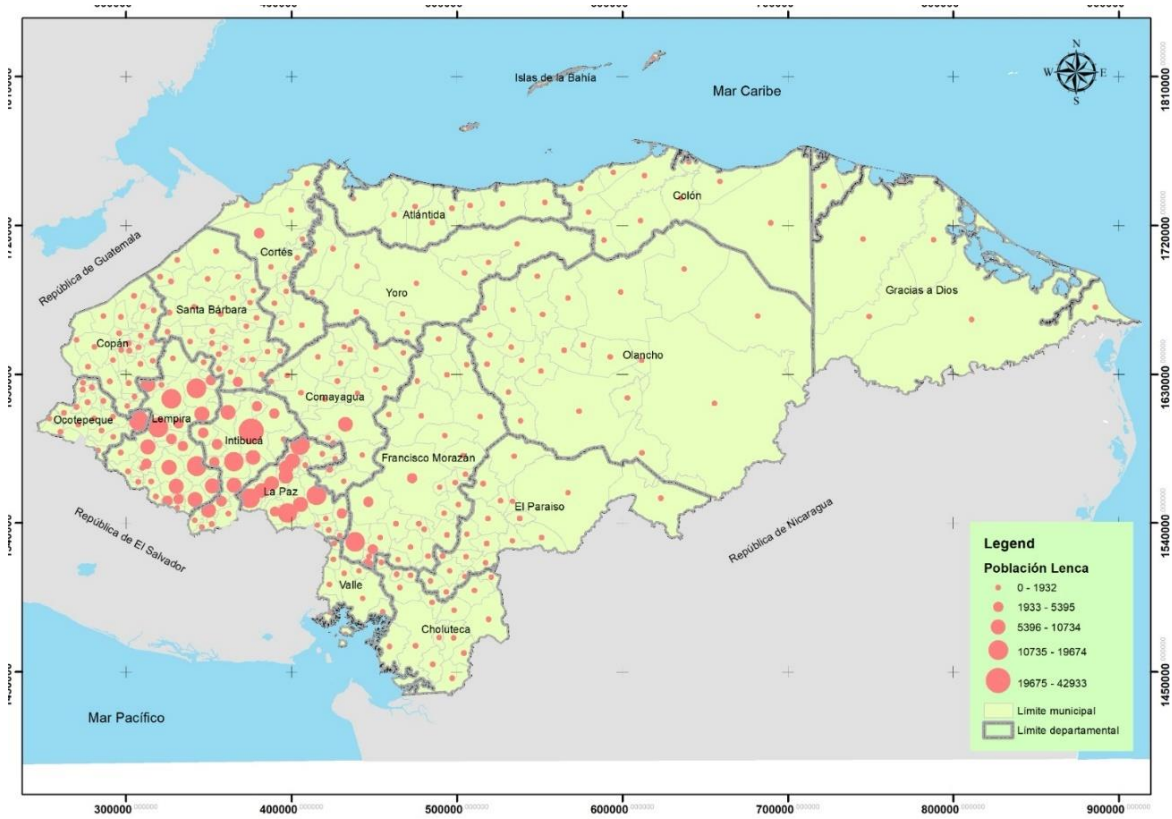
en 1994 Opalaca ya se manifestó como *lenca* y sacó a la luz aspectos que pertenecían al ámbito de lo privado⁷³ debido a la represión histórica.

En otros países de América Latina, así como en Honduras (Fuenzalida, 2014, p.107) “la activación de la memoria y el conflicto entre racionalidades” -epistemes activadas por la educación intercultural bilingüe-, conllevaron a “procesos reetnizadores” para “acceder a las ciudadanías multiculturales” (Duarte, 2015). Existen múltiples ejemplos de pueblos indígenas que se redefinen e intentan recuperar su memoria, rituales, lengua y, sobre todo, adquirir una posición política en Estados que comienzan a asumir una multiculturalidad.

En Honduras, las organizaciones indígenas identifican miembros del pueblo *lenca* en los departamentos de Francisco Morazán, Valle, Comayagua, Intibucá, Lempira, Santa Bárbara y La Paz (Mapa 9).

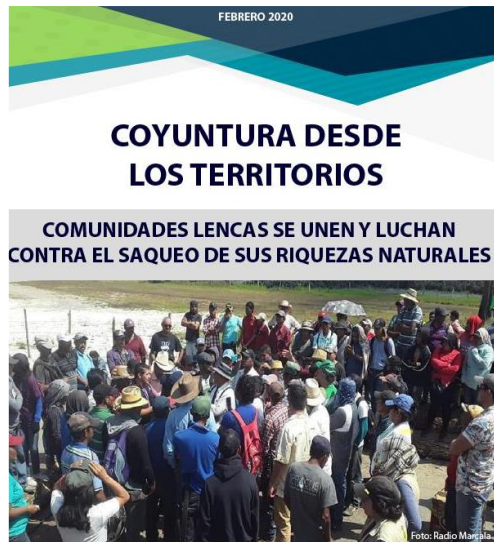
⁷³ A partir de la apertura que significó el reconocimiento de la multiculturalidad en Honduras, la ratificación del Convenio 169 de la OIT y las peregrinaciones indígenas, los pueblos comienzan un diálogo más abierto con otros sectores de la nación en el que surgen aspectos espirituales y culturales hasta entonces negados. No significa que se dio una apertura total y sincera, sin embargo, el acercamiento entre diversos colectivos construyó narrativas en las que se valoraba lo indígena, lo ancestral, el cuidado del medioambiente, etc.

Mapa 9: Lugares donde se autoidentificó población *lenca* en el último censo de población y vivienda, Instituto Nacional de Estadísticas, INE, 2013.



Fuente: Elaborado por M. Padilla en base a datos del INE, 2013.

Imagen 18: Documento del centro de estudios para la democracia y la agencia vasca de cooperación para el desarrollo en apoyo a la gobernanza de los territorios *lenca*.



La vinculación de la autodefinición y la reapropiación del territorio han ido de la mano con la recuperación de títulos comunales y los esfuerzos por lograr una gobernanza de las tierras y bosques que los pueblos consideran parte de su patrimonio ancestral el cual les fue arrebatado por los procesos de colonialismo y neocolonialismo.

Fuente: Centro de estudio para la democracia (CESPAD), 2020.

2. Las Auxiliarias de La Vara Alta de Moisés como símbolos de recuperación étnica

Según la antropóloga Anne Chapman (1982) las auxiliares tuvieron su origen en los cabildos y ayuntamientos indígenas, que se fundaron en los siglos XVI y XVII. Estas prevalecieron en algunos pueblos de la región lenca hasta principios del S. XX en donde desaparecieron en muchos lugares salvo en Yamaranguila. A medida que los cabildos o ayuntamientos indígenas fueron destituidos de gran parte de sus funciones políticas, sus atribuciones religiosas fueron aumentando. Los cabildos se convirtieron en auxiliares. Después del S. XVII los indígenas en sus auxiliares rememoraban las enseñanzas bíblicas y sus ritos religiosos.

La existencia de alcaldes indígenas favorecía a los españoles porque los utilizaban para ejercer su dominio indirectamente sobre las poblaciones. No obstante, la institución tomó vida propia y se constituyó como un reducto donde se guardaron elementos culturales propios que poco a poco se fueron constituyendo en sincréticos. Esta organización mantuvo su unidad y su cultura a través de ritos, costumbres y tradiciones favorecida por la posibilidad de disponer de sus propias autoridades, su autonomía, la agrupación de personas pertenecientes al pueblo indígena solamente con la consiguiente “consolidación étnica” y la posesión de la tierra común -como en tiempos de antes de la conquista- que aseguraba una base económica con los medios de producción y la estructura política interna para estas alcaldías tomaran el carácter de una organización étnica (1988, p. 21).

Según Chapman (2006, pp. 87-89), la razón de que se les colocara bajo el patronazgo de Moisés se encuentra en la idea muy difundida durante el siglo XVII entre ciertos grupos del clero español, de que los indios eran descendientes de una tribu de Israel perdida. Respecto a este asunto menciona la obra del fray Gregorio García (2005) *El origen de los indios del Nuevo Mundo*, como un ejemplo paradigmático del apoyo que los intelectuales del clero español daban a esta teoría durante la primera fase de era colonial. En el momento del primer contacto entre europeos y nativos americanos, los primeros sintieron extrañamiento sobre la identidad de los segundos, al descubrir que América constituía un continente no conocido por ellos. Según el texto bíblico, las tres grandes razas que pueblan la tierra (europeos, africanos y asiáticos) son los descendientes de los tres hijos de Noé, sobrevivientes del gran diluvio. Al estar los indígenas fuera de este esquema, su origen pues debía ser cuidadosamente

indagado para poder explicar su existencia e insertarlos en la visión de mundo cristiana europea.

Esta idea llegó a Honduras a través de los mercedarios que establecieron tres casas de la orden en las localidades de Comayagua, Tenchoa y Gracias.

Chapman considera que es posible que los frailes aplicaran en Honduras una estrategia similar a la usada por los franciscanos en Yucatán, ya que ambas localidades carecían del recurso humano necesario para dejar un sacerdote en cada uno de los pueblos de indios de la región. Los hijos de los caciques eran convocados a los conventos, donde se les daba la instrucción católica, y luego marchaban a sus propios lugares de origen para comunicarla a su pueblo.

Conforme los cabildos perdían su poder político y se transformaban en auxiliares de funciones principalmente religiosas, estas primeras instrucciones dadas por los mercedarios -incluida la creencia en su descendencia del pueblo hebreo- se transformaron en parte fundamental de su ideología.

Las auxiliares prevalecieron en algunos pueblos de la región *lenca* hasta principios del S. XX en donde desaparecieron en muchos lugares salvo en Yamaranguila. A medida que los cabildos o ayuntamientos indígenas fueron destituidos de gran parte de sus funciones políticas, sus atribuciones religiosas fueron aumentando. Los cabildos se convirtieron en auxiliares.

Después del S. XVII los indígenas en sus auxiliares rememoraban las enseñanzas bíblicas y sus ritos religiosos” (Mejía 1992, 46). Las varas o “majestades” son el símbolo de su unidad que las vincula con el culto a la imagen bíblica de Moisés. Sus autoridades se encargan de organizar las fiestas religiosas más importantes, velar por los títulos de las tierras y por el respeto y conservación de las tradiciones. Los mecanismos de elección y las funciones de los alcaldes auxiliares se mantuvieron gran parte del siglo XX (1942).

A partir del siglo XVIII estas formas de organización comenzaron a perder los poderes políticos que poseían y, en consecuencia, a desaparecer. No obstante, conservaron sus prerrogativas religiosas y poco a poco se fueron transformando y pasaron a funcionar como “auxiliares” de la administración colonial.

Los Pueblos de Indios eran núcleos poblacionales de reducción indígena dotados de una relativa autonomía administrativa regidos a través de las Alcaldías de la Vara Alta que eran el modelo de gobierno municipal impuesto por la Colonia. A las alcaldías de los Pueblos de Indios se les dieron funciones administrativas, económicas y religiosas. Los funcionarios de esta institución eran indígenas a quienes se entregaba una vara de mando de donde deriva el nombre de la alcaldía (Carías, Leyva, Miralda, Ordóñez y Travieso, 1988, p. 20). Sin embargo, este modelo administrativo y su relativa autonomía no era gratuito, se daba a cambio de la difusión de la doctrina cristiana entre los indígenas.

En el caso del pueblo indígena de Intibucá se crea el departamento del mismo nombre en 1883 y se elige a la vecina población de La Esperanza como cabecera municipal. El conflicto fue inmediato por la disrupción generada a la antigua autoridad que representaban los alcaldes auxiliares de la Vara Alta, que no estaban de acuerdo con las normas que el gobierno implementó mediante la Ley de Municipalidades de 1885. Amparado en esta legislación, el gobernador político manifestó lo negativo que resultaba mantener la lógica de elección popular que se hacía del alcalde auxiliar de la Vara Alta diciendo que “ningún bien se desprende de conservarles esa costumbre y esa especie de contemplación, que da resultados nocivos, que conducen tarde o temprano al desobedecimiento”.

Las metas del proyecto reformador de 1883 también buscaron cambiar las costumbres indígenas a través de un discurso de Estado que buscaba “civilizarlos” bajo la lógica de nuevos valores que alzaban el papel del ciudadano ante el Estado. La disposición de los indígenas para el trabajo agrícola incrementó su interacción con los mestizos, haciendo por ejemplo que la lengua fuera dejando de ser necesaria y junto a los valores, fueron llegando las concepciones peyorativas hacia lo indígena (Mejía, 1992).

El fortalecimiento de la Auxiliaría es un acontecimiento que se vincula históricamente al intento de sustracción del poder de las alcaldías indígenas frente a las de españoles y criollos.

La *Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés* fue por muchos años el último reducto donde se mantenía la institución indígena *lenca* superviviente de la institución creada durante la época colonial en los llamados “pueblos de indios”. Estos eran “núcleos poblacionales de reducción indígena dotados de una relativa autonomía administrativa y se regían por las alcaldías de la Vara Alta, modelo de gobierno municipal impuesto por la colonia en estas tierras. Algunas

de las funciones que conservaron las auxiliarias fueron por ejemplo la administración de mano de obra para trabajos comunitarios y la promoción de la religión cristiana.

La institución contaba con funcionarios indígenas quienes recibían una vara de mando de donde proviene el nombre de la institución. La tierra asignada a los pueblos de indios era propiedad comunal y en esta cada familia cultivaba su parcela y trabajaba en los predios de la tierra común (Carías, Leyva, Miralda, Ordoñez y Travieso, 2004, p.36).

2.1. La Auxiliaría de la Vara Alta en San Francisco de Opalaca y la búsqueda de una gobernanza indígena

Yamaranguila fue por muchos años el último pueblo donde se mantuvo la Alcaldía o Auxiliaría de la Vara Alta. Al separarse de Yamaranguila y constituirse en municipio, San Francisco de Opalaca también importó esta institución. En este nuevo municipio se retoma la intención de buscar una gobernanza propia a través de la Auxiliaría y una autonomía indígena en coordinación con el Consejo Indígena y los custodios de títulos comunitarios de tierra.

Hasta la fundación del municipio de San Francisco de Opalaca quedaban dos auxilias que se mantenían en funciones: la de Yamaranguila y la de Intibucá. En el año 1996 se trajeron las *Divinas Majestades* de La Esperanza, Intibucá a San Francisco de Opalaca. Estas representan la conservación, por parte del recién creado municipio, de tradiciones ancestrales como ser las composturas, el baile de Guancasco, el tiro al blanco con arco y flecha y una organización propia que sostiene la posibilidad de mantener una gobernanza propia. El alcalde de La Vara Alta tiene la autonomía de realizar la juramentación de alcaldes auxiliares de las 35 comunidades a nivel del municipio cada año. Es a través de los alcaldes auxiliares que las aldeas de la zona están ligadas organizativamente a la Auxiliaría de la Vara Alta. Los líderes de San Francisco de Opalaca que forman parte de la auxiliaría la consideran la forma de organización “más antigua”, donde se guarda la “ancestralidad” del pueblo lenca.

En 1984 las Auxilias de la Vara Alta se encuentran amparadas por la legislación hondureña mediante la “Ley para la protección del patrimonio cultural de la nación, decretos 81-84”. En 2023 las tres Auxilias de la Vara Alta del departamento de Intibucá (Intibucá, Yamaranguila y San Francisco de Opalaca) buscan una unión y trabajan en una propuesta para aunar esfuerzos y promover la institución hacia un futuro en que la gobernanza indígena

asuma nuevos retos. Sus líderes consideran que el fortalecimiento de la Auxiliaría de la Vara Alta y el trabajo en el tema de gobernanza y autonomía territorial constituyen un esfuerzo por devolver a las comunidades lencas la capacidad de autogestión y manejo de sus propios recursos, así como el orgullo identitario.

El objetivo principal de la intencionalidad de gobernanza indígena es que la Auxiliaría, en conjunto con actores como el Consejo Indígena de Desarrollo de Opalaca y demás instancias del municipio, incluida la Alcaldía municipal, puedan tomar decisiones consensuadas en lo que atañe a San Francisco de Opalaca. La idea de los líderes en conjunto con instituciones aliadas como la Universidad Nacional Autónoma de Honduras es que la Auxiliaría tenga poder en la toma de decisiones en el municipio, en particular en lo que concierne al cuidado, protección y utilización sustentable del entorno ecológico.

Para ser alcalde mayor de la Auxiliaría la persona debe ser conocedora de la cultura y tradición de los antiguos o antepasados del pueblo, conocer la historia y los rituales. Don Alejandro Pérez fue el alcalde de la Auxiliaría hasta el año 2021 seguido por Damacio Gutiérrez quien es el alcalde actual. Entre don Alejandro, el alcalde mayor a mi llegada a Monteverde y, Damacio, el actual alcalde, se da un cambio en la edad del representante de esta institución pues ésta se había mantenido como un Consejo de ancianos. La generación de Damacio (43 años) es la primera que representa a la juventud en el liderazgo de la gobernanza indígena.

El cargo de actor o rezador es también importante pues es el que oficia los rituales y cuida a las Divinas Varas⁷⁴. El actor o representante espiritual, conocedor de la “cultura de los antiguos” de la Auxiliaría es don Andrés Pérez, él cuida a las Divinas -las sagradas varas-, oficia las oraciones y plegarias, bendice a las personas que entran a hacer peticiones a las Divinas, oficia las composturas o la llamada “cultura” y es el mayor cuidador del conocimiento de los “antiguos.”

Con respecto a la función formal de las mujeres en la Auxiliaría de Opalaca es como *tenancinas*, ellas se encargan de decorar y arreglar los salones para las reuniones o rituales, de la comida, el chilate que se ofrece a los invitados, y mantener el aseo del local. Aunque esa es la función tradicional y formal, las mujeres en Opalaca participan en las reuniones y

⁷⁴ El tema de las Divinas se desarrolla en sección siguiente.

en la organización de actividades de mayor envergadura tales como las peregrinaciones, protestas, apoyo a líderes, tienen opinión y son consideradas como parte de las gestoras que llevaron a este territorio a los cambios que conllevó su conversión a municipio.

Las reuniones en la auxiliaría siempre comienzan con una oración en la que se invoca a Dios padre y a las Divinas, o sea las varas que constituyen el altar y la autoridad de la organización. El autor, don Andrés es el que oficia la parte espiritual iniciando con una oración en la que invoca a las varas, distinguiendo entre la “Divina Majestad”, la vara alta y la segunda o suplente, la vara baja. La presencia de las Divinas es equiparada con la misa católica y se invoca a Dios, al Espíritu Santo y a Jesucristo.

Vamos a tener un buen espíritu para nosotros, para trabajar en todo trabajo y en toda cultura y en todo mandamiento de la Iglesia también, es cierto que no fuimos a la misa pero aquí tenemos la presencia de la Divina Majestad, como la potestad y la segunda, la suplente y la divina santísima cruz que es del signo que vamos a llevar para la hora de la muerte para cuando nos toca porque no podemos decir que somos grandes sin hacer la bendición del Espíritu, cuando es que vamos a tener una buena sabiduría de la ley de Dios porque dice el Señor que todos los que le seguimos los pasos a él no andamos bromeando de la fe, por la bendición del Padre Santo... Padre nuestro que estás en el cielo... Santa María... El Señor que nos de la fuerza, la fortaleza, de recibir todo con... con la bendición del padre, Jesucristo santo y amén”. (Participación de Andrés Pérez, rezador, en reunión en la Auxiliaría de la Vara Alta de Opalaca, Monteverde, 10 de octubre de 2022).

Normalmente el alcalde mayor da la bienvenida y saluda a los invitados, introduce la temática a tratar. Se agradece al apoyo a la Universidad, en el que se aprecia el tema de gobernanza unido a la espiritualidad y al anhelo de despolitización partidista para unir a los actores sociales en acciones conjuntas.

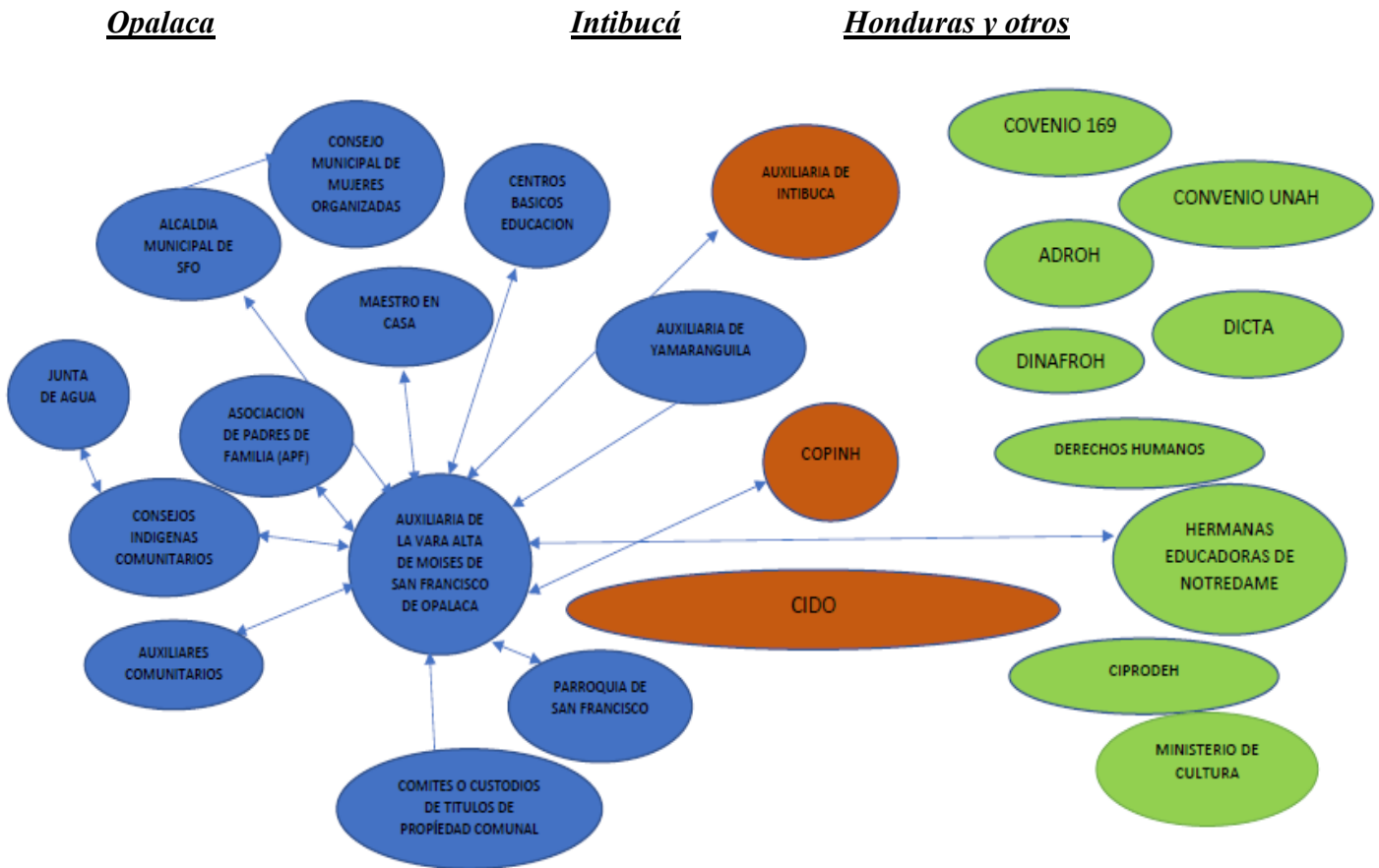
Los miembros de la Auxiliaría de la Vara Alta me solicitaron apoyo en la realización de un organigrama y un ejercicio de análisis institucional realizado con los y las miembros de la Auxiliaría (Anexo).

En general, los miembros hombres y mujeres participantes expresaron durante la reunión su preocupación por las diversas problemáticas que enfrentan, en principal las dificultades

de coordinación con instancias político-administrativas del municipio como la Alcaldía Municipal, con la que quisieran trabajar de forma conjunta (Reunión en la Auxiliaría de la Vara Alta, 13 de septiembre de 2021).

La imagen 19 muestra un esquema de relaciones interinstitucionales de la Auxiliaría de La Vara Alta de San Francisco de Opalaca.

Imagen 19: esquema de relaciones interinstitucionales de la Alcaldía mayor de San Francisco de Opalaca



Fuente: Elaboración propia en base a reunión con miembros de la Auxiliaría en Monteverde, (17/10/21).

Según se expresó en esta reunión, salvo la primera gestión municipal llamada “alcaldía democrática” por no vincularse a estructuras políticas partidistas, las alcaldías municipales no han tenido muchas relaciones con la Auxiliaría. La percepción de las personas más jóvenes

es que la Auxiliaría es donde se mantiene la tradición, pero no tiene una función práctica en la actualidad.

Las iglesias evangélicas tampoco mantienen una relación con la Auxiliaría pues ésta tiene una base católica. Las personas más ortodoxas de la religión católica tampoco congenian con las tradiciones de la Auxiliaría debido a la práctica de rituales indígenas. También, el mal prestigio que se obtuvo en el pasado cercano por el uso de la chicha en los rituales no ha terminado de abandonar los prejuicios vinculados a esta institución.

Los centros educativos se acercan a los miembros de la Auxiliaría para obtener información sobre la cultura e incluso habían hecho un compromiso con Fray Emilio Gavarrete⁷⁵ para que los miembros de la Auxiliaría se desplazaran a los centros escolares de las comunidades a explicar en qué consiste esta institución, la cultura y los guancascos. En general se considera que es ahí donde se guarda la historia y los conocimientos de los antiguos como las composturas, las divinas, el guancasco, o la medicina tradicional.

En la parte organizativa, la Auxiliaría coordina con organizaciones indígenas, populares y campesinas como el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), y la Asociación de desarrollo de la región occidental (ADROH). El Convenio 169 de la OIT es considerado el único actor que les avala como pueblo originario *lenca* constituyendo el instrumento más importante para cimentar y fortalecer su existencia.

Imágenes : Varias reuniones en la Auxiliaría de la Vara Alta de San Francisco de Opalaca, julio-noviembre de 2021.

⁷⁵ Fray Emilio Gavarrete es un fraile hondureño comprometido con la cultura lenca quien vivió en Plan de Barrios, aldea de San Francisco de Opalaca y trabajó en la investigación y promoción de las comunidades. Entre sus iniciativas trabajó en el rescate de la lengua lenca.



2.2. Las Divinas

Los seguidores de las auxiliarías y de sus Divinas Varas entienden que el mismo Moisés entregó originalmente las varas a las Auxiliarías de la Vara Alta que existieron en las generaciones anteriores y estas fueron pasando de generación en generación hasta las actuales. Al crearse la Auxiliaría de San Francisco de Opalaca la Auxiliaría de Intibucá les hizo entrega de éstas.

Imagen 20: Divinas Varas en la Auxiliaría de la Vara Alta de San Francisco de Opalaca



Las Varas o Divinas de la Auxiliaría son entes protectores que también ayudan a las personas a equilibrarse y salir de la enfermedad: Por eso ahí están esas Divinas, bien pueden sacar el permiso (la gente que necesita hacer un ritual) y hacer buena la compostura, es de admirar eso.

(Entrevista a Andrés Pérez, rezador de la Auxiliaría, 17-10-2021).

Imágenes 21 y 22: Autor de la Alcaldía de la Vara Alta de San Francisco de Opalaca



Las Divinas son las varas de poder de las Auxiliarias. Ese poder está otorgado originalmente por Moisés bíblico. Deben ser hechas de madera de caoba y muestran unas dimensiones concretas una más alta y otra más baja, presentan cintas de colores en la parte superior y cada color tiene un significado que remite al bosque, al cielo, a la tierra y al sol. A las Divinas hay que respetarlas, ofrecerles un tributo a cambio de su protección y para evitar su castigo debido a que tienen agencia y pueden proteger y castigar. Las Divinas también son motivo de compostura. Estas *Divinas Majestades* de la Auxiliaría de la Vara Alta otorgan poder, protección, estatus, historia y cultura. Los miembros de la Auxiliaría y sus seguidores entienden que a las varas “hay que cuidarlas y venerarlas”.

Carlos Lorenzo, miembro de la comunidad de Monteverde y directivo de la Asociación de desarrollo de la región occidental (ADROH) me relató cómo nació la Auxiliaría de la Vara Alta y como llegaron las Divinas Varas a San Francisco:

S: ¿Sabe usted cómo fue ese proceso de llevar la Auxiliaría de la Vara Alta a Opalaca?

C: se llevan en el 2000, llega una comisión de la vara alta del municipio de Intibucá. Para tener una alianza con los consejos de ancianos en Opalaca, solo había un nombramiento que le decían consejos de ancianos, verdad, había un comité, que ellos eran los que se encargaban en gestionar algunos pequeños apoyos para ese equipo de los ancianitos, verdad. Tenían un coordinador, un secretario, tesorero por si acaso había una actividad. Entonces, cuando el municipio de Intibucá se da cuenta a través de los que formaban la vara alta, de que hay un consejo de ancianos en Opalaca y los visitaba, tuvieron un intercambio de ideas. Y luego se trajo un equipo a visitar acá como hacían, los procesos de la vara alta en Intibucá y se unió Yamaranguila. También entonces se logra conseguir lo que fue las insignias, las divinas. Nosotros les decimos las insignias. Y lo consiguieron a través de la gestión. También el mismo Consejo de ancianos y de ahí, dice, nombra lo que es el alcalde mayor de la Vara Alta.

SG: ¿Con qué objetivos?

C: Mire, el objetivo era, era bien, bien importante saberlo, porque en ese entonces, cuando se crea la vara alta, era para rescatar toda una cultura perdida de los ancestros, verdad. También la cuestión de la sobrevivencia de los pagos a la Madre Tierra, a la madre agua, el bosque, todo eso va, porqué dicen los rituales era como revivir aquellas

culturas antiguas, verdad. Y también con el ánimo, también de buscar desarrollar un proyecto integral para la para la juventud y los ancianitos, verdad. Eso era el alma del proyecto, un Consejo de ancianos, ahora es Vara Alta, alcaldía de Vara Alta, le llaman alcalde originario.

Sobre el origen mítico de las varas, Damacio Pérez, quien en el momento de la entrevista era delegado de la Auxiliaría y después pasó a ser el alcalde mayor de la Auxiliaría más joven en la historia de esta institución en Opalaca, relató lo siguiente:

Según la historia de Moisés fue la primera ley que Dios puso y que se lo ordenó a Moisés y por eso le dio la insignia que eso iba a ser la ley de Moisés, que a Jesús no le creían lo que predicaba, entonces así lo mismo fue con Moisés entonces le dijeron a Moisés que, si de veras tenía fe y reventó algo, brotó algo y también defendió el mar rojo Moisés, el que le iluminaba era Dios en ese tiempo, en ese momento. Quedó eso como una tradición que desde allí viene la ley del pueblo. Ya después dicen que las leyes espirituales son las que Dios dejó a diferencia de las leyes terrenales, por ejemplo, las que tenemos en el país. La ley ancestral, por ejemplo, lo de la vara alta es como una ley que Dios dejó, es como una ley canónica. Entonces siempre tomaron acuerdos y solicitaron a las *Divinas* para que aquí permanezcan y a través de eso, es como un apoyo que tenemos nosotros. La primera Divina le decimos que es la propietaria, la segunda es la más baja, donde tienen un Cristo arriba y está adornado con listones.

Las varas son las que utilizaba Moisés en aquel tiempo, cuando Dios, cuando parece que lo perseguían, ¿verdad? Entonces, le llaman la vara de Moisés. Fue la que convirtió una piedra en agua, porque Jesús llevaba a todos sus discípulos, a toda su gente. En un desierto que no había agua, no se encontraba comida, entonces, los discípulos le reclamaron que adonde había agua, que ellos se morían de hambre, se morían de sed. Entonces, él le dio la vara a Moisés para que tocara la piedra. Entonces Moisés luego tocó la piedra y ahí se asociaron todos los discípulos. Por eso le decimos las *Divinas*. La propietaria es como uno de padre de familia, que tiene el hijo, el primer hijo y el otro. Así son las divinas. Como que fuera la primogénita, fuera la grande y la otra como que fuera el segundo hijo. Las dos varas tienen el mismo poder.

Sólo las sacamos cuando nos solicita otra persona o alguna otra comunidad. Normalmente en fiestas, composturas de agua.

(Entrevista a Damacio Gutiérrez Pérez, delegado de la Auxiliaría de la Vara, Monteverde, 9 de agosto de 2021).

2.3. La importancia de la lengua propia en el ejercicio de la gobernanza indígena

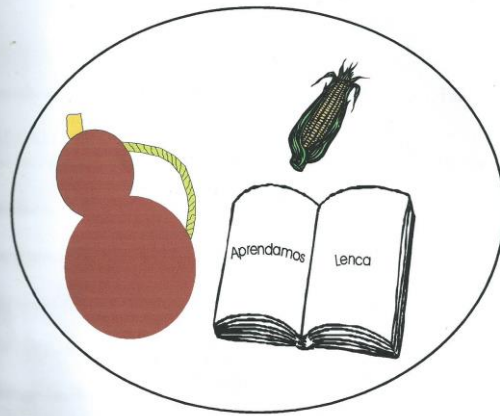
De una forma parecida a otras comunidades autodefinidas como *lencas* en Honduras, algunos líderes del municipio de Opalaca piensan que el rescate de la lengua es importante para afianzar su etnicidad y el ejercicio de su gobernanza en un contexto donde otras comunidades indígenas y afrohondureñas cuentan con su propio idioma.

Los miskitos y garífunas cuentan con mayor cantidad de hablantes, los tolupanes, pech y tawahkas poseen cantidades reducidas y en disminución de conocedores de la lengua materna; el chortí hondureño se considera perdido pero la lengua sigue viva en Guatemala. El nahua de Honduras no se habla, pero existen hablantes de náhuatl en México. De esta forma, pareciera que los *lencas* son los únicos que definitivamente no han registrado un uso activo y tampoco existe la lengua en grupos fronterizos. El rescate y recuperación de la lengua *lenca* han sido abordados por Fray Emilio Gavarrete (2004).

La importancia político-cultural del movimiento de rescate de la lengua lenca se ha llevado más que todo a los centros educativos donde los estudiantes cantan el himno nacional y rezan el padre nuestro en la lengua. lingüistas y otros profesionales arguyen que esta lengua estaba extinta desde principios del S. XX.

Imagen 21: Cartilla de aprendizaje de la lengua *lenca*, Emilio Gavarrete

NATAKA OPALACA



**Recuperando lo nuestro
septiembre 2004**

Emilio Gavarrete OFM.CAP

CAPITULO SIETE: LA ASPIRACION DE GOBERNANZA COMUNITARIA AMBIENTAL EN SAN FRANCISCO DE OPALACA

1. Introducción

Los habitantes de la montaña norte de Yamaranguila, cansados del abandono, lejanía y aislamiento, deciden -después de desbaratar proyectos madereros que amenazaban sus bosques- gestionar su conversión a municipio y hacer de ésta la petición principal al gobierno liberal de Carlos Roberto Reina.

La lucha realizada por mujeres y hombres de Opalaca, con apoyo de líderes de organizaciones campesinas y después indígenas (COPINH, ADROH, CTN) y el brazo social de la iglesia, comenzó en los años 1960. El liderazgo se fortalece desde entonces a través de los y las celebradores de la palabra. Para los años 90 del S. XX, en el marco de las coyunturas favorables a la gestión indígena, los y las pobladores del Sector Norte de la montaña de Yamaranguila, habían fortalecido su agencia social, contaban con líderes activos y con objetivos claros.

Anteriormente, ya con la idea de buscar la forma de separarse de Yamaranguila, en los años 80s logran obtener títulos de propiedad comunal y, en las peticiones realizadas a través de la peregrinación indígena en 1994 ya están preparados para convertirse en municipio.

De vuelta en su territorio, los comuneros y líderes deciden elegir un alcalde “democrático” que no esté inserto en la política partidista del país. El alcalde democrático elegido se desempeñó durante 3 años en los que además se consolida una gobernanza ambiental con la decisión de la no-quema y el cuidado del bosque y una colaboración a la par con la Alcaldía indígena o Auxiliaria de la Vara Alta de Moisés, entendida como el Consejo de Ancianos.

La unión comunitaria, el ejercicio de la reciprocidad entre humanos y entre estos y seres naturales con agencia; la creación de una unidad administrativa en base al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, los retos que confrontan para continuar por un camino de autonomía y autolegitimidad, convierten a Opalaca en un caso único de muchas maneras, también experimental, a la vez de constituir en sí mismo un reto a la hora de buscar

nuevas maneras de entender la vida humana y su interacción relacional con el medio ambiente y seres- otros.

2. La gesta como municipio indígena San Francisco de Opalaca: las peregrinaciones por la vida, la justicia y la libertad

Experiencias como la toma de la gobernación política de la cabecera departamental en Intibucá para exigir la expulsión de aserraderos privados, muestran una preocupación por el medioambiente y un sentido de identidad y pertenencia al sector.

Había cuatro empresas aserraderas. Una estaba allá trabajando en Carrizal de Yamaranguila. Y el otro se llamaba [...] y estaba sacando madera de aquí, de Opalaca, y ya venía hasta allá a San Lorenzo. (Entrevista a Eusebio Gómez Sánchez, primer alcalde democrático⁷⁶ de San Francisco de Opalaca, Monteverde, 7 de septiembre de 2022).

Carlos Lorenzo de la Asociación para el Desarrollo de la región occidental de Honduras (ADROH), expresó que “los aserraderos molestaban al bosque”:

En Yamaranguila se logró desinstalar un aserradero que estaba molestando el bosque y luego en Belén, Lempira, hicimos esa misma actividad, se desinstalaron los aserraderos. Y gracias a Dios, pues ahora tenemos aire puro, tenemos bosques verdes para poder vivir con la familia en estos municipios, verdad. (Entrevista a Carlos Lorenzo, secretario de fiscalización del Comité Ejecutivo nacional de la Asociación de Desarrollo Rural de Honduras (ADROH), La Esperanza, 9 de noviembre de 2022.)

El Sector Norte de la montaña de Yamaranguila fue apoyado por COPINH y a su vez, su gente fue el grueso del grupo que acudió a Tegucigalpa para las peregrinaciones indígenas en 1994. Fue la comunidad de lo que hoy es Opalaca la que luchó, incluso poniendo en riesgo su vida, para caminar hasta la capital con sus pliegos de peticiones⁷⁷ y así conseguir su categoría municipal. Sin embargo, todas las personas entrevistadas que participaron en las peregrinaciones perciben una falta de reconocimiento de las autoridades municipales para

⁷⁶ Se asignó el nombre de “alcalde democrático” al primer alcalde electo por la población del nuevo municipio en 1994, una vez decretado, sin interferencias partidistas políticas según los partidos políticos de Honduras.

⁷⁷ Las peticiones principales del sector norte de la montaña de Yamaranguila fueron separarse de este municipio y constituirse en San Francisco de Opalaca, así como la construcción de una carretera que conectara la cabecera departamental de La Esperanza con la principal comunidad de Monteverde. Ambos cometidos fueron logrados a través de las peregrinaciones.

quienes fueron los gestores del cambio más importante en la población y el territorio. Es paradójico que en la tradición oral la gesta del municipio es la narrativa más importante, incluidos los hombres y mujeres que participaron y anécdotas de la hazaña desde que comenzaron a organizarse hasta que regresaron celebrando el éxito. Pareciera que el recuerdo es más fuerte que la presencia misma de los personajes involucrados quienes expresan no haber recibido ningún homenaje o retribución a su gestión.

Carlos Lorenzo, actual Secretario de fiscalización del Comité Ejecutivo nacional de la *Asociación de Desarrollo Rural de Honduras (ADROH)*⁷⁸ con sede en La Esperanza, Intibucá, narra la historia del surgimiento de las organizaciones de San Francisco de Opalaca antes de convertirse en municipio y el papel principal que desempeñó ADROH en la formación de líderes, la defensa de los derechos campesinos, acceso a capacitaciones, apoyo a movilizaciones populares, entre otras acciones y acompañamientos desde 1989 hasta la actualidad.

ADROH capacitó a todo el personal de las comunidades, a los patronatos, alcaldes auxiliares⁷⁹, e iglesia. La historia de ADROH es reivindicativa: en Yamaranguila se logró desinstalar un aserradero que estaba “molestando el bosque”, en Belén, Lempira (departamento vecino) también se desinstalaron los aserraderos.

Ahora tenemos aire puro, bosques verdes para poder vivir con la familia en estos municipios [...] Y en cuanto a la tenencia o la defensa de los recursos a nivel de los 3 departamentos ha sido bastante importante la participación de ADROH, porque tenemos un personal capacitado en cada uno de los departamentos y en los

⁷⁸ La primera organización de desarrollo en trabajar en la región fue la *Asociación para el Desarrollo de la Región Occidental* (ADRO) fundada en 1989 por los *delegados* con el apoyo de algunos sacerdotes. Las metas de ADRO eran las de asesorar grupos comunitarios en capacitaciones y acceso a créditos. Más adelante cambia su nombre a *Asociación para el Desarrollo Rural de Honduras* (ADROH) pues desea ampliar su horizonte de trabajo a todo el país y no solamente a la zona del occidente. Su fundación se da durante un período de violencia contra la población campesina y de desplazamiento interno. Aunque para la década de 2020 no se da el mismo contexto, aún existen amenazas al medio rural. Como se expresa en la página web de la organización (<https://asonog.hn/promocion-y-proteccion-de-derechos-humanos/>, 2023) “la población se encuentra amenazada por las políticas de libre mercado e importación de productos agrícolas, lo cual está provocando condiciones de incertidumbre entre los grupos campesinos y con ello, el desplazamiento hacia las principales ciudades”. Actualmente la asociación busca “fortalecer el trabajo de la organización y la incidencia de las comunidades lencas en la gobernabilidad de los municipios que se ubican en una de las cinco áreas de trabajo de ADROH” (Departamentos de La Paz, Intibucá, Lempira, Santa Bárbara y Copán) (Entrevista a Carlos Lorenzo, secretario de fiscalización de ADROH, La Esperanza, 9 de noviembre de 2022).

⁷⁹ Los alcaldes auxiliares representan la autoridad de los alcaldes en jurisdicciones que forman parte de un municipio como aldeas y caseríos.

municipios. Eso nos lleva a tener información clara en cuanto a las amenazas a los recursos. (Entrevista a Carlos Lorenzo, secretario de fiscalización de ADROH, La Esperanza, 9 de noviembre de 2022).

En 1996, el entonces doctorando en filosofía Kurt Alan Ver Beek realizó una investigación sobre las peregrinaciones realizadas por los pueblos indígenas a la capital de Honduras para pedir que se cumplieran los compromisos establecidos por el Estado a través de la ratificación en 1994 del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)⁸⁰.

La disertación de Ver Beek basada en un estudio de primera mano en el municipio de San Francisco de Opalaca y titulada *The Pilgrimage for Life, Justice, and Liberty: Insights for Development*⁸¹ realiza un recorrido analítico desde el surgimiento de las organizaciones en el sector Norte de la montaña hasta las peregrinaciones y la consiguiente obtención de la categoría del municipio. Ver Beek relaciona los diferentes acontecimientos como antecedentes que llevan a la decisión colectiva de caminar hacia la capital, tanto hombres, mujeres, adultos y jóvenes, niños y niñas, con el fin de cambiar su situación socioeconómica. Para este investigador la obtención de títulos comunitarios fue una de las causas más acuciantes para la determinación de marchar hacia Tegucigalpa con la esperanza de lograr los objetivos comunes de la población de este sector. “David Euceda, primer agrónomo designado por ADROH para trabajar en la zona les hizo reflexionar sobre la tenencia de la tierra y la necesidad de obtener títulos de propiedad, les habló de la Reforma Agraria y de los derechos que como campesinos les otorgaba” (Ver Beek, 1996, p. 108).

En el diagnóstico sociocultural de 1991 (Mejía et. Al., 1992) se pudo identificar a ADROH junto al *Comité de Trabajadores del Campo* (ADRO/CTN) como “una organización privada de desarrollo (OPD) que tenía “un tremendo potencial en la zona y en la región por las características y la cantidad de su membresía”. Se consideraban oportunas las alianzas con esta institución con fines de cooperación para trabajar en la zona.

⁸⁰ Aunque se aprobó por Honduras en 1994, el Convenio núm. 169 se ratificó en 1995. De acuerdo con la información del XVII Censo de Población y VI de Vivienda del año 2013 del Instituto Nacional de Estadística (INE), la población total de Honduras es de 8.303.771 habitantes, de la que 717.618 personas pertenecen a “grupos étnicos”. El del 2013 es el último censo realizado, se espera que en el año 2023 se realice un nuevo censo nacional con nuevas categorías actualizadas al respecto de la autodefinición de los pueblos indígenas y afrohondureños.

⁸¹ La peregrinación por la vida, la justicia y la libertad: perspectivas para el desarrollo. Traducción de la autora, marzo, 2023.

Una de las primeras experiencias organizativas con cooperantes externos fue un grupo mixto de 36 hombres y mujeres con Kevin y Belinda quienes cooperaban con la iglesia católica. La institución gubernamental *Recursos Naturales* organizó a la gente después, en 1982. Sin embargo, por la discontinuidad en la asistencia no se mantuvo ese grupo. Cuando entró ADROH en 1989 mucha gente del anterior grupo de la institución de *Recursos Naturales* se organizaron con ese organismo (Mejía et. Al. 1992).

Como señala del Cid (2012), a pesar de que el Artículo 4 de la Ley de Reforma Agraria de 1962 reconoció “el derecho de propiedad de las comunidades indígenas sobre las tierras, bosques, aguas y ejidos que disfrutaban en ese momento o por simple ocupación inmemorial”, estos derechos fueron reducidos más tarde mediante la Ley de modernización agrícola de 1991, al disponer que las tierras indígenas, antes indivisibles, eran objeto de afectación. A pesar de los títulos de propiedad colectiva que fueron otorgados, hasta el día de hoy perduran las demandas indígenas para que el derecho a sus tierras, territorios y recursos naturales sean respetados (del Cid 2012, p. 280). La entidad encargada de la titulación de tierras en Honduras es el Instituto Nacional Agrario (INA) creado en 1961. El INA lidera una Comisión de titulación integrada por el Instituto de la Propiedad (IP), el Instituto Nacional de Conservación y Desarrollo Forestal, Áreas Protegidas y Vida Silvestre (ICF), y el Programa de Administración de Tierras de Honduras (PATH).

Las diferentes comunidades que representan el pueblo *lenca* actual disponen de distintas formas de acceso a la tierra y su tenencia, según se describió en la Sección V del Capítulo IV, siendo algunas ejidales, otras poseedoras de títulos antiguos, del período colonial, y en el caso de San Francisco, sus títulos son comunitarios otorgados desde 1993 a las comunidades que hoy constituyen el municipio.

El 25 de enero de 1993 se expide el *Título Definitivo de Propiedad a favor de la Comunidad Étnica Lenca de Monteverde* en dominio pleno, gratuito, conforme al artículo 92 de la Ley de Reforma Agraria y reformado mediante decreto 31-92 de la ley para la modernización y el desarrollo del sector agrícola (Título de Monteverde, 1993). Igualmente fueron emitidos los títulos de los demás subsectores de la montaña.

El 3 de febrero de 1993 el presidente Rafael Leonardo Callejas entregó títulos comunales a los representantes de 21 pueblos de la región Norte de la montaña de Yamaranguila. Los

títulos cubrían 24.000 hectáreas y se disponía la indemnización de los pocos no residentes propietarios que perdieron la tierra. El 19 de marzo de 1993, ADROH organizó una gran celebración en San Francisco de Opalaca y, en respuesta a las afirmaciones del alcalde de Yamaranguila sobre la inutilidad de estos títulos, el director del INA afirmó que "quien piense que este título no es válido, puede mejor buscar una sogá y se ahorca" (Entrevista al agricultor y líder comunitario Éntimo Vásquez, en Ver Beek, 1996, p. 111).

La adquisición de los títulos comunales independientes del municipio de Yamaranguila (adjudicados a las comunidades, no al municipio) impulsa a los y las líderes del sector norte de la montaña a gestionar la obtención de su propia jurisdicción y territorio. El apoyo de ADROH, el nacimiento del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH)⁸², y las peregrinaciones a la capital junto a otros pueblos indígenas de Honduras, fueron factores constitutivos de un movimiento de búsqueda de la autonomía municipal. Su constitución como municipio se dio en 1994 como un logro de la peregrinación indígena "*Por la vida, la justicia y la libertad*". Se asignó el nombre de San Francisco de Opalaca siguiendo la tradición católica, en honor a los religiosos franciscanos que donaron la imagen de *San Francisco de Asís y Opalaca* por la cordillera de *Puca Opalaca* al encontrarse parte del territorio ubicado en sus estribaciones.

Con sus viviendas plagadas de chinches de *Chagas* (Ardón y Mazariegos, 2007)⁸³ y sin posibilidades de cambiar la situación, en el sector nace el deseo de independizarse del

⁸² El COPINH nace el 27 de marzo de 1993 con el fin de trabajar con y apoyar a los movimientos populares del departamento de Intibucá, en la defensa del medio ambiente, el rescate de la cultura Lenca y mejorar las condiciones de vida de la población. Se autodefine como una organización "social y política, de carácter indígena, sin fines de lucro, pluralista, amplia, solidaria y unitaria de la zona suroccidental de Honduras con incidencia nacional"; "facilita la reivindicación y reconocimiento de los derechos políticos, sociales, culturales y económicos, impulsando el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos y comunidades indígenas lencas y de Honduras". Sus principios se basan en "el anticapitalismo, el antipatriarcado y el antirracismo" (<https://copinh.org/quienes-somos/> obtenido en enero, 2023).

⁸³ La enfermedad o mal de *Chagas* es provocada por el parásito *Tripanosoma cruzi*, se propaga por la picadura de ciertos tipos de chinches y es uno de los mayores problemas de salud en América del Sur y Central (Biblioteca Nacional de Medicina, 2025). Los factores de riesgo incluyen vivir en una casa fabricada con materiales de tierra o paja que permiten que los insectos se escondan en las paredes o entre las fibras del techo, incluso en suelos de tierra donde es fácil camuflarse. La destrucción del bosque y la ampliación del perímetro de los caseríos humanos que expulsan a otras especies no humanas de sus hábitats, redundan en la prevalencia de las chinches cerca de las viviendas. En el caso de la chinche de *Chagas* o *chinche picuda* su hospedero natural es el guazalo, tacuazín o zarigüeya y cuando éste es afectado por las acciones humanas, busca alimento en las aldeas donde son exterminados dejando a la chinche sin hospedaje, por lo que busca al humano al que transmite la enfermedad en caso de portarla. Este es un ejemplo de la necesidad de equilibrio entre los humanos y los no humanos.

municipio de Yamaranguila y constituir una municipalidad autónoma que pueda gestionar un futuro con más oportunidades.

Imagen 22: Encuentro de Santos durante la Feria Patronal de San Francisco de Asís, octubre de 2021



Fotografía: Monteverde, octubre 2022.

Una vez se decreta el municipio, los peregrinos vuelven a casa celebrando a lo largo del camino, y cuando llegan a Monteverde deben elegir un alcalde y lo hacen de una forma espontánea, sin ceñirse a partidos políticos, eligiendo a la persona más comprometida y que había demostrado un liderazgo correcto y efectivo. Don Eusebio Gómez gana la alcaldía llamada por la población como “alcaldía democrática” por no responder a ningún partido político y desarrollar un trabajo de gestión a través de alianzas con diferentes colectivos para mejorar las formas de vida de la población.

Desde este momento el nuevo municipio emprende un camino de cambio, y, a la vez, una revalorización o recuperación de la identidad *lenca* y de elementos culturales indígenas que se habían ido perdiendo o escondiendo debido a la represión y a la crítica. Se trata de un proceso de reetnización en el que la población generaliza el apelativo de “*lenca*” y se une a otros sectores del centro occidente de Honduras que también se empiezan a vincular con este concepto y que construyen y reconstruyen una historia, tradición, formas de organización y relaciones con colectivos no humanos que se manifiestan como comunes.

Es decir, cada uno de los momentos históricos por los que ha transcurrido la población que hoy constituye el municipio de San Francisco de Opalaca ha contribuido a conformar una manera especial de cuidado del bosque y del territorio en el que colectivos humanos – no humanos conviven y se manifiestan políticamente. Las alianzas establecidas entre agentes sociales humanos han conformado formas de relación con los no humanos que se han vinculado a cosmovisiones animistas (Descola, 2005) por un lado, a alianzas entre seres humanos que a su vez pertenecen a este colectivo por opción, pero también a colectivos adscritos por parentesco, por lugar de residencia, situación laboral, la academia, etc.

Campanera (2015, p.13) analiza las contradicciones y encrucijadas de los modelos socioambientales que conviven en el área protegida de la Laguna de Jacinto en la Reserva Nacional Pacaya Samiria en la Amazonía peruana, en base a unas jornadas de pesca conflictivas. Su enfoque resulta interesante al contrastar las visiones de los diferentes actores incluyendo a la boa rosada de la laguna, un ser dotado de intencionalidad y agencia como cuidadora, enmarcada en la teoría animista de Descola y el perspectivismo de Viveiros de Castro. Campanera identifica la perspectiva local como “cuidado”.

Campanera se refiere a las acciones estatales enfocadas en el desarrollo sostenible institucionalizando una forma de concebir y de relacionarse con el medio ambiente alejada de la ética de “cuidado”. El Estado se erige como único gestor de la política ambiental y excluye e impide la gestión ambiental por parte de las comunidades locales indígenas y mestizas (Campanera 2015, p.14).

Lo comunal es entendido como aquel territorio que una comunidad puede cuidar, ya sea el bosque o una laguna, todos ellos son espacios acotados por unas fronteras que el mismo grupo es capaz de situar, controlar y gestionar, en definitiva, gobernar [...]

En el contexto indígena la importancia recae en el derecho de acceso a los recursos, ya sea el bosque, la quebrada o la laguna, en cambio, en el contexto del derecho del Estado liberal vigente, la cuestión clave de la propiedad que ejerce se centra más en el control y poder sobre las posesiones. (Campanera, 2015, p. 165).

En Opalaca por parte de las comunidades que cohabitan con éstas. Mientras la idea de cuidado permite un uso equilibrado de los recursos siguiendo prescripciones orientadas por la cosmovisión, o por la economía comunitaria-familiar, las agencias oficiales establecen restricciones mayores a este uso, condicionando el acceso de los pobladores a áreas de donde tradicionalmente han obtenido leña, frutos, hongos, plantas medicinales y ornamentales, y donde han llevado a cabo una cacería controlada a través de las interacciones sociales y la ontología que los orienta.

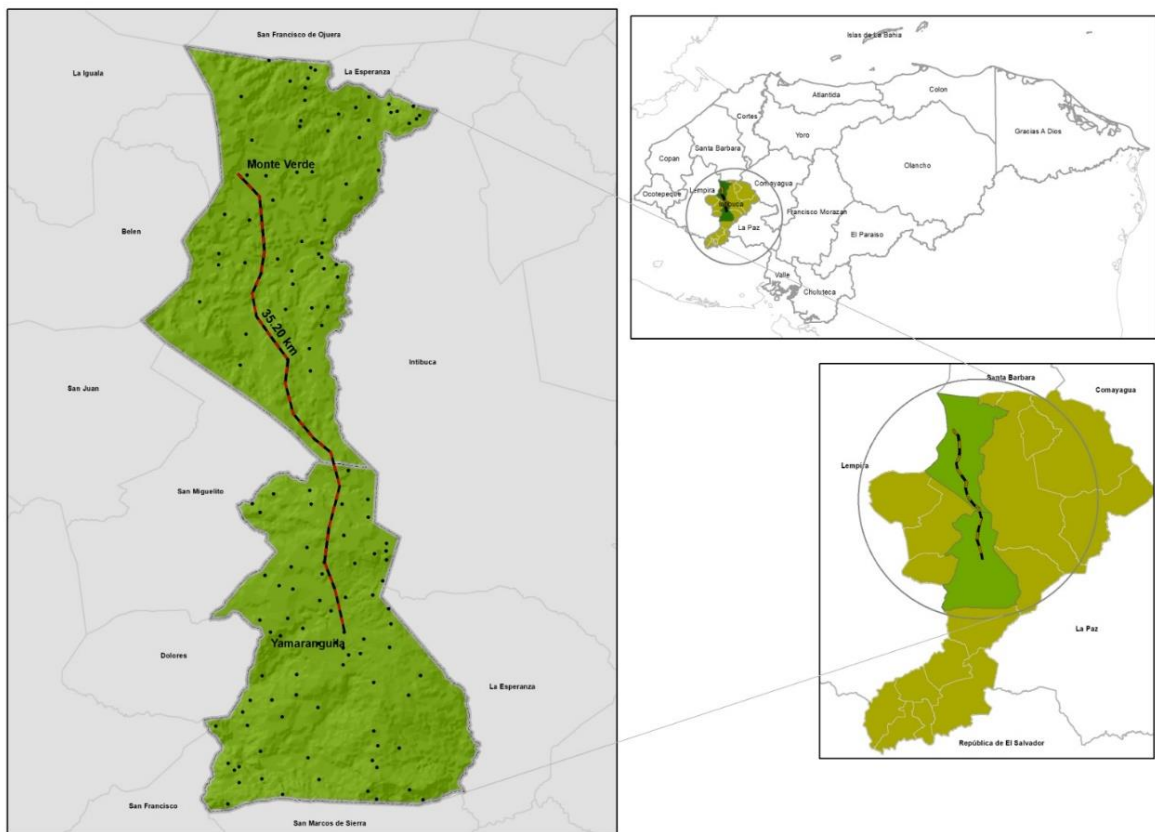
Se puede relacionar lo encontrado en San Francisco de Opalaca con otros trabajos que se interesan por las formas de gobernanza asociadas a políticas conservacionistas desde una perspectiva crítica. Por un lado, las formas de gobernanza muestran una verticalidad en consonancia con las políticas y declaratorias de dichas reservas que en la mayor parte de los casos no toman mínimamente en cuenta las opiniones, costumbres, ontologías y formas de cuidado del medioambiente por parte de las poblaciones locales. Incluso en casos donde se incluyen teóricamente criterios de representación y participación (Andreu, 2007 y 2011), por lo menos en Honduras, estos son meramente cosméticas. Las prácticas institucionales se manifiestan desde la “centralización del poder” con argumentos tecnocientíficos predominantes para la toma de decisiones sobre su gestión (Santamarina y Vizcaino, 2011) sin tener en cuenta las formas de entenderse y relacionarse entre los colectivos humanos-no-humanos locales. Las transformaciones que introducen las políticas de conservación a nivel territorial conforman uno de los aspectos más ampliamente destacados por la investigación etnográfica (Coca, 2006 y 2009; Roigé y Estrada, 2007).

“El establecimiento de áreas protegidas impone un cambio en las categorías que definen los territorios, no solo en el plano simbólico (como lugares que condensan y/o representan determinados valores naturales)” (Corbacho, 2005; Quintero, Valcuende y Cortés, 2008) “sino también desde un punto de vista jurídico y político” (Coca y Quintero, 2006; De la Cruz, 2004b). Las declaratorias son más de tipo restrictivo que para crear oportunidades y actividades (Vendrell y Pascual, 2012a; Santamarina y Bodí, 2013).

3. Del sector Norte de la montaña de Yamaranguila a San Francisco de Opalaca

Desde la década de los 1980 los habitantes de la montaña norte de Yamaranguila, cansados de la marginación, abandono, y lejanía del centro político al que se hallaban sujetos -desde la realización de cualquier trámite legal y político, así como para apoyo económico y provisión de servicios-, se plantearon la necesidad de constituirse en un municipio propio. Sin vías de acceso, cualquier desplazamiento a la cabecera municipal en Yamaranguila (Mapa 7), a una distancia de 57-65 km², significaba al menos un día de camino por la montaña, bajo la lluvia, carentes de calzado y ropa adecuada, muchas veces, familias enteras movilizándose de esta manera.

Mapa 7: ubicación de San Francisco de Opalaca con relación a Yamaranguila



Fuente: Elaborado por M. Padilla, febrero 2023.

Los líderes de Opalaca sentían la necesidad de estar más conectados, de poder gestionar una carretera, el mejoramiento de viviendas, centros educativos y servicios de salud. Dichas peticiones abrieron, al menos por un tiempo, la puerta a nuevas dinámicas de gestión del

medioambiente a través del intento de ejercer formas propias de gobernanza ambiental que, aunque a nivel político-formal (como estructuras de gobierno municipal no partidario) no lograron preservarse en el tiempo, posteriormente se consolidaron en prácticas de gestión comunal basadas en consensos y compromisos.

Como se ha dicho antes, San Francisco de Opalaca fue fundado en el contexto de las peregrinaciones indígenas que sorprendieron a la capital de Honduras una mañana del mes de julio de 1994.

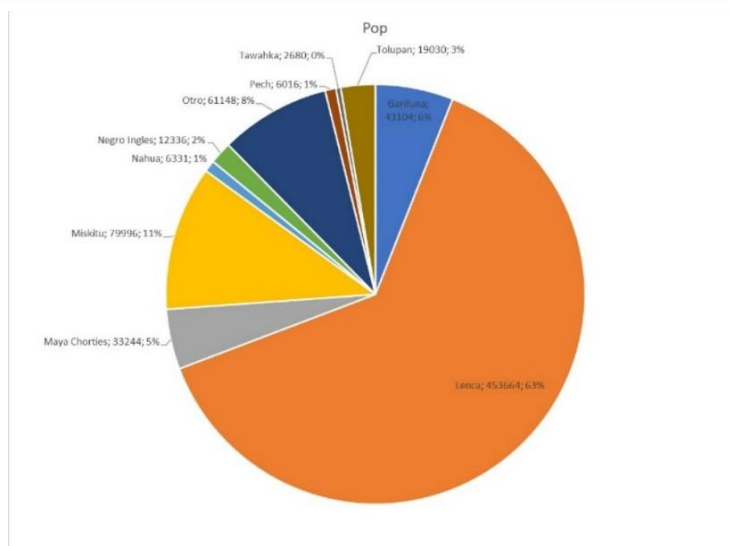
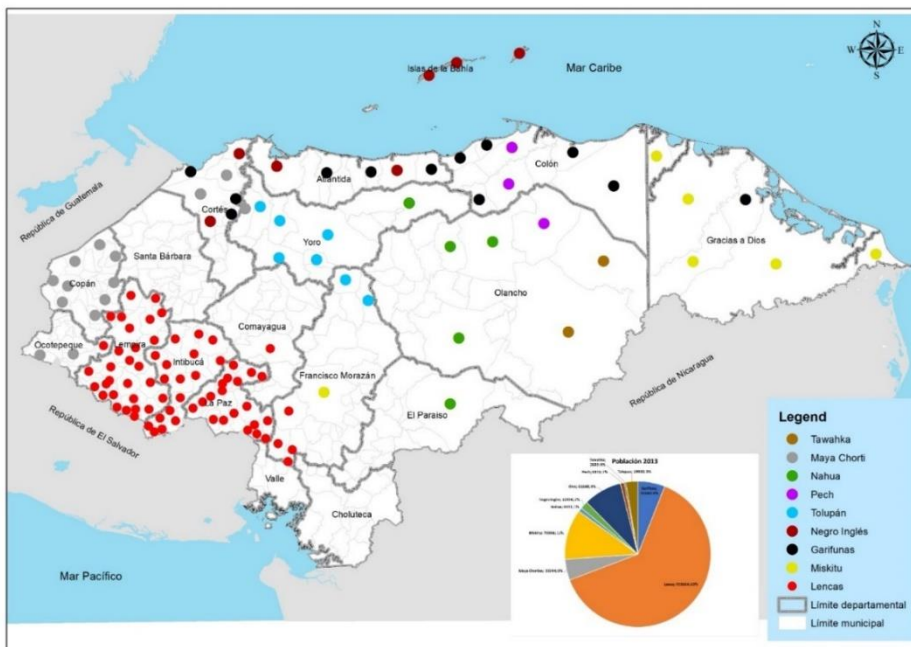
El lunes 10 de julio de 1994 más de cuatro mil indígenas, hombres, mujeres y niños marcharon pacíficamente a la capital hondureña cargando bebés en sus espaldas y cantando canciones religiosas. Llamaron a este evento la *Peregrinación por la Vida, Justicia y Libertad*. Al llegar al edificio del Congreso de Honduras algunos comenzaron a quemar neumáticos mientras la mayoría de los peregrinos intentaba dormir en el suelo de cemento. Prometieron permanecer allí hasta que el gobierno cumpliera con sus demandas, que incluían poner fin a todos los cortes de madera en tres departamentos, la formación de un municipio indígena llamado San Francisco de Opalaca y la construcción de una carretera hasta este municipio. Una de las participantes, Doña Pascuala, le dijo al presidente, "No venimos a pedirles comida ni dinero, no es por eso por lo que estamos aquí. Lo único que queremos es que cumplas tu promesa. Hemos venido solo para exigir nuestros derechos". El viernes 14 de julio, el presidente Reina firmó un plan de 52 puntos que recogía casi todas las reivindicaciones de los peregrinos" (Ver Beek, 1996, p. 1).

Por primera vez los pueblos indígenas y étnicos⁸⁴ de todo el país se unieron y se movilizaron con peticiones concretas a la sede del gobierno central. El detonador principal

⁸⁴ Indígenas son los nativos de un territorio, los pobladores ancestrales. La categoría de grupo étnico se refiere a pueblos que fueron trasladados de manera forzosa de su nación original y forzados a vivir en Estados-naciones neocoloniales donde son considerados minorías. En Honduras los pueblos indígenas son los que estaban en el territorio a la llegada de los conquistadores europeos (lenca, chortí, tawahka, tolupanes, nahuas, pesh); los pueblos étnicos son aquellos descendientes de grupos africanos mezclados con pueblos indígenas de otros territorios como los arawakos y caribes de San Vicente en El Caribe (garífunas) o los miskitos (mezcla de africanos, indígenas de Honduras, ingleses, holandeses, franceses) o los negros ingleses de las Islas de la Bahía. La denominación de etnia o grupo étnico ha sido rechazada por los mismos pueblos de Honduras y han decidido que desean autodenominarse pueblos autóctonos y afrodescendientes o afrohondureños. Los censos de población en Honduras han tenido dificultades para definir o incluir autodefiniciones étnicas o indígenas e incluso cuando se incluyen se encuentran incongruencias.

de esta coyuntura, única en la historia local, fue la aprobación internacional en 1991 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) el cual presentaba un nuevo panorama a pueblos que habían sido marginados, discriminados, o en el mejor de los casos, integrados exprofeso a la cultura dominante. El Convenio 169 aseguraría, entre los aspectos más importantes, el acceso a las tierras de uso ancestral a las comunidades indígenas y étnicas, y los derechos políticos de creación de sus propias estructuras de gobierno local y municipal, fuera del marco político partidario convencional.

Mapa 8: Distribución y población de pueblos indígenas y afrohondureños



Fuente: Elaborado por M. Padilla en base a Instituto Nacional de Estadística, 2013.

Aunque se entiende que la intención colectiva de cuidar el medioambiente es en sí misma un paso significativo, no podemos esperar que ésta se haya logrado a plenitud, el cuidado medioambiental en un país como Honduras y una región indígena sujeta a múltiples intereses internos y externos, enfrenta retos enormes desde la tendencia a la degradación ambiental general en el país, el cambio climático del planeta, las presiones sobre el territorio derivadas del incremento poblacional y la erosión de los recursos con base en sistemas insostenibles de producción, la agricultura de laderas, la roza, quema y tala, los frentes de colonización agrícola, la expansión del cultivo del café y sus consiguientes intereses comerciales, las empresas extractivas, etc.

La lucha realizada por mujeres y hombres de Opalaca en pro de su autonomía regional comenzó en los años 1960, con apoyo de organizaciones campesinas y después indígenas como el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), la Asociación para el Desarrollo Rural de Honduras (ADROH) y el brazo social de la iglesia que contribuyen a fortalecer el liderazgo de los actores locales a través de los y las celebradores de la palabra. Estas experiencias ampliaron el radio de acción e influencia de los actores comunales *lenca*s sobre su mismo pueblo, y fuera de éste, consolidando liderazgos y relaciones que extendieron sus capacidades de agencia.

Para los años 1990 y en el marco de las coyunturas favorables a la gestión indígena, los y las pobladores del sector norte de la montaña de Yamaranguila habían fortalecido su agencia social, y contaban con líderes activos y con objetivos claros. Su inscripción en la apertura que da el Convenio 169 de la OIT, que lleva no solo a que exista distinción y seguridad legal para la propiedad comunal indígena sino también para las formas de organización política propia de las etnias con el concepto de municipio indígena con autonomía de la estructura política partidaria, fue un elemento clave en dicho fortalecimiento.

Las temáticas de la indigenidad y la autonomía también incluidas en la declaratoria de municipio constituyeron retos que llevaron a un replanteamiento de la Auxiliaría de la Vara Alta, a una reetnización bajo el concepto de “lo *lenca*”, un mantenimiento de las llamadas alcaldías “democráticas”, la intencionalidad de recuperar la lengua indígena, un vínculo con otras organizaciones étnicas en el país, y más posibilidades de contar con proyectos de desarrollo dirigidos a pueblos indígenas.

4. La alcaldía democrática y las alcaldías políticas

Aunque se habla de municipio indígena y autónomo, no se ha desarrollado este concepto como lo vemos en otros pueblos como el guna de Panamá (Martínez Mauri, 2007, 2011), la zona de la Moskitia nicaragüense (Osorio Mercado, 2022), los resguardos colombianos (Osorio Calvo, 2016), las autonomías bolivianas (Schavelzon, 2012) Por ejemplo, en la autonomía guna es el pueblo guna el que controla el acceso y la explotación de los recursos naturales de su territorio. Desde la década de los años 1930 el Estado panameño reconoce los derechos territoriales del pueblo guna sobre una franja costera de unos 200 kilómetros y 400 islas coralinas y en 1938 crea la comarca de San Blas. En 1945 se aprueba la Carta Orgánica en la que Panamá reconoce las formas de gobierno indígenas. Con la Ley 16 de 1953 confirma el poder de las autoridades indígenas y establece los límites territoriales de la comarca. En la comarca guna la tierra es poseída colectivamente por el pueblo guna y la inversión extranjera (no guna) está prohibida en todo su territorio.

En el caso del pueblo de San Francisco de Opalaca la aspiración de autonomía ha quedado prácticamente en el papel debido a que solamente en el primer período después de haber sido declarado municipio se lograron establecer autoridades no sujetas a las políticas partidistas del país. Desde el segundo período el gobierno municipal ha sido manejado por líderes de partidos políticos que dependen de las disposiciones del gobierno central. Aunque los títulos de propiedad son comunitarios, su control y manejo está compartimentado entre varios Consejos de Título y las tierras son sujetas a ventas que, aunque legalmente no podrían darse, se resuelven a través de arreglos privados que transfieren el uso y derecho a terceros no pertenecientes al municipio. Se supone que las comunidades podrían recuperar estas tierras, sin embargo, su rescate implica conflicto de intereses con los “compradores” y con los “vendedores” pudiendo incurrir en situaciones de violencia contra humanos y no humanos (quemadas clandestinas del bosque).

5. La alcaldía democrática

Este movimiento y este núcleo humano presentan características especiales: de vuelta en su territorio, los pobladores y sus líderes deciden, al tenor del modelo de organización política local apartidista estimulado por el Convenio 169 OIT, elegir un alcalde no inserto en la política partidista del país al cual denominaron “alcalde democrático” para diferenciarlo del

“alcalde político” del estamento político partidario formal y oficial del país. La elección del alcalde democrático obedeció a una competencia (política-no partidista) entre candidatos nominados de entre los ciudadanos conocidos y destacados de la comunidad por su vocación de servicio, compromiso, y participación en la obtención del municipio.

La población tuvo la oportunidad de elegir sus propias autoridades de forma independiente a los partidos políticos, -lo que se entiende como uno de los factores que representa la gobernanza indígena- y desde entonces en Opalaca se distingue entre los gobiernos “democráticos” de los gobiernos “políticos” o sujetos al partidismo nacional. Don Expectación Rodríguez, líder comunitario y gestor del municipio comentó sobre este proceso:

Se creó el municipio y seguimos luchando, luego se creó el proceso democrático. Ya venían los de Tegucigalpa todos a nombrar el alcalde, luego hubo una convocatoria y dijeron: “miren señores va a ser el proceso democrático, pero nosotros vamos a poner una urna por cada persona por el que va a votar, así no va a haber política, no va a haber nada” y así, bueno cada quien se ubicaron los 8 regidores y el alcalde, de los nueve quién ganara allí en el campo fue la elección. Cada quien iba haciendo la filita en quien le parecía. Les voy a contar la historia, vienen y estaban todos los señores que iban a representar a Opalaca, aquí estaban todos los candidatos, entonces empezamos a votar allí al que le gustaba a uno por ese votaba y eso fue en un solo día se hizo el proceso y luego el que ganó fue el alcalde Eusebio Gómez Santos. No eran de partido, eran nombrados por la gente sin hacer política. Yo voté por don Chebo sin ningún interés porque él no me había ofrecido nada, dije yo: “una persona humilde, una persona que puede representar bien” [...] (Entrevista a Expectación Rodríguez, líder comunitario y gestor del municipio, Monteverde, 8 de agosto de 2021).

Los votantes vieron ventajas en el hecho de elegir su candidato libremente. En esta experiencia, don Eusebio Gómez, el elegido como alcalde seleccionó a sus regidores y planilla entre los demás candidatos seleccionados en base a su buen liderazgo y gestión y no según favores políticos partidistas. La perspectiva comunitaria es fortalecida al no establecer diferencias siguiendo filiaciones a un partido político u otro. Teniendo en cuenta la larga tradición partidista vinculada a familias y apellidos en Honduras, la elección de autoridades

fuera de esta tónica constituyó un ejercicio alternativo que muchas personas de Opalaca quisieran conservar. Después de tres años de gobierno “democrático” el partidismo entró a Opalaca y ganó el partido liberal.

Don Chebo convocó a los mismos que estaban en la competencia para regidores. Yo pienso así, digo yo que en los municipios que así fuera, porque esta cantidad de millones que gasta el Estado ya no se gastaran porque en un solo día se saca al alcalde, solo se convoca a la asamblea de todas las comunidades y el que se quede que no quiere votar, solo se saca proceso a tres sectores y ya sale de la política, pero como a veces el gobierno no quiere eso de proceso democrático y a ninguno le va a gustar ni al Libre, al Liberal ni al Nacional porque cada político quiere tener su gente y entonces lo de ese proceso ya no les gusta porque cada eleccionario tiene su puesto. De allí formamos la corporación y luego nombró los empleados: secretario, tesorero, juez de policía. Yo fui tesorero en esa gestión. Secretaría, Tesorería y juzgado de policía solo esos tres gremios había, no se gastaba mucho pisto y la transferencia que enviaban en ese tiempo ¿sabe de cuánto era? Que usted va a quedar admirada...diez y ocho mil pesos por cada trimestre. (Entrevista a Expectación Rodríguez, líder comunitario, gestor del municipio y extesorero municipal, Monteverde, 8 de agosto de 2021).

Don Eusebio se desempeñó durante 3 años como alcalde “democrático” en los que se ejercitó una resolución distintiva de gobernanza ambiental con la decisión de la eliminación de la quema de los guamiles como práctica agrícola hasta entonces generalizada en la tradición productiva rural en el país. La no-quema viene a constituirse en un acuerdo comunal formal que incluye el cuidado del bosque y una colaboración a la par de la Alcaldía Indígena o *Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés*, entendida como el Consejo de Ancianos, misma que forma parte de las estructuras de gobierno propio *lenca*.

El acato casi generalizado de las resoluciones señaladas ha tenido un impacto ambiental positivo en tanto la regeneración de los recursos forestales y el suelo, y la preservación de los recursos hídricos en la zona, dan indicios de haber mejorado en relación con su condición a inicios de los años 1990.

Junto a la decisión de la no-quema, los pobladores de San Francisco de Opalaca han incorporado instancias y prácticas de vigilancia de cumplimiento de los acuerdos sobre el uso del fuego. A través de los Consejos Indígenas se ejerce una acción de vigilancia sobre la quema, identificándose a cualquier posible infractor de la veda establecida por decisión comunal en Asamblea, y aplicando multas por desacato. El acuerdo sobre la quema no es la única resolución tomada por la comunidad en función de una mejor gestión de sus recursos, especialmente el suelo, el bosque y el agua. Han también estimulado prácticas agrícolas congruentes con los preceptos de la agroecología y se cuenta con una diversidad productiva agrícola que incluye variedades de maíz y frijol, y no un sólo cultivo híbrido; calabazas, plátanos y musáceas como yuca y malanga; café, naranjos, aguacates, mangos, y, en las zonas bajas, cacao. Practican cultivos mediante curvas a nivel, construyen barreras vivas y muertas contra la erosión, realizan prácticas de agroforestería, y aunque usan fertilizantes y herbicidas sintéticos cuando pueden comprarlos, reciclan nutrientes incorporando las biomásas⁸⁵ finales de la cosecha al suelo. En Opalaca no siempre se usan técnicas naturales de control de plagas ni fertilizantes orgánicos, existiendo dependencia hacia abonos químicos y pesticidas. Un factor que limita el uso de estos últimos es la falta de capital, por lo que en temporadas de poco circulante se utilizan más las técnicas naturales para abono y control de plagas.

Esto ha contribuido a preservar las cualidades del suelo, textura y estructura, como también la capacidad retentiva del agua, preservando y/o mejorando la productividad, la biodiversidad y la multiplicidad en las variedades sembradas y el germoplasma, y a mejorar la ingesta de la población. La decisión y logro del no uso de la quema como recurso preparatorio del ciclo agrícola anual ha dado un respiro de alivio a los bosques locales y regionales en el municipio, al igual que lo ha hecho el respeto estricto a la no intervención, especialmente en la zona núcleo del parque nacional Puca Opalaca.

La gesta del municipio y su carácter único en los movimientos indígenas de Honduras, la continuidad en la gobernanza indígena autónoma y ambiental, la alianza con funcionarios estatales y de la cooperación internacional comprometidos incluyendo las (pocas)

⁸⁵ La biomasa es el conjunto de la materia orgánica, de origen vegetal o animal, y los materiales que proceden de su transformación natural o artificial. <https://www.idae.es/tecnologias/energias-renovables/uso-termico/biomasa>

dependencias de extensión agrícola y forestal estatales que sobreviven a la reorganización gubernamental de los años 1990s, algunas agencias bilaterales y multilaterales de cooperación al desarrollo y organizaciones nacionales y locales de desarrollo y comunitarias étnicas, y la Universidad Nacional Autónoma han resultado en una convergencia de visiones orientadas hacia la sustentabilidad en el uso de los recursos y el estímulo a, y apoyo para, la práctica de formas de producción agropecuaria y gestión de recursos congruente con las necesidades de sustentabilidad en un contexto de ladera.

El deseo de fortalecer las propias estructuras a pesar de las fuerzas políticas que se orientan hacia una inserción del municipio en la institucionalidad nacional hace de este un caso ejemplar en las formas de gobierno con base local que intentan manejar su territorio de formas alternativas, comunitarias, democráticas e interculturales.

Con el tiempo, si bien las estructuras originales de gobierno municipal autóctono y autónomo de las comunidades *lenca* en el territorio no se preservan, y la elección municipal, a partir del primer “gobierno municipal democrático” *lenca* se revierte a una contienda interpartidaria como en los demás municipios de Honduras, las estructuras autóctonas y *lenca* propias de gobierno local, como la *Auxiliaría de la Vara Alta*, los Consejos Indígenas y los custodios de título, se mantienen en pie. Estas instancias presentan problemas internos que dificultan el trabajo de gobernanza ambiental.

El contexto nacional de la lucha por los derechos y las gobernanzas indígenas conoce algunos logros, como derrotas sensibles que reflejan el azaroso horizonte en el cual se libran. El contexto institucional en el sector público nacional, relevante en las interacciones de las comunidades *lenca* con el estado-nación, también ha cambiado desde la ratificación del Convenio 169 de la OIT, y gracias a este. En el año 2012 se crea la *Secretaría de Estado en los Despachos de Pueblos Indígenas y Afrohondureños* (SEDINAFROH) a través del Decreto 26/12 que establece las competencias de ésta en materia de coordinación, formulación, promoción, armonización, implementación y evaluación de las políticas públicas para alcanzar la igualdad racial, inclusión social y la equidad de los pueblos indígenas y afrohondureños. En el año 2014 esta secretaría desarrolló el ‘*Programa de pueblos indígenas y afrohondureños y cambio climático*’, financiado con *Fondos Nórdicos* (NDF) y el *Banco Interamericano de Desarrollo* (BID). La Secretaría pasó posteriormente a ser la *Dirección*

de Estado para los Pueblos Indígenas y Afrohondureños (DINAFROH) y en 2022 fue incluida en *La Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL)*.

Así, desde el 2012 se crea una instancia estatal formalmente cargada con la responsabilidad de llevar la agenda de los pueblos originarios y étnicos en el país y un nuevo interlocutor que debía contribuir a la consecución oficial de los intereses de estos.

Sin embargo, aún se encuentran situaciones graves que socavan la confianza al interior de las comunidades indígenas. La lucha de Berta Cáceres, su planteamiento simbólico de convivencia con los bosques y los ríos, basado en la cosmovisión lenca, se ha convertido en un icono de la lucha indígena-ambiental. Políticamente, su muerte llevó a la valoración de puntos de vista diferentes a las perspectivas oficialistas, inspirados por la renovación o “reinención” estratégica de elementos culturales comunes. El hecho despertó la opinión pública en torno a la simbología de la relación entre los pueblos indígenas y el entorno y la diferente percepción de “ganancia” que existe entre unas culturas y otras a la hora de destruir un recurso que para algunas sociedades puede significar algo más que su visión comercial.

Al recibir el Premio Goldman Berta Cáceres expuso el siguiente pensamiento que conecta a los humanos y no humanos a través de la cosmovisión lenca:

En nuestras cosmovisiones somos seres surgidos de la tierra, el agua y el maíz. De los ríos somos custodios ancestrales, el pueblo lenca, resguardados además por los espíritus de las niñas que nos enseñan que dar la vida de múltiples formas por la defensa de los ríos, es dar la vida para el bien de la humanidad y de este planeta.(Bárcena, 2016)

Las narrativas conexas a ese tipo de pensamiento y la tragedia de la muerte de Berta hacen que surja una conciencia colectiva más allá de lo local, pero a la vez íntimamente ligada a ello: la recuperación de símbolos vinculados a la armonía entre medio ambiente y seres humanos que no buscan una relación exclusivamente gananciosa y extractiva de ella; la rememoración y puesta en valor de formas de vida y la revitalización de reglas sociales y éticas propias de otras culturas distintas a la dominante; el equilibrio, el respeto y la reciprocidad manifiestos en la recuperación de la represión religiosa, social, cultural, económica y humana de la que históricamente fueron víctimas; y la descolonización del

pensamiento. Se da así un reto en el entendimiento de qué manera las formas propias de los pueblos pueden ser sostenibles ambiental y socialmente.

Las comunidades de San Francisco de Opalaca están constituidas mayormente por campesinos, es decir, personas que derivan su patrimonio de vida de su relación directa con la madre Tierra y sus recursos a partir de sus actividades productivas enfocadas en la agricultura, y la crianza (limitada) de animales domésticos de granja. Como tales, su supervivencia presenta una fuerte dependencia de la sustentabilidad de su entorno ecológico y su colectivo conformado por humanos y no humanos.⁸⁶

La gobernanza ambiental se torna una herramienta crítica como lo ponen de manifiesto las expresiones de los propios pobladores quienes compartieron sus historias en el proceso de esta investigación.

6. El caso de los dos alcaldes

Un ejemplo de las diferencias entre comunidades y las divisiones según la filiación a diferentes entidades políticas es el caso de los dos alcaldes. Entre los años 2014 y 2016 hubo dos alcaldes en el municipio, uno de ellos Éntimo Vásquez, del partido libre y el otro, Socorro Sánchez del partido nacionalista. Esto sucedió debido a que en las urnas el partido libre arguye haber tenido más votos, sin embargo, los seguidores del partido nacionalista contrapusieron esto con una cifra, que según los oponentes fue fraude, pero que superaba a los de libre. Hubo protestas e incluso una persona muerta en el conflicto. Al no llegar a un acuerdo, Éntimo estableció su sede en Monteverde mientras que Socorro lo hizo en

Algunos medios informativos manejaron la noticia como un complot entre el Consejo de Ancianos (*Auxiliaría de la Vara Alta*) y el partido libre contra los nacionalistas. A su vez los seguidores de libre aseguraron que los nacionalistas alteraron el dato de los votos cambiando un “0” por un “8” por lo que superaron de forma fraudulenta al partido libre.

[...] No obstante, recientemente el Consejo de Ancianos del pueblo lenca, manipulado por dirigentes del partido Libre, nombró a Éntimo Vásquez, quien con su

⁸⁶ Áreas para practicar la agricultura, cacería, pesca y recolección, actividades rituales, recreativas, sitios ceremoniales, etc. vinculadas a una interacción de la población con el territorio durante varias generaciones.

gente se ha posesionado de las oficinas municipales. Honduprensa, 31 de mayo de 2014.

En este sentido, don Éntimo y sus seguidores pretendían recuperar la naturaleza de las alcaldías democráticas que debían ser establecidas en este municipio siguiendo las intenciones originales de creación del municipio de no estar sujetos al partidismo. No obstante, se vinculan al partido libre para hacer este ejercicio de restablecimiento de la llamada autonomía indígena otorgando mayor capacidad administrativa a la Auxiliaría de la Vara Alta como organización indígena ancestral que diferenciaría a San Francisco de Opalaca de otros municipios del país.

[...] el papel de la auxiliaría es de que ha sido la cabeza de la alcaldía del gobierno. Cuando nosotros en aquel tiempo nos tomamos la alcaldía por cuatro años, nosotros fuimos los que, como auxiliaría, fuimos los que encabezamos [...] Entonces, eso es el papel que nosotros vamos desempeñando, trabajando. Y después de eso, pues, tuvimos que estar ahí los cuatro años completos, hasta que no logramos el objetivo que nosotros llevábamos, porque fue un señor que iba a la reelección, ya como que fuera rey, o como un cacique.

El alcalde nacionalista, don Socorro Sánchez Gómez deambuló por varias aldeas donde lo aceptaban y era el que fue aceptado por el gobierno central ya el que disponía de presupuesto asignado.

7. La intencionalidad de gobernanza, alianzas y desencuentros

Hasta el momento debe quedar claro que en San Francisco de Opalaca existe una alcaldía municipal que en un inicio fue elegida sin filiaciones partidistas y que en la actualidad ha seguido la línea de cualquier municipalidad de Honduras, sin consideraciones de autonomía indígena como fue planteado al principio con la obtención de la categoría de municipio. Es decir, después de los primeros tres años llamados de “alcaldía democrática” el municipio se plegó a las normas generales de elección vinculada a partidos políticos. El episodio de los dos alcaldes fue un intento de recuperar la alcaldía democrática pero también en los dos casos se vincularon a partidos políticos (Éntimo al partido Libre y Socorro al Nacional). Las alcaldías posteriores a dicho episodio han actuado de la manera común para los municipios hondureños sin especificidades de tipo indígena como se había planteado con la fundación

de esta unidad administrativa. La coordinación con la Auxiliaría de la Vara Alta por otro lado se limita a apoyos concretos por ejemplo con meriendas para la realización de reuniones u otras cuestiones más que todo logísticas (transporte para desplazamiento a eventos, u otras formas similares de colaboración.)

En la actualidad la alcaldía municipal la maneja el partido Nacional. La Auxiliaría de la Vara Alta intenta conseguir cuotas de poder como por ejemplo que se le asigne un porcentaje de los fondos asignados a la alcaldía. También desde la Auxiliaría se ha intentado manejar la realización de bodas o matrimonios, sin embargo, tampoco se ha podido legalizar este trámite.

La corporación municipal, por otro lado, no maneja tierras en el municipio e incluso debe alquilar local para sus oficinas al Consejo Indígena, el cual se encarga de administrar los títulos comunitarios y supervisar los asuntos pertinentes al territorio como las quemas, las invasiones de tierra, las ventas ilegales, la tala de árboles, etc.

De esta forma se podría hablar de una distinción entre un gobierno nacional político-formal ejercido por la municipalidad, y un gobierno comunal consuetudinario-práctico que se maneja a través de los Consejos indígenas, los custodios de título y la Auxiliaría de la Vara Alta, con apoyo de la gente y respaldado por la cosmovisión.

Las tensiones entre estas dos formas de gobernanza local y las diferencias para obtener consensos pueden conllevar riesgos importantes en, por ejemplo, la seguridad de la forma de tenencia comunitaria debido a una presión dirigida a la privatización de las tierras.

Un tema pendiente según es la necesidad de realizar un trabajo importante al respecto del reconocimiento del propio territorio, el ordenamiento del este, y el establecimiento de normas claras sobre lo que implica tener títulos comunitarios de tierra en lo que se refiere a la venta a personas que no pertenecen a las comunidades del municipio.

Tanto COPINH como ADROH han perdido credibilidad en la zona de Opalaca por situaciones que no han sido consideradas por parte de las fuerzas vivas de Opalaca.

El COPINH y ADROH en aquel tiempo fueron buenos para luchar por la necesidad de nosotros. Ellos a nivel internacional tienen muchas puertas abiertas, decir que son indígenas, y los beneficios no llegan a nuestro lugar donde estamos nosotros haciendo este programa es lo que queremos de nosotros si iniciamos todos que todos

caminamos en la misma la misma línea eso es lo que nosotros queremos (Transcripción de Reunión en Auxiliaría de la Vara Alta de SFO, Monteverde, 17/10/21).

El Consejo Técnico y el Comité Indígena de Desarrollo de Opalaca (CIDO) son baluartes esenciales en el ejercicio de la gobernanza por parte de la Auxiliaría de la Vara Alta. En particular el ingeniero Víctor Aguilera y el sociólogo Anacleto Castro, quienes ya han sido declarados miembros activos de la institución. Estos profesionales, quienes viven en la capital del país, entraron en contacto con el municipio de Opalaca en un momento en que el partido Libre, de ideología de izquierda, estaba dando apoyo a alcaldías que fueran del partido. Don Éntimo Vásquez era alcalde en ese momento y aceptó la asesoría ofrecida. Después de una larga historia de formación en liderazgo, don Éntimo se capacitó con Víctor y Anacleto. El grupo de personas involucradas en el apoyo a Opalaca creció con la participación de profesionales de diversas áreas: ingeniería forestal, medicina, biología, antropología, etc. Después surge la iniciativa de generar un convenio de cooperación mutua con la Universidad Nacional Autónoma de Honduras.

Me estaba agarrando por ejemplo de los convenios que tenemos con Edgar, que este don Víctor Aguilera. También con don Manuel Rey, es internacional se han comprometido a conseguirnos un proyecto, que nos ayuden a cumplir porque nosotros anduvimos el 7 de julio en Tegucigalpa, en varias instituciones, a la Antigua casa presidencial y tuvimos una reunión con Tulio Mariano en DINA FROH, fuimos a derechos humanos también, a Dicta, y a CIPRODEH. Nos prometieron que iban a gestionar. En CIPRODEH se pedía el convenio para nuestro municipio. (Transcripción de Reunión en Auxiliaría de la Vara Alta de SFO, Monteverde, 17/10/21).

En general las personas entrevistadas expresaron que quisieran volver a los gobiernos democráticos, piensan que es su derecho como comunidades indígenas y autónomas y que los males en el municipio devienen de la actividad política partidista.

Cuando el pueblo se fundó hubo gente de las aldeas, así como de Chorrera Áspera y Guansaúce allí tuvimos serios problemas con una familia cuando don Chebo fue alcalde y yo fui regidor primero, solo fueron 3 años de alcalde, un señor en

Guansauce -porque la idea era que todas las aldeas quedarán en Opalaca- Cuando nosotros quisimos agarrar todas las aldeas de Guansauce para que quedaran acá en Opalaca, ahí hubo una familia que decía que “esos dundos ¿para qué? ”es una alcaldía del monte” porque no teníamos alcaldía (edificio).

Aquí nos reuníamos en ese campo, debajo de unos conos y no había donde sesionar, don chebo no tenía un local para sesionar. Entonces, allí nos reuníamos. ¿Y sabe que poníamos? Las actas que se hacían ahí, se hacían unas actas como. que nos reuníamos en. Lo que había era unos árboles ahí y después de eso conseguimos una casita prestada. Y ahí empezó a funcionar con Chebo originalmente. y cuando queríamos montar las reuniones del pueblo para cabildos abiertos, entonces era cuando el alcalde convocaba Y aquella familia de Guansauce nunca quería venir. Pero esa familia nunca quería venir porque decía, “ese alcalde es el alcalde del monte, el alcalde que tenemos está en Yamaranguila. A don Chebo le tocaba ir donde ese señor...que complicado... cerraban la casa íbamos a visitarlo para convencerlo... Me dijo que lo apoye... fuimos un día y costó convencerlo, pero ya después ahí venía. (Entrevista a Éntimo Vásquez, líder comunitario y exalcalde, Monteverde, 2022).

En el tiempo en que se dio el “gobierno autónomo” de don Chebo se considera que la gobernanza indígena se ejercía sobre todo porque el alcalde municipal coordinaba su accionar con el Consejo de ancianos el cual se constituyó como Auxiliaría de la Vara Alta en 1999. Se considera que ese periodo fue el único que tuvo un gobierno municipal verdaderamente “legítimo” o “democrático”.

8. La gobernanza ambiental en San Francisco de Opalaca

Si nosotros hemos cuidado,
nosotros debemos manejar nuestras reservas.
(Transcripción de Reunión de mapeo comunitario,
Monteverde 12 de agosto 2021).

Buscando una definición adecuada de gobernanza y en concreto de gobernanza ambiental desde la antropología debemos entender este concepto a partir de sus diversas perspectivas, por ejemplo, si la definimos desde el Estado (Whittingham, 2010, p. 221) sería “el arte del liderazgo público en el que el régimen político, la gerencia pública, y la capacidad del

gobierno” son factores críticos para la buena gobernanza. El Estado tiene un papel privilegiado para dirigir y guiar a la sociedad. Guy Peters (2005), expresa que gobernanza ha sido el término que “en general se ha utilizado para nombrar cambios en el sector público”, aunque también se emplean los de “empoderamiento” y “gobierno participativo”. De esto provendría una “mayor participación ciudadana que traerá consigo mayor calidad en la tarea de gobernar” (2005, p. 586). Para Peters esta lógica se basa por un lado en principios democráticos y en parte en nociones administrativas y de eficiencia.

La perspectiva policéntrica según Whittingham, (2010, p. 221) “es más multidisciplinaria, hay definiciones desde disciplinas como la sociología, la antropología, la psicología social y la ciencia política que sostienen en general que la gobernanza es un concepto que se refiere a un proceso que envuelve el Estado, la Sociedad Civil y el sector privado”. Sin embargo, para los neomarxistas, “la gobernanza es más un juego de poder, en el cual la competencia de intereses, el conflicto y la negociación son elementos básicos”.

La Unión Internacional para la Conservación de la naturaleza (UICN, 2014), define la gobernanza ambiental como las 'interacciones de múltiples niveles (local, nacional, internacional/global) entre tres actores principales, el Estado, el mercado y la Sociedad Civil. Según esto, los principios clave de la gobernanza ambiental incluyen la incorporación del medio ambiente en todos los niveles en la toma de decisiones, entendiendo la vida política y económica como pertenecientes al entorno en el que las poblaciones sobreviven. En este sentido, se enfatiza en los vínculos y relaciones de las poblaciones y sus ecosistemas.

Para Beltrán, Pascual y Vaccaro (2008) se debe entender el problema desde la forma en que se planifican las políticas ambientales, y qué actores toman el liderazgo, desde el diseño de un espacio protegido en el que deberían existir vías de participación de los locales y su protagonismo. La antropología estaría en la capacidad de destacar la complejidad de las categorías de la protección ambiental, y de identificar la diversidad de actores, relacionalidades y escenarios. La intervención de las poblaciones implicadas está relacionada a la justicia social, a la garantía de la continuidad de prácticas tradicionales y “valores ambientales que se pretenden preservar” (Batista y Pascual, 2005; Cortés, 2012; 2005; Pascual, China y De la Cruz, 2015).

Se alude al carácter técnico de los criterios de gestión para justificar el olvido de los usos y la historia local (Coca, 2002, 2008 y 2014). Se dice que, por tradición, la gobernanza comunitaria en zonas de importante cobertura forestal giraba alrededor de las relaciones familiares, las asambleas comunales y los líderes consuetudinarios (Padilla y Contreras Velozo, 2008).

Como se ha visto en secciones anteriores, en el actual San Francisco de Opalaca las actividades comunitarias se logran realizar con mano de obra gratuita o poco remunerada, y, aunque se han adoptado estructuras organizativas más formales como la cooperativa de café, la corporación municipal sujeta al Estado, y organizaciones vinculadas a proyectos de desarrollo, aun Opalaca se mueve siguiendo criterios tradicionales de relacionalidad entre humanos y entre estos y el medioambiente en que viven. La importancia de un sistema basado en la reciprocidad entre humanos y no humanos debe ser tomado en cuenta como factor esencial en la promoción de proyectos que trabajan con el cuidado del territorio.

Como cambios importantes que afectan las formas de pensar y de actuar en San Francisco de Opalaca tenemos el “rejuvenecimiento” de la Auxiliaría, reconfigurándose quizás para seguir existiendo; se ha formado una cooperativa de café para regular su comercio y el precio justo e interactuar con instancias más grandes en la cadena de valor del café; se ha creado una empresa agroforestal, la *Asociación Madre Agroforestal Opalaca Lenca* (AMACOL) para trabajar de forma sostenible con el bosque y la agricultura, se está formando una radio comunitaria con apoyo de la carrera de periodismo de la UNAH, etc.

El apoyo de la Universidad destaca en Opalaca como un insumo importante que incluso municipios vecinos perciben como un ejemplo y una oportunidad, sobre todo por la profesionalización de las nuevas generaciones. Los estudiantes de la UNAH que hacen sus prácticas profesionales en la comunidad brindan además colaboración a los líderes cuando necesitan enviar solicitudes, actas, documentos y proyectos a diferentes instituciones gubernamentales u otras.

La vida comunitaria y la relación con instituciones externas forman parte de diferentes dimensiones y los miembros de las comunidades valoran más las relaciones familiares, la identidad étnica y local, la comunicación oral y las normas consuetudinarias.

8.1. Treinta años de recuperación del bosque (Cuando el monte verde volvió a Monteverde)



Prueba de que hemos mejorado es que regresaron los nacientes de agua a las tierras, por eso tratamos de cuidar el bosque, porque cuando se cuida el bosque también vuelven las aguas. (Entrevista a Ovidio Vásquez, líder comunitario, San Francisco de Opalaca, noviembre 2022).

Imagen 23: Árbol podado para permitir el crecimiento de cultivos en uno de sus lados.

Una de mis inquietudes iniciales fue la existencia de manifestaciones de reciprocidad entre el mundo de los humanos y los no humanos en las comunidades de San Francisco de Opalaca. A medida que el trabajo de campo avanzó, el tema más destacado tenía que

ver con el ejercicio de la gobernanza pasada, actual, y potencial. La solidaridad entre humanos y entre estos y los seres del agua, el bosque y la tierra, se percibe en actos cotidianos, en trueque de productos y servicios, en gestos de agradecimiento. El mundo mítico y la tradición oral *lencas* relatan historias de la interacción entre humanos y el medioambiente en que viven, relacionados e interactuantes.

La recuperación del bosque en los últimos 30 años se debe al compromiso de las organizaciones comunitarias con la política de la no-quema, la no-tala y el desarrollo de un sistema agrícola tecnificado; el mantenimiento de decisiones consensuadas entre la población de las distintas comunidades, a través de los Consejos indígenas y los custodios de títulos comunales. La introducción del café en SFO ha sido menos invasiva y más lenta que en otros municipios del país donde el paisaje ha cambiado radicalmente a plantaciones de café y árboles de sombra para dicho cultivo. Puede ser que en SFO todavía haya cierta resistencia a

intensificar la explotación. Sobre la recuperación del bosque y el control de las quemas en relación al pasado, Expectación Rodríguez comenta que, debido a que no era municipio hace veinte años, la zona “era un desierto”:

Mire a raíz de que no era municipio ya hace veinte años que la gente mira, que aquí era un desierto, mi mamá sabe bien que aquí era un desierto, mire nosotros cipotes hacíamos manzanas de milpas y les zampábamos fuego. (Entrevista a Expectación Rodríguez, gestor del municipio y productor, Monteverde, 8 de agosto de 2021).

La entrada de instituciones diversas que trabajaron con labranza mínima, barreras vivas, abonos orgánicos, y la utilización de la misma parcela sin necesidad de ejercitar la rotación de tierras ni de realizar el sistema de roza y quema se dio a partir de la fundación del municipio:

Pero luego la gente fue entrando, unas organizaciones a raíz del municipio. Por primera vez vino *Recursos Naturales*⁸⁷ esos fueron los primeros que entraron al municipio cuando ya fue creado, pero anteriormente cuanto yo tenía seis o siete años aquí era un desierto, aquí tenía miedo la gente, nosotros cuando nomas veíamos gente corríamos en carrera a escondernos. (Entrevista a Expectación Rodríguez, gestor del municipio y productor, Monteverde, 8 de agosto de 2021).

Instituciones como el Programa Mundial de Alimentos⁸⁸, y Visión Mundial⁸⁹, apoyaron con capacitaciones para el manejo de la tierra y los cultivos sin quemar, además de crear conciencia sobre la destrucción del bosque en que se estaba incurriendo y las consecuencias en otros recursos como el agua y la fauna.

⁸⁷ Institución del Estado de Honduras en los años 80s y principios de los 90s que trabajaba con temas de bosque y producción agrícola.

⁸⁸ El Programa Mundial de Alimentos de las Naciones Unidas es la organización humanitaria más grande del mundo que salva vidas en emergencias y da asistencia alimentaria en poblaciones que se están recuperando de conflictos y desastres y del impacto del cambio climático. el Programa Mundial de Alimentos (WFP, por sus siglas en inglés) trabaja en más de 120 países y territorios para llevar alimentos que salvan vidas a las personas desplazadas por los conflictos y empobrecidas por los desastres, y para ayudar a las personas y las comunidades a encontrar soluciones que les cambiarán la vida frente a los desafíos que se les presentan mientras crean futuros mejores. <https://es.wfp.org/quienes-somos> obtenido el 23 de noviembre de 2022.

⁸⁹ Organización no gubernamental internacional cristiana que trabaja en casi 100 países alrededor del mundo. *World Vision Honduras* comenzó su labor desde 1974 en respuesta al Huracán Fifi, brindando apoyo directo a los damnificados por las inundaciones. <https://www.worldvision.hn/nuestra-historia> obtenido el 23 de noviembre de 2022.

Yo he venido luchando desde cipote⁹⁰ como le digo políticamente y socialmente, fui presidente del PMA Yamaranguila, fui tesorero de la municipalidad, fui vice alcalde por dos periodos entonces he venido trabajando, una organización que se llamaba Visión Mundial creaba las organizaciones en la comunidad, en las comunidades en los municipios para trabajar, aquí era PMA Yamaranguila 3, y allá era PMA Yamaranguila entonces empezó el municipio a crecer y a crecer luego vinieron esas instituciones y nos enseñaron como labrar la tierra, como sembrar, como no quemar y dijeron mire aquí están destruyendo el bosque, están destruyendo el agua, están destruyendo la naturaleza se están quemando los animalitos y ustedes se están quemando y ustedes se están quedando en un desierto si siguen quemando, y era cierto pues... allí todavía hay señas de grandes, semejantes palos que se quemaron, unos grandes chibiriscones por el filo, entonces en esos cerros allí eran fuegales, fuego y fuego. (Entrevista a Expectación Rodríguez, líder, gestor del municipio y poblador – agricultor de SFO, Monteverde 20 de agosto de 2022).

Antes de decretarse el municipio, la población encabezó una protesta para expulsar un aserradero en Yamaranguila, lo que muestra, por un lado, una preocupación por el bosque y por otra un germen de gobernanza ambiental que ya desde entonces se resiste a que sus recursos sean utilizados por entidades externas sin el consentimiento de las comunidades locales. La recuperación de la cultura y la cosmovisión por parte de ciertos líderes (Auxiliaría de la Vara Alta, municipalidades, Consejos Indígenas de tierras) y sus alianzas con actores sociales como la UNAH, el COPINH, La Pastoral Social (incluyendo al sacerdote párroco y las hermanas de Notredame), ADROH, el CIDO, fortalecen la identidad, la unión y los planteamientos colectivos, como medio y como un esfuerzo sociopolítico de recuperar y mantener lo propio.

Las historias del pasado son parte de la ontología opalaquense. Hay interés en recuperar historias y estudiar cómo era antes, recobrar la historia, crear las narrativas propias, transmitirlas en la escuela, pasar a las siguientes generaciones. Los rituales conocidos por los pobladores de San Francisco de Opalaca como “de los antiguos” (composturas, guancascos, la Auxiliaría, la cosmovisión, ciertas costumbres alimenticias, conocimientos, lógicas de

⁹⁰ Hondureñismo que significa niño o joven.

pensamiento) aunque no han dejado de practicarse, han caído en desuso, o, en palabras de algunos pobladores “un abandono” e incluso “burla por parte de la juventud” como algo que pertenece a un pasado “supersticioso”: “los viejitos creían en eso” y no como prácticas vigentes y expresadas por parte de personas jóvenes y/o estudiadas. Es interesante que la institución aliada, la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, tiene un interés manifiesto en el fortalecimiento de la Auxiliaría de la Vara Alta y su gobernanza, sin embargo, sin proponérselo, también incide en el abandono de ésta al impulsar y generar por un lado, cambios desde afuera que afectan la estructura de la Auxiliaría y su lógica tradicional y por otro, creando una dependencia, no solamente material, sino que en las formas de pensamiento consideradas correctas o incorrectas.

El respeto y admiración hacia los profesionales, ingenieros, doctores, abogados, profesores y estudiantes de la UNAH lleva a considerar como correctos o verdaderos los criterios de estos últimos. No se está aseverando que esto sea algo negativo ni positivo, es solamente un resultado de la interacción y relacionalidad actual. La recuperación del bosque sería una de las consecuencias más importantes de la interacción con instituciones, del rescate y revalorización de formas de pensamiento animista, de la creación del municipio, de la alianza con la universidad, del compromiso de cuidado ambiental generado por la ética del Convenio 169 de la OIT.

Con respecto a la gobernanza del bosque en San Francisco de Opalaca, la hipótesis principal del presente estudio se pregunta si existe una recuperación del bosque y, en general, prácticas agrícolas ambientales más sostenibles. Revisando el diagnóstico realizado en 1991 (Mejía, Frenken, Mejía y González) para comparar con la situación que se presenta en 2021-22, la zona, según sus patrones de precipitación y temperatura media es clasificable como ‘bosque muy húmedo subtropical’; atendiendo a las zonas de vida (Holdridge, 1971) es principalmente ‘bosque húmedo montano bajo’, y bajo la perspectiva de Monroe (1968) se trata de un ‘bosque montano de pino y roble-pino’. Atendiendo a criterios agronómicos y edafológicos, hay en la zona cuatro tipos de suelos: los *Ojojona*, *Milile*, *Chimbo* y *Chandala*. Los *Ojojona* y *Milile* son los dominantes y cuentan con las siguientes características⁹¹:

⁹¹ Se describen por su importancia en relación a la vocación de uso del suelo y la importancia de este factor en la economía y formas de vida de San Francisco de Opalaca.

Tabla 8: Tipos de suelo en San Francisco de Opalaca

<i>Suelos Ojojona</i>	<i>Suelos Milile</i>
Poco profundos sobre ignimbritas de grano fino Bien avenados Típicos de relieves escarpados con pendientes de entre 30 y 60%, a altitudes superiores a los 600 msnm Algunas áreas presentan afloramientos rocosos, con rocas grandes Franco arenoso a franco limoso en superficie, de estructura friable y reacción ácida Subsuelos franco limoso a franco arcilloso, friable y más ácido Espesor variable, desde ninguno hasta 1 m según pendientes y meteorización de la roca madre Suelos comunes en bosques de coníferas y mixtos Se cultivan con maíz y frijoles en zonas donde los espesores > 30 cm Capacidad agrologica VII (Suelos que presentan limitaciones muy severas (profundidad enraizable, pendientes fuertes, afloramientos rocosos) que los <i>hacen no aptos para su cultivo agrícola y limitan su uso a pastos, usos forestales o reserva natural</i> https://www.icgc.cat/es/Administracion-y-empresa/Herramientas/Visualizadores-Geoindex/Geoindex-Capacidad-agrologica-de-los-suelos	Profundos sobre cenizas volcánicas Bien avenados Típicos de relieves ondulados a colinosos en zonas de pendientes < 30%, y en cimas montañosas a elevaciones > 1400 msnm Textura en superficie (hasta 30 cm): franco a franco limoso, friable, pardo oscuro o muy oscuro y ligeramente ácido Textura en subsuelo hasta +/- 1.0 m: franco arenoso o arcilloso friable, pardo amarillento o pardo rojizo, fuertemente ácido Basamento rocoso constituido por ignimbritas meteorizadas, pero principalmente por cenizas meteorizadas friables y blandas hasta 2 m Piedras muy escasas en superficie o dentro del suelo Típicos de zonas altas lluviosas Suelos de colores muy oscuros/negros son muy ricos en materia orgánica (humus) Se cultivan con maíz, pastos Alternativamente bosques de frondosas, frondosas/pinos o sucesiones secundarias de helechos y zarzamoras

Fuente: Mejía, Frenken, Mejía y González, 1992.

Estos tipos de suelos entran en las clases de capacidad agrológica III y IV lo que significa que son suelos con limitaciones para su uso por la capacidad de retención de la humedad, la pendiente del terreno, y el nivel freático elevado, lo que se traduce en la reducción del número de cultivos que se pueden hacer y/o la necesidad de aplicar prácticas de conservación más difíciles de realizar y mantener (capacidad agrológica III). La capacidad agrológica IV presenta suelos con limitaciones severas para su uso por su profundidad enraizable, capacidad de retención de humedad, pendientes fuertes del terreno, drenaje insuficiente y encharcamientos, inundaciones frecuentes, salinidad, sodicidad⁹², y rasgos erosivos, lo que

⁹² La sodicidad del suelo es la acumulación de sales con elevado contenido del ión sodio (Na⁺) en la solución y en el complejo de cambio del suelo, que está formado principalmente por las partículas coloidales de arcilla y de materia orgánica del suelo. La salinidad y sodicidad de los suelos y aguas es un problema común en zonas áridas y semiáridas, las cuales poseen importantes áreas improductivas debido a esta causa. Las sales presentes en los suelos salinos se originan en la meteorización de las rocas que constituyen la corteza terrestre. Obtenido en Portalfruticola.com el 15 de enero de 2023.

restringe de forma importante el número de cultivos que se pueden hacer y/o requiere un manejo muy cuidadoso, con prácticas de manejo y conservación muy cuidadosas.

Ambos tipos de suelo son especialmente mal empleados en Honduras cuando se trata por ejemplo de cultivos de subsistencia cuando pueden usarse para producción comercial de frutas de altura (bayas de diversos tipos como fresas, frambuesas y moras; manzanas, duraznos), papas y trigo. Como se indica en el diagnóstico de 1991, los suelos parecen tener origen volcánico y en las áreas planas presentarían alguna vocación para la producción agrícola de caña, café, trigo, papa, hortalizas, fresas, flores, frutas subtropicales y de climas templados. No obstante, se indica también que, por el uso de la técnica tradicional de quema del suelo en preparación para un nuevo ciclo agrícola, la fertilidad de este ha padecido deficiencias de fósforo y nitrógeno, a la vez que concentración de aluminio y manganeso que interferirían en la adsorción⁹³ de nutrientes.

Lo anterior sugiere que el territorio tiene poca a muy poca vocación agrícola, aunque tendría mucha vocación forestal. Los pocos suelos más planos y de mayor vocación agrícola comercial no desarrollan este potencial debido a su dedicación a la producción de alimentos básicos de subsistencia. La fisiografía o relieve del territorio es mayormente escarpada, con predominancia de las pendientes mayores al 30% y algunas ‘islas’ de tierras más planas que existen como pequeños valles intramontanos (Mapa 10).

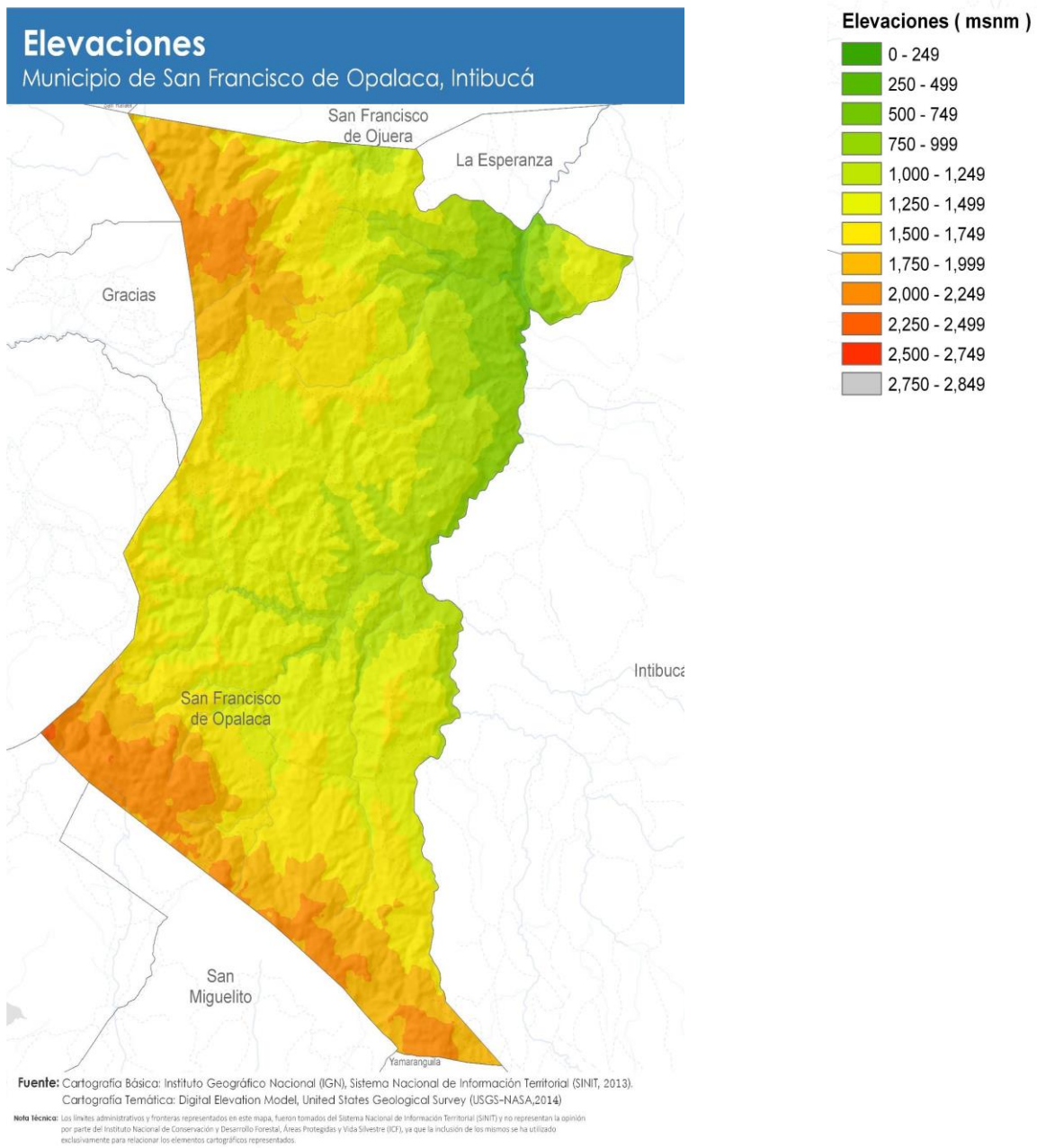
En el municipio se presentan significativas variaciones en las elevaciones del terreno, desde los 0 a los 2,250 msnm en relativa poca distancia y por tanto, en lugares de pendientes muy elevadas. En la zona central, la parte principal del territorio, se encuentran elevaciones medias entre 1000 a 1750 msnm. Las partes noroeste, suroeste, sur y sureste son las de mayores elevaciones (1750 a 2250 msnm), mientras que la banda Noreste presenta las tierras bajas (0 a 999 msnm). Debido a estas oscilaciones el territorio como un todo presenta variaciones notables en las condiciones ambientales asociadas a las diferenciaciones fisiográficas, particularmente entre las zonas más bajas, y aquellas de elevaciones intermedias y altas (Mapa 11). Hay en todo el municipio, por tanto, contrastes notables entre

⁹³ Fenómeno por el cual un sólido o un líquido atrae y retiene en su superficie gases, vapores, líquidos o cuerpos disueltos. Diccionario, Definiciones de Oxford Languages.

las zonas calientes y más secas de las áreas bajas, y aquellas zonas templadas y más frías a mayores elevaciones.

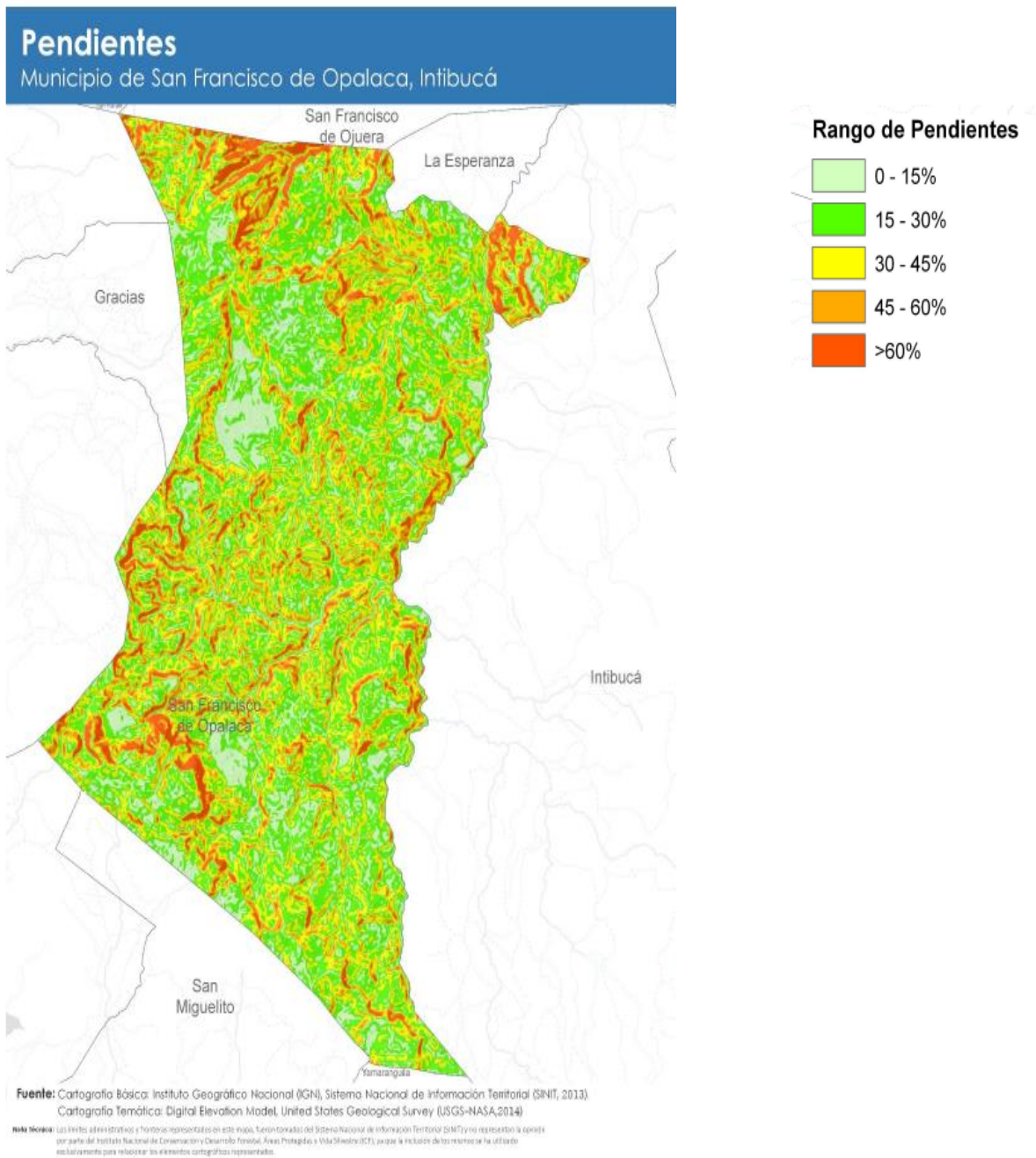
Es importante la diferenciación entre pisos ecológicos. Las variaciones indicadas se reflejan en extremos de temperatura y lluvia. Una estación de referencia para las zonas de mayores elevaciones en el municipio es la de Azacualpa, Intibucá (14°19'00"; 88°10'20") a 2400 metros sobre el nivel del mar que para el período 1988-1990 indica variaciones en temperatura desde los 24.0 °C en marzo como máxima absoluta hasta la 0 °C en febrero como mínima absoluta, con precipitaciones de 16.4 mm en marzo como mínima y 317.3 mm en septiembre.

Mapa 10: Atlas Municipal Forestal y Cobertura de la Tierra 2017, Municipio de San Francisco de Opalaca, Intibucá



Fuente: ICF/GoH (inf.) “Atlas Municipal Forestal y Cobertura de la Tierra 2017, Municipio de San Francisco de Opalaca, Intibucá”, Tegucigalpa.

Mapa 11: Rango de pendientes en San Francisco de Opalaca



Fuente: ICF/GoH (inf.) “Atlas Municipal Forestal y Cobertura de la Tierra 2017, Municipio de San Francisco de Opalaca, Intibucá”, Tegucigalpa.

Para 2013-2014, la diferenciación territorial según cobertura vegetal y otros usos del suelo en el municipio se definía como lo indica la tabla 9:

Tabla 9: Cobertura forestal y usos del suelo, 2013-2014, San Francisco de Opalaca

Categoría	Superficie ha	Superficie Km ²	Superficie %
Árboles Dispersos Fuera de Bosque	597.46	5.97	2.04%
Bosque de Conífera Denso	2,147.68	21.48	7.34%
Bosque Latifoliado Húmedo	10,381.78	103.82	35.50%
Bosque Mixto	4,309.41	43.09	14.73%
Cafetales	367.97	3.68	1.26%
Pastos/Cultivos	3,700.70	37.01	12.65%
Suelo Desnudo Continental	4.52	0.05	0.02%
Vegetación Secundaria Húmeda	7,738.48	77.38	26.46%
Total	29,248.00	292.48	100.00%

Categoría	Superficie ha	Superficie Km ²	Superficie %
Bosque	16,838.87	168.39	57.57%
No Bosque	12,409.13	124.09	42.43%
Total	29,248.00	292.48	100.00%

Fuente: ICF/GoH (inf.) “Atlas Municipal Forestal y Cobertura de la Tierra 2017, Municipio de San Francisco de Opalaca, Intibucá”, Tegucigalpa.

8.2. Análisis del cambio ambiental en los últimos 30 años

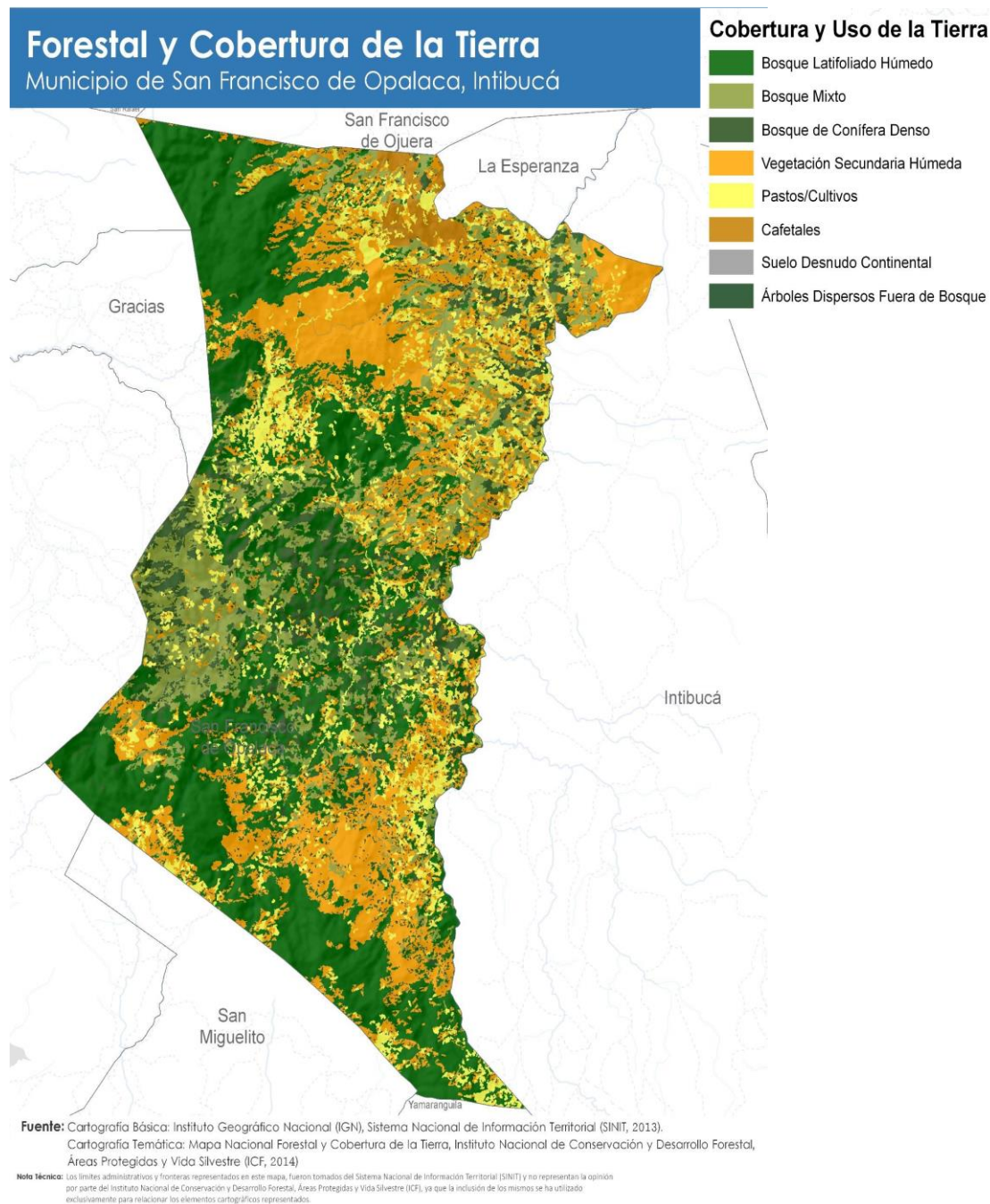
De un total de 292,5 km², el municipio de San Francisco de Opalaca tiene 57,6% del territorio total (195,4 km²) bajo cobertura boscosa, entre bosque de conífera (7,34%), latifoliado húmedo (35,5%) y bosque mixto (14,7%). El latifoliado es el principal tipo de bosque. Este dato contrasta con los índices de cobertura boscosa a nivel nacional, que totalizan un 47,99% del territorio del país. El departamento de Intibucá por ejemplo destaca como uno de los que cuentan con mayor cobertura forestal, con un 51,35%.

La cobertura forestal de San Francisco de Opalaca en este nivel por encima del porcentaje nacional y regional no siempre estuvo en esta situación, tanto el diagnóstico de 1991 (Mejía, Frenken, Mejía y González, 1991, p. 188) como testimonios de pobladores del municipio indican que, aun cuando la capacidad de carga del ambiente natural no había sido excedida (para el momento de su investigación en el municipio) y la capacidad de regeneración natural no se habría degradado irreversiblemente, la presión de la población sobre el ambiente natural se empezaba a sentir. La fertilidad de la tierra en las zonas más pobladas disminuía a consecuencia de las prácticas de la agricultura migratoria. En ciertas zonas la deforestación

también empezaba a ser evidente, incrementando los peligros de la erosión y de modificación de los patrones climáticos. La agricultura migratoria basada en las técnicas de roza y quema había sido el método agrícola tradicional y prevalente. La presión aumentada por el uso de la tierra, derivada de una población también en crecimiento, obligaba a acortar el barbecho resultando en fertilidades disminuidas en muchas zonas. Se reportan productividades del orden de los 5 a 10 quintales (1 quintal = 100 libras) de maíz por manzana (0,70 hectáreas) consideradas bajas o muy bajas en contraste con aquellas logradas en zonas más fértiles o empleando métodos de producción agrícola basados en el uso de agroquímicos sintéticos, cosa que la población local no era proclive a usar y por ello, el rendimiento en función del coste de producción era considerados como bueno.

La disponibilidad actual de imágenes de referencia sobre la extensión y tipo de la cobertura forestal en la época en la cual San Francisco de Opalaca nace como municipio es muy limitada, cosa que dificulta la realización de comparaciones referentes a la regeneración natural, o inducida, del bosque en la zona. No obstante, el hecho que el municipio destaque en la actualidad por su buena cobertura forestal a nivel departamental y nacional evoca la ocurrencia de cambios singulares en la cultura productiva de la población local que ha sido uno de los rasgos característicos de los procesos formadores de la ‘nueva identidad’ de la zona y sus gentes. Estos cambios, en gran medida, se debieron a la oportuna y positiva intervención de varios agentes externos. Para 2013-2014, el 12,65% del territorio se dedicaba a actividades agropecuarias, las actividades productivas primarias del municipio se encontraban cubiertas por pastos o vegetación de regeneración (guamil) o por granos básicos (milpa) y otros cultivos.

Mapa 12: Forestal y cobertura de la tierra, municipio de San Francisco de Opalaca, Intibucá



Fuente: ICF/GoH (inf.) “Atlas Municipal Forestal y Cobertura de la Tierra 2017, Municipio de San Francisco de Opalaca, Intibucá”, Tegucigalpa.

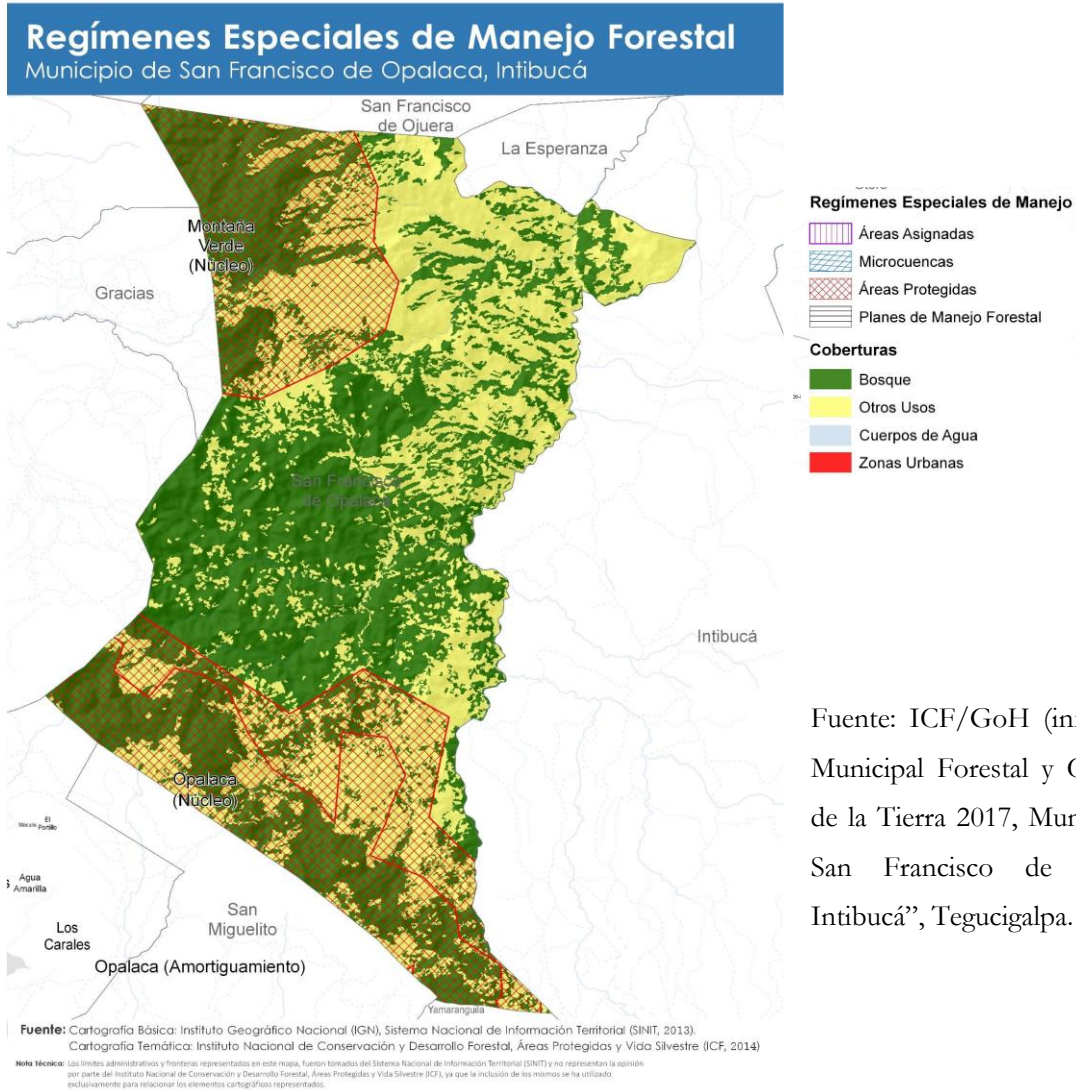
El café, si bien reportaba relativo poco uso del suelo en el municipio (1,26%), es una actividad que ha ido en incremento histórico en general, en reflejo del atractivo de producción en función de su bonanza o no en el mercado internacional. Las familias, sobre todo el padre

y los hijos mayores se trasladaban y lo continúan haciendo, durante los meses de noviembre a febrero/marzo al corte de café.

Llama la atención la designación ‘vegetación secundaria húmeda’ que cubre un 26,46% del territorio. La clasificación, aunque no explicada en la fuente, sugiere suelos en transición de uso, posiblemente con un cambio de cobertura vegetal boscosa a matorral o guamil (en zona húmeda), consecuencia de un cambio en el uso del suelo, lo que podría indicar un agotamiento de la productividad de la tierra a causa de las actividades agrícolas, lo que obligó a dejarlas en barbecho. La transformación de las técnicas productivas agrícolas ancestrales (roza del suelo, tumba del bosque para primeros plantíos, y quemas de la vegetación secundaria emergente o guamil), podría estar teniendo un efecto muy positivo en la recuperación de la productividad de la tierra y en la preservación y desarrollo de los recursos forestales.

Otro elemento importante que se destaca en el mapa de cobertura del suelo es la presencia, en la zona central y centro-oeste del área municipal, de una formación boscosa que presentaría la conjunción de las tres principales tipologías de bosque estiladas en el mapa, el bosque latifoliado húmedo, el de coníferas denso y el de bosque mixto, con áreas intercaladas de pastos y cultivos, que tienden a coincidir con las zonas de menores pendientes, que son las empleadas por la población local para sus actividades agrícolas en la actualidad. Muy probablemente las zonas boscosas identificadas en dicha área resultan ser regeneración boscosa de lo que antaño pudo haber sido guamil. En tanto se adopten en firme las prácticas agrícolas no tradicionales y compatibles con los preceptos de agroecología, podemos afirmar que la presión transformadora sobre el bosque habrá de disminuir y éste eventualmente a recuperarse.

Mapa 13: Regímenes especiales de manejo forestal en San Francisco de Opalaca



Fuente: ICF/GoH (inf.) “Atlas Municipal Forestal y Cobertura de la Tierra 2017, Municipio de San Francisco de Opalaca, Intibucá”, Tegucigalpa.

La otra cara de la moneda de esta situación se deriva del incremento poblacional que hace necesaria la utilización de más territorio para las prácticas agrícolas en reflejo de la demanda creciente de alimentos, asumiendo una productividad estandarizada e invariable. En ese escenario, el establecer y consolidar prácticas agrícolas que aseguren tanto la preservación del suelo como de los recursos forestales e hídricos, como el incremento en las cosechas, se hace una necesidad creciente.

Los testimonios obtenidos en San Francisco de Opalaca en los años 2021 y 22 corroboran lo que los mapas indican. Don Expectación Rodríguez, siguió comentando sobre este proceso:

Nos dimos cuenta cuando ya vienen las organizaciones y empezaron a motivar a la gente que no quemara y le enseñaron a la gente como iba a sembrar maíz y nos gustó y ahora nadie quema, ahora ya no talamos montañas y mire usted, talaban unas montañas vírgenes y le zampaban fuego. (Entrevista a Expectación Rodríguez, líder y gestor del municipio, Monteverde, agosto de 2023).

Aunque en general la opinión fue que la fertilidad de la tierra era mayor cuando recién se quemaba la parcela, se dijo también que a través de las capacitaciones obtenidas de técnicos de instituciones nacionales y cooperantes de otros países se aprendió a sembrar de manera tecnificada, lo que incidió en un alto a la deforestación y la regeneración forestal. Billy Tejada, técnico extensionista que permaneció por más de un año en San Francisco de Opalaca es recordado por haberles enseñado técnicas agrícolas sostenibles de forma práctica y ordenada. Todas las personas entrevistadas opinaron que los aprendizajes que dejaron Billy Tejada y David Omar Euceda fueron efectivos y perduraron en la memoria de los productores.

En ese tiempo allí había pipianes, ayote y de todo, pero ¿de qué sirve si estábamos destruyendo el bosque? Hemos aprendido a manejar mejor el recurso natural. Gracias a *Recursos Naturales*⁹⁴ yo conocí a un señor que se llamaba David Omar Euceda a un Billy Tejada que nos vinieron a dar las técnicas... Billy Tejada dijo: “bueno señores disculpen pero yo vengo saliendo, yo fui coronel y tengo mi método, yo soy crítico en eso y vengo por parte de *Recursos Naturales*, yo no vengo a dormir, yo vengo a trabajar con ustedes, me van aplicar una tarea ahorita: dos me van a jalar la broza para que no se tosté -era en noviembre- y cada quien me riega la broza de dos dedos de grueso y me lo pica bien picado”... (Entrevista a Expectación Rodríguez, líder y gestor del municipio, Monteverde, agosto de 2023).

⁹⁴ Institución del gobierno que trabajaba con temas de producción agrícola y bosques.

La prueba de que los nuevos métodos eran efectivos fue la gran producción que se obtuvo a partir de las técnicas puestas en práctica en una parcela colectiva demostrativa:

Y ese fregado si era activo, sacamos una maicera, no le puedo decir en que año, pero ya fue ya días antes de la creación del municipio. (Entrevista a Expectación Rodríguez, líder y gestor del municipio, Monteverde, agosto de 2023).

Otro factor que logró la recuperación del bosque fue la obtención de los títulos comunitarios para lo que las poblaciones del sector Norte de la Montaña de Yamaranguila recibió ayuda de ADROH, y de los técnicos mencionados anteriormente, en especial Omar Euceda.

La única organización fue ADROH y con esos dos señores empezaron a mover la población y mire yo le doy gracias a ese ingeniero y digo yo que cada uno tiene iniciativas y esas iniciativas solo Dios se las recompense, el buen habido Omar Euceda dijo “señor yo como ingeniero, yo solo les doy una pauta de este sector norte de Yamaranguila tiene que ser titulado... (Entrevista a Expectación Rodríguez, líder y gestor del municipio, Monteverde, agosto de 2023).

8.3. Los títulos comunitarios, su gestión y la situación actual

Ver Beek (1996) en su estudio sobre las peregrinaciones indígenas de 1994 a Tegucigalpa, basado en una larga estadía en San Francisco de Opalaca, estima que la titulación de las tierras fue “el evento más poderoso en el marco de la peregrinación”. Como refieren los y las líderes que participaron en la peregrinación, el proceso de titulación de tierras demostró la unión entre la población de los distintos sectores de la Montaña y el poder de la colectividad. Aunque los grupos organizados del sector de la montaña se encontraron con la oposición del alcalde de Yamaranguila, un sector de la iglesia católica y algunos militares, lograron obtener sus títulos de propiedad por parte de las autoridades nacionales concretamente el Instituto Nacional Agrario (INA). Ver Beek observa que estos hechos fueron esenciales para movilizar a la gran cantidad de personas que se trasladó a Tegucigalpa caminando, en buses cargados de gente, en la parte trasera de camiones, cargando a sus hijos e hijas, aun infantes para instalarse debajo del Congreso Nacional con sus fogones, carpas y demás insumos para permanecer ahí hasta lograr la aprobación de sus pliegos de peticiones. un gran número de personas.

El hecho de que la obtención de títulos fuera anterior a la declaratoria del municipio también fue decisiva pues al tener el control de la tierra los pobladores ya estaban afianzados al territorio sin la intercesión de la cabecera municipal de aquel momento en Yamaranguila.

Aunque el alcalde de Yamaranguila y sus aliados continuaron desestimando los títulos comunales considerándolos “papeles sin valor”, los y las líderes de Opalaca siguieron adelante y claramente la peregrinación fue el paso final para tener la tierra y lo que ellos consideraron una “autonomía” al constituir su propio municipio.

Una de las razones por las que el sector Norte de la Montaña de Yamaranguila logra obtener sus títulos comunitarios fue la imagen pública de miseria, enfermedad y hambruna que se reflejó en la Prensa Nacional.

Esta se dio a través de un proceso en cadena que resultó en una mejora de la situación de marginación de la población de la zona. En primer lugar, como resultado del diagnóstico realizado por la que esto escribe junto a Mejía y Frenken en la zona, la Cooperación Holandesa (SNV), decidió que el Norte de Yamaranguila era la más necesitada y menos atendida de las regiones estudiadas. En 1993 SNV organizó ONG y apoyó a organizaciones populares bajo la sigla CIPRYN para coordinar los proyectos de desarrollo en la región. CIPRYN trabajó a través de un proceso participativo en el que se consultó a las personas sobre sus necesidades más sentidas. En este proceso trabajó David Euceda (Ver Beek, 1996) quien observó niveles altos de mortalidad infantil en varios pueblos de la región. Euceda documentó estas muertes encontrando 19 fallecimientos en dos semanas. Aprovechando la coyuntura de una visita del presidente Rafael L. Callejas a La Esperanza, Euceda escribió al presidente y a la prensa una carta en la que afirmaba que la región estaba sufriendo una hambruna y que la gente se estaba muriendo de hambre. Al ser año electoral, el partido de la oposición, los liberales, y la prensa sacaron la noticia en su portada. Decenas de políticos y periodistas, nacionales e internacionales visitaron la región y quedaron impactados por la pobreza que encontraron. En un programa de radio, un joven de Guansauce declaró que la gente comía hormigas cuando no tenían nada más. Los periodistas de la prensa escrita para dar más dramatismo a la historia añadieron que las personas se limitaban a “comer sapos” (El Herald, 1993) (Ver Beek, 1996).

A finales de la década de los 80s las comunidades logran la titulación por parte del Instituto Nacional Agrario a nombre de cada una de ellas. Este es considerado por las y los líderes del municipio como un primer gran logro en el camino de obtener su autonomía de Yamaranguila, la que constituyó en primer lugar, una independencia territorial. La obtención de la categoría de municipio fue facilitada por el hecho de que en el año 1994 -cuando se aprueba el municipio- la zona ya contaba con títulos de propiedad comunitaria propios.

Para el año 2021 en el municipio de San Francisco de Opalaca había 36 comunidades incluidas en 21 títulos de propiedad comunitaria. Los encargados de velar por el correcto manejo de la tierra son las llamadas “fuerzas vivas” las que se conforman en Monteverde por los alcaldes auxiliares, Walter Gutiérrez, Emérito Gómez, Adrián Vásquez, y Rita Gómez; los custodios de título, siendo Amado Martínez en Monteverde, y los miembros del Consejo Indígena de Desarrollo Comunal cuyo presidente es Clementino Gómez. En las comunidades campesinas, no-indígenas, el Consejo Indígena es conocido como patronato. Se aclara que los patronatos tienen funciones de velar por invasiones de tierras cuando se trata de tierras recuperadas, que no es el caso de las tierras indígenas basadas en la ancestralidad de la ocupación por medio del Convenio 169 de la OIT (Entrevista a Damacio Gutiérrez, alcalde auxiliar de la Auxiliaría de la Vara Alta de San Francisco de Opalaca, Tegucigalpa, 24 de agosto de 2023).

Para la obtención de los títulos de tierras y el mejoramiento comunitario, según lo plantearon los líderes de los años 60s, fue decisiva la intercesión del sector reformista de la iglesia católica en las comunidades del sector norte de la montaña de Yamaranguila. Conocida como la *Teología de la Liberación*,⁹⁵ la nueva perspectiva social de la iglesia católica se involucró en el cambio social en toda América Latina, iniciando en la década de 1960 y extendiéndose en los años 70s y después de éstos en algunas regiones donde ha persistido hasta la actualidad. Esta doctrina se ha enfocado en el trabajo por los derechos de los campesinos, temas de organización popular, y el bienestar social, material, y educativo. Religiosos, tanto hombres como mujeres, se convirtieron en interlocutores comunitarios de

⁹⁵ Según el filósofo costarricense Arnoldo Mora **Fuente especificada no válida.** la Teología de la Liberación establece como criterio epistemológico de verdad “la praxis en el campo político” -liberación-, inspirándose en una “lectura comprometida, -objetiva pero no neutral-, de la realidad económica, social e histórica de los pueblos”.

proyectos de justicia social⁹⁶ y comenzaron a capacitar a personas destacadas de las aldeas tanto hombres como mujeres para que fueran celebradores o delegados de la palabra, que aprendieran las enseñanzas cristianas y pudieran officiar celebraciones religiosas en ausencia de sacerdotes permanentes. Las capacitaciones para la formación de celebradores de la palabra generaron líderes con conciencia que promovieron una perspectiva de cambio a través de la unión de todos los sectores de la montaña de Yamaranguila.

La *Pastoral Social* formó grupos de laicos para que apoyasen el trabajo de proyectos de desarrollo comunitario y que acompañasen las iniciativas del Estado, organizaciones campesinas, u otras instituciones. A pesar de que las comunidades de este sector ya contaban con mayor atención de la cooperación internacional, el Estado, y organizaciones campesinas, se daban dificultades en la ejecución de los proyectos y permanencia de los cooperantes externos sobre todo por la falta de vías de acceso para personas e insumos (materiales de construcción, maquinarias, equipo, etc.) así como por las condiciones de precariedad en salud e instalaciones sanitarias y condiciones de vivienda, entre otras. Sin embargo, los aprendizajes que fueron quedando en la población abrieron puertas nuevas por las que entraron ideas, posibles alianzas y oportunidades.

⁹⁶ En el contexto latinoamericano de los 1960-80, marcado por la revolución cubana y la efervescencia regional de movimientos revolucionarios y marxistas, la teología de la liberación “trataba de superar las causas estructurales de la injusticia social, tal como las objetivaban las ciencias sociales” (Chaouch, 2007).

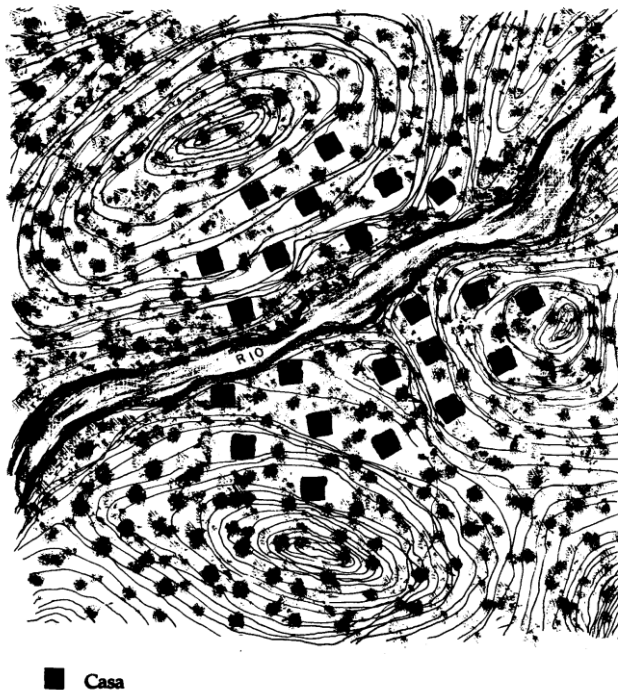
CAPÍTULO OCHO: SOCIEDAD, ECONOMÍA Y MEDIO AMBIENTE EN LAS COMUNIDADES LENCAS DE SAN FRANCISCO DE OPALACA

1. ¿Qué ha pasado en treinta años?

Basándome en el diagnóstico del sector norte de la Montaña de Yamaranguila en el que participé en 1991 (Mejía et. Al., 1992) pude establecer puntos comparativos entre el primer momento de estadía y los años 2021-2022. En el año 91 el sector consistía en caseríos pequeños con agrupamientos de casas pertenecientes a una o pocas familias casi siempre relacionadas por parentesco.

Las familias lencas acostumbran a tener un terreno alrededor de la casa de habitación donde está la huerta y los animales de corral. Esto produce un efecto en la distribución de las casas, en los caseríos. Es común que, al formar su propia familia, hijos e hijas construyan en el mismo predio de sus padres o madres, creando así conjuntos de casas alrededor de un patio compartido.

Imagen 24: Patrón de asentamiento de comunidades lencas



Se observó un patrón de asentamiento de mayor dispersión en 1991 y aunque en 2022 las casas están más agrupadas, aún se denota que la población vive dispersa.

Por ejemplo, para acudir a reuniones comunales la gente camina distancias de 1 hora u hora y media a pie.

Fuente: Iris M. Salinas, Arquitectura de los grupos étnicos de Honduras, Tegucigalpa, 1991.

En el área de educación, en 1991 había pocas escuelas de dos aulas que contaban con uno o dos profesores multigrado⁹⁷, la mayoría de los estudiantes eran varones que llegaban hasta 4to grado y no se tomaba en cuenta a las niñas para formarse académicamente. Pocas mujeres iban a la escuela, sus tareas estaban relegadas al hogar y debían cuidar a sus hermanos menores en ausencia de la madre. Para llegar a los centros educativos en 1991 los estudiantes caminaban largas distancias y este factor redundaba en inasistencia y deserción.

Se daban quejas frecuentes porque no llegaban los profesores, por la lejanía de la escuelas, y porque los hijos “no aprendían nada”. En octubre de 1991 los padres y madres de familia protestaron en toda la región por la situación deficiente del sistema educativo (Mejía, Frenken, Mejía y González, 1992, p. 81). Como parte de las peticiones se solicitó el cambio de maestros por la cantidad de faltas. Una de las razones de esta situación era que los profesores no eran nativos de la zona y el desplazamiento a ésta les suponía tiempo e incomodidades.

La actitud frente al estudio ha cambiado de forma exponencial en 2021-22: ahora hay escuelas en casi la totalidad de las aldeas con una mayoría de mujeres matriculadas y, aunque no todos los profesores y profesoras son de San Francisco, varios son nativos por lo que se trasladan con mayor facilidad hacia el centro escolar. En la estancia de trabajo de campo se pudo observar que incluso durante la pandemia de COVID-19 se impartían clases en las escuelas, con la salvedad de que cada estudiante debía usar mascarilla.

Hay un instituto de educación secundaria con especialidad en bachillerato en agricultura en el que hay una presencia importante de mujeres estudiantes. Se cuenta con el apoyo de la Universidad Nacional Autónoma en tutorías para el examen de admisión y asesoría para el traslado a Tegucigalpa e instalación.

Estudiantes universitarios practicantes de distintos lugares del país e incluso del extranjero⁹⁸ que cursan el final de sus carreras realizan sus prácticas de 6 meses en San Francisco de Opalaca. Esto redunda en una influencia positiva que contribuye al deseo de los y las jóvenes del municipio para seguir estudiando. Los estudios realizados por estos

⁹⁷ Que atienden diferentes cursos a la vez.

⁹⁸ Caso de un estudiante italiano de ingeniería forestal quien realizó su practica de grado en San Francisco de Opalaca en 2022.

practicantes de áreas como ecoturismo, biología, ingeniería forestal, agronomía, periodismo, etc. contribuyen al conocimiento del territorio y su población y aportan informes especializados sobre distintas áreas de estudio enfocadas en San Francisco.

Imagen 25: Estudiantes practicantes de la UNAH en San Francisco de Opalaca, noviembre de 2021



Fotografía: Estudiantes de la UNAH realizando su práctica en San Francisco de Opalaca, hospedados en la Casa Comunal de Monteverde, noviembre de 2021.

Imágenes 26, 27 y 28: Desfile y fiesta del día de la Independencia en SFO, 15 de septiembre de 2022



Fotografías: Centro de Monteverde, 15 de septiembre de 2022, desfiles de la Independencia de 1821. Se puede observar la foto de Berta Cáceres, única mujer en el centro de los “procres” de Honduras.

El sacerdote párroco Efraín Romero también contribuye a reforzar la importancia de la educación en el municipio y las religiosas *Hermanas Educadoras de Notredame* trabajan sobre todo en el tema educativo. En la actualidad existe un instituto de bachillerato con especialidad en agricultura ubicado en Monteverde. A este acuden estudiantes de las diferentes aldeas del municipio, lo que muestra que el índice de personas que llegan a bachillerato de las distintas comunidades se ha incrementado de forma importante.

En cuanto a la vivienda, en 1991 en la mayoría de las comunidades las casas eran hechas con paredes de bahareque o madera de *con*,⁹⁹ piso de tierra y techo de paja (zacate de púa llamado *chirchiua*), normalmente consistían en una sola pieza donde en una esquina se ubicaba el fogón y en el resto del recinto se distribuían algunos camastros y una mesa, a veces alguna pequeña hamaca para los niños más pequeños con una cuerda larga amarrada para mecer al infante. Los fogones más comunes se hacían de barro blanqueados con lodo arcilloso y los muebles eran rústicos de madera fabricados localmente. En algunos casos las viviendas constaban de dos recintos separados, uno para habitaciones y el otro para cocina (Mejía, Frenken, Mejía y González, 1991, p. 82).

Al llegar en el año 2008, me sorprendió la gran diferencia en el poblado de Monteverde marcado ya por el patrón de la carretera alrededor de la cual se distribuían las casas y el comercio. En los años 2021-22 se mantuvo este patrón observado en 2008, se observó una actividad notable en las calles, de vendedores con casetas, reuniones comunitarias o de la iglesia, estudiantes de la escuela, obreros de las construcciones, distribuidores de productos que proveen las pulperías,¹⁰⁰etc.

En la actualidad las viviendas en el centro de Monteverde son de bloque de cemento o adobe, techo de lámina y pisos encementados, en pocos casos con cerámica. Estos materiales y el diseño de las casas varía según la comunidad. En Ojo de Agua, la aldea más cercana al municipio vecino de Intibucá en la parte central se observan casas de bloque de cemento o

⁹⁹ *Taxiscobo* o *Perymenium grande*, familia *Asteraceae*, origen nativo) (Mejía, 2022, p. 29)

¹⁰⁰ Tienda de abarrotes pequeña.

adobe, pisos de cemento o cerámica, y techos de lámina de zinc. En Ojo de Agua vive una buena cantidad de *allegados*, forma local de llamar a las personas venidas de otros lugares que han comprado tierras y se han instalado en este poblado.

Imagen 29: Casa de adobe y cocina externa

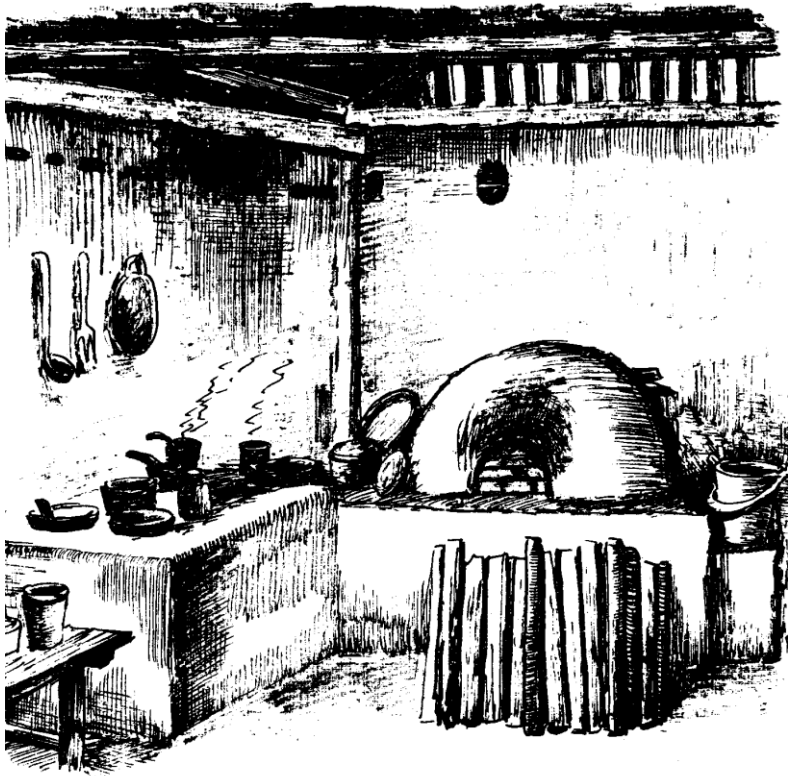


Fotografía: Casa de Martha Vásquez y Bernardo Gómez en Monteverde, SFO, octubre 2022. En la imagen aparece la autora de Martha Vásquez.

Cuanto más nos alejamos de los centros administrativos y/o comerciales las construcciones pueden ser de varas y de bajareque, aunque en general disponen de techo de zinc debido a un proyecto iniciado por el primer alcalde del municipio don Eusebio Gómez (don Chebo), quien se propuso cambiar los techos y erradicar la plaga de *Chagas*¹⁰¹ que asolaba las comunidades. El cambio de materiales de construcción de las viviendas es señal del cambio económico de las familias.

¹⁰¹ La chinche de *Chagas* o picuda es un insecto que se refugia en los techos de paja u otras fibras naturales y en las paredes de bahareque o adobe sin blanquear y es por esta razón que el cambio de materiales de construcción se considera un factor clave en la erradicación de esta peligrosa plaga.

Imagen 30: Cocina de casa lenca



Para almacenar maíz se usaba el tabanco encima del fogón o el doble techo y en el artesón de madera se cuelgan los frijoles para que se sequen, lo que se sigue observando en la actualidad.

Aun se cuelgan objetos de las columnas tales como comales o canastas, semillas y montes curativos.

Fuente: Salinas, Iris M.
Arquitectura de los grupos étnicos de Honduras, Tegucigalpa, 1991.

Aunque la mayoría de los utensilios para uso doméstico en 1991 provenían del bosque, la tierra, los guamiles o milpas, -ollas, apastes, comales, jarritos de barro, calabazas o huacales, canastas de carrizo, piedras de moler, morrales, etc.-, en el 2022 ya resta poco de esto y el plástico y aluminio los han sustituido. El molinillo de metal para moler maíz existía en muchas casas en combinación con las piedras de moler. En la actualidad las piedras de moler solamente se usan en algunos lugares, a veces para moler cacao para el chilate¹⁰² o café. En Monteverde se suele moler el maíz en una casa donde se dispone de un molino eléctrico.

Una mesa se dispone junto al fogón y en ésta se colocan diferentes insumos o cestas con maíz, frijoles o café, y platos, es donde se sirve la comida y el punto de reunión de la familia.

¹⁰² El chilate es una bebida típica del área mesoamericana con características rituales y ceremoniales. En Honduras se utiliza para las celebraciones importantes como las composturas. Consiste en una papilla de maíz tostado que se espesa con agua y, al servirlo, se espolvorea con cacao molido.

En la noche antes de dormir es el momento de relatar historias, de ponerse al día con los sucesos de la comunidad, y de establecer nexos entre la familia.

En 1991 los fogones rara vez tenían chimenea, en ese entonces ya se hablaba de las estufas lorena¹⁰³ introducidas por cooperantes y que ya contaban con novedades para hacer del fogón más práctico y amigable.

El humo que provenía del fogón era el método para conservar el maíz y el frijol sin plagas, como los gorgojos, sin embargo, impactaba en la salud de los miembros de la familia que permanecían mayor cantidad de tiempo respirando el humo, sobre todo las mujeres cocineras, amas de casa y niños de corta edad. Las enfermedades pulmonares eran las de mayor prevalencia y contribuían a niveles de mortalidad infantil elevados. El humo se quedaba dentro de la casa dando lugar a que las paredes, el techo o algunos muebles se tiñeran de negro (Mejía, Frenken, Mejía y González, 1991, p. 82). Actualmente las chimeneas se encuentran en mayor cantidad de casas y se observan más viviendas en las que los dormitorios quedan separados del espacio de la cocina.

Las oficinas de proyectos o instituciones solían ser hechas en adobe y teja en 1991, también las cocinas para hacer merienda a los escolares que solían estar al lado de las escuelas, las cuales también podían ser de bahareque y de madera de *con*.

Las escuelas de Honduras se edifican con un diseño y materiales estándar. Antes de la construcción de la carretera los materiales para las escuelas, centros de salud, viviendas y caminos, se llevaban en helicóptero a la zona. Normalmente los técnicos y personal de trabajo venían de afuera cuando se trataba de proyectos del gobierno. Aunque ya hay una vía de acceso que conecta Opalaca con las demás comunidades, la cabecera departamental de La Esperanza, y el resto del país, ésta es precaria, en épocas lluviosas presenta dificultades para los vehículos que repetidamente se quedan estancados en el barro. La infraestructura de puentes no conoce un mantenimiento adecuado, por ejemplo, el puente que une a Togopala, Intibucá y a Ojo de Agua, San Francisco de Opalaca, el que amenaza con derrumbarse sin

¹⁰³ La estufa Lorena es una estufa ahorradora de leña. Según el manual *Ecotecnia: estufa Lorena* (Quintero et. Al., 2017, p. 1), la estufa es una tecnología ecológica o “ecotecnia” que reduce el consumo de leña. Esta es una alternativa de mejora de condiciones de vida de los humanos y ayuda a la protección de bosques y selvas. Uno de los elementos constructivos importantes de las estufas lorena es la chimenea. En San Francisco de Opalaca este tipo de estufas fueron introducidas en las décadas 80 y 90 del siglo XX por cooperantes.

que las autoridades pertinentes hagan algo al respecto. Para la construcción y mantenimiento de carreteras y caminos los técnicos vienen de fuera.

2. Alimentación y salud

Al respecto de la alimentación y la salud, entre 1991 y 2021 ha habido cambios importantes en la zona. En 1991 solamente existía un centro de salud rural en la comunidad de Ojo de Agua, lo que significaba caminar grandes distancias para obtener un servicio de salud insuficiente. Como se menciona en el diagnóstico realizado en ese año, “la gente acudía a nosotros por venir de fuera como si fuésemos médicos para obtener un Consejo de salud o una pastilla. Muchas mujeres que fueron entrevistadas no estaban en grupos organizados por razones de enfermedad y otras que si lo estaban no acudían a las reuniones o trabajos regularmente por la misma causa” (Mejía, Frenken, Mejía y González, 1991, p. 83). Dolores de cabeza y mareos eran los síntomas más frecuentes, además del mal de *Chagas* del que se ha hablado antes. En 1991 se daba apoyo médico a través de brigadas por parte de la base militar estadounidense de *Palmerola*, a través de helicópteros que visitaban periódicamente las comunidades en campañas de vacunación, inmunizaciones, consultas, vacunación canina, odontología, etc. Tanto en Opalaca como en otras comunidades vecinas se expresa que al centro de salud se acude cuando la enfermedad es grave y no se encuentran alternativas a través de las medicinas naturales aplicadas en la propia casa o bajo el tratamiento recomendado por tamatines o curanderos (as) (González, Fajardo y Mejía, 2018). En 1991 el centro de salud de Ojo de Agua abarcaba 12 caseríos del sector norte de la montaña de Yamaranguila y contaba solamente con una enfermera auxiliar. En cada comunidad existían los llamados guardianes de salud y parteras capacitadas por la Secretaría de Salud. En ese momento (1991) era el cólera la epidemia más peligrosa y se hacían campañas para que la gente tuviera cuidado con el agua que consumían, que se hirviera, filtrara o clorara. No había sistemas de agua potable entubada por lo que se obtenía directamente en los ríos, en los que las personas se aseaban, lavaban su ropa y acarreaban agua a sus casas. En los mejores casos, los ríos y quebradas no quedaban tan lejos de la vivienda y en la mayor parte para ir a buscar agua se bajaban y subían pendientes acusadas. La visión de mujeres cargando un cántaro en la cabeza y a veces al niño en la espalda era un panorama común.

En el Monteverde actual (2022) no se hace esto en la mayoría de las casas pues existe un sistema de agua entubada y una junta de agua que controla y supervisa el servicio. Además, se hacen exámenes periódicos al agua para asegurarse de su potabilidad. El ejemplo que dio Mary Kennedy sobre una familia que vivía más arriba de la fuente de agua en Monteverde es ilustrativo de tres elementos, por un lado, el cuidado de la fuente de agua *per se*, por otro, el cuidado de la calidad del agua para el consumo, y la solidaridad social entre miembros de la comunidad. En Monteverde la comunidad se organizó para relocalizar a una familia que estaba ubicada “arriba de la fuente” asumiendo por consenso comunitario el gasto de construcción de una nueva casa a esta familia:

Hace poco hicieron un proyecto para cuidar el proyecto de agua porque se fijaron que había una familia arriba de dónde está la fuente de agua y estaba contaminando la fuente. Entonces, platicando con esa familia, la comunidad se puso de acuerdo de construirles una casa para que ellos se mudaran a otro lugar y destruyeron la casa que ellos tenían para que no hubiera ese peligro de contaminar el proyecto de agua que la comunidad goza. De verdad me sentí impresionada. Y ahora, pues ya tienen la garantía que su proyecto de agua está protegido porque ya no hay ese peligro de la contaminación, solo era una familia la que estaba ahí. Fue un acuerdo mutuo, porque lo que ellos decían [la familia] “¿cómo vamos a salirnos de aquí?”, “no tenemos dónde ir” [...] Entonces la comunidad primero platicó con todos los grupos del proyecto de agua porque están organizados. La gente se puso de acuerdo que realmente están dispuestos de hacer ese trabajo para poder mejorar en la protección de su proyecto de agua... (Entrevista a Mary Kennedy, religiosa de la orden de Notre Dame, Monteverde, 2 de agosto de 2021).

La campaña para combatir el cólera en 1991 parecía tener efecto en esta zona pues se percibió preocupación acerca de la gravedad de esta enfermedad y en varias de las casas visitadas se presencié la práctica de hervir el agua. Además, se promovía en ese momento la construcción de letrinas las cuales eran escasas (Mejía, Frenken, Mejía y Gonzalez, 1991, p. 84).

En entrevista realizada en noviembre de 1991, el jefe del área de salud de La Esperanza indicó que en el sector norte las enfermedades más comunes, -que él consideraba

consecuencias de la desnutrición- eran la tuberculosis, parasitismo, diarrea de distinto origen (principal causante de mortalidad). Las enfermedades respiratorias agudas provenientes del inadecuado acondicionamiento de las viviendas con factores como humedad, humo del fogón (ausencia de chimeneas), la convivencia con animales, el hacinamiento, etc. Igualmente, el problema de *Chagas* tenía que ver con las condiciones de la vivienda y con los materiales de construcción como bahareque y varas, paja y suelo de tierra, todos proclives a ser refugio para las chinches y otras plagas.

La Secretaría de Salud al igual que la de Educación se enfrentaban al problema de la inaccesibilidad a la zona por lo que se consideraba difícil emprender acciones de mejoramiento de las condiciones. La población de entonces requería de forma apremiante el establecimiento de un centro de salud en un lugar accesible a las distintas comunidades, aparte de las continuas solicitudes para dar solución a la situación de abandono educativo. La medicina propia basada en las plantas conocidas como “montecitos curativos” y la práctica de las y los especialistas en salud tradicional eran necesarios en esos tiempos en que no había la mínima provisión de estos servicios por parte del Estado.

En 2022-23 aún se observó la existencia de especialistas en medicina natural -tamatinos y tamatinas- con alta demanda de sus servicios por parte de la población local e incluso de personas que llegan de otros municipios a tratarse. Con la crisis COVID que dio inicio en 2020, en Opalaca se decía que la pandemia no entraba a su territorio y que, si se atrevía a entrar, la espantaban con la medicina de ellos, con “tesitos”¹⁰⁴ curativos.

Según datos de la *Dirección de Vinculación Universidad – Sociedad* de la UNAH, al menos un 7.6 por ciento de las personas refirieron que hubo Covid 19 en su familia durante el 2021 (Padilla, 2023).

En la actualidad (UNAH, DVUS, Trabajo Social, 2022) existen cuatro centros de salud en el municipio con condiciones básicas de infraestructura. El Centro Integral de Salud (CIS) de Monteverde atiende un promedio de 20 pacientes diarios con un personal conformado por dos doctores y dos enfermeras. Para exámenes de laboratorio se deben dirigir a La Esperanza y, como en el resto del país, no se brinda atención médica los fines de semana. Según la línea

¹⁰⁴ En Honduras se designa con la palabra “té” a todas las infusiones.

de base realizada por la Carrera de Trabajo Social de la UNAH (2022) el 91.58% de la población visita el centro de salud.

Con respecto a la alimentación, tanto en 1991 como 30 años después, la dieta básica consiste en maíz y frijoles. La mujer *lenca* ejerce una participación directa en diferentes fases de la producción agrícola y del cuidado de los animales de crianza, así como un profundo conocimiento de plantas y otras especies animales presentes en su entorno. Tanto en 1991 como en 2021 y 22 las mujeres trabajan en agricultura, acarrean materiales, hacen huertas de plátanos, manejan cafetales, siembran hortalizas y tienen gallinas y huevos, siembran plantas medicinales y las administran en caso de necesidad y comercializan productos y derivados.

Imagen 31: Tipos de maíz cultivados en San Francisco de Opalaca, cacao y patastes



Sobre la disponibilidad de alimentos, y las hambrunas, en 1991 se dijo que se comen frijoles “cuando hay”.

En 2021 y 2022 no se percibió escasez de este grano y más bien en la totalidad de las viviendas visitadas durante la investigación, se observaron frijoles almacenados colgando de las vigas o dispuestos en canastas.

Imagen: Maíz zapalote, amarillo y rojo; pataste, y cacao sobre piedra de moler. Casa de doña Cristina Rodríguez, sus hijas e hijos. Ellas y ellos hicieron el montaje para enseñarme los productos del municipio.

En 2022, al igual que en 1991, el maíz en forma de tortillas es el principal bastimento¹⁰⁵. En San Francisco de Opalaca la forma particular en que se hacen las tortillas se considera característica y propia, el tamaño pequeño y su contextura esponjada, así como el color y sabor dependiendo del maíz utilizado. Se distinguen las tortillas sipas, las tortillas de maíz zapalote, las tortillas de maíz amarillo. También se ha mantenido la tradición de hacer tamales

¹⁰⁵ En Honduras significa el alimento que se sirve para acompañar las comidas, como el pan, el plátano, las tortillas de maíz, el arroz, etc. Diccionario, Definiciones de Oxford Languages, 2023.

de distintos tipos según la temporada y la cosecha de maíz: nacatamales, montucas, ticucos, tamalitos de elote. Asimismo, se preparan atoles de maíz, y el chilate que se sirve en las celebraciones junto al cacao.

Imagen 32: Doña Cristina desenvainando frijol



Imagen 33: Distintos tipos de maíz, frijol negro, cacao, tortillas, objetos de barro, y textiles de San Francisco de Opalaca



Fotografía- Montaje hecho por el artista Erick Alvarenga y el biólogo César Mejía, ambos voluntarios en la comunidad, hospedados en la Casa de Estudiantes.

En 1991 se registró un bajo consumo de carne y pocos productos lácteos, en 2021-22 la leche empacada, cuajada, quesillo y queso se ofrecen a la venta en la tiendita de la parroquia y en las pulperías¹⁰⁶, sin embargo, la carne de res y los derivados lácteos son productos menos asequibles para la mayoría, no son producidos en los sistemas económicos familiares, el ganado es muy escaso en el municipio y estos productos se deben comprar fuera. Tanto en 1991 como en 2021-22 se observó poco ganado vacuno en la mayoría de las comunidades, salvo en Agua Sucia y Nueva Esperanza, donde en 1991 se denotó “un mayor nivel económico”. En 1991 se habían implementado proyectos de introducción de soya por parte de diversas instituciones, sin embargo, su cultivo no se mantuvo y no se tenía una idea clara de cómo prepararla. Las personas que llegaron a elaborar queso de soya no lo consumían, sino que lo llevaban a vender fuera de la comunidad. Los antepasados de las familias que hoy

¹⁰⁶ La pulpería en Honduras es un centro de abastecimiento local o lugar de barrio/colonia, pueblo o aldea, donde se venden mercancías al por menor, refrescos, alimentos, objetos de uso cotidiano; también, un lugar de sociabilidad donde los pobladores se reúnan a conversar sobre acontecimientos políticos, chismes y a veces, a realizar actividades de esparcimiento. Diccionario de americanismos, marzo, 2023.

habitan en San Francisco de Opalaca fueron cazadores y recolectores además de horticultores desde antes de la conquista española y en cierta forma lo siguen siendo. Fuentes de proteína han sido los venados o ciervos, los tacuacines, jabalíes, ardillas, y otros pequeños mamíferos del bosque; unas ranas pequeñas “camufladas”; peces, cangrejos o *cocoricos*, y aves silvestres.

La carne de pollo también se compra, aunque, para ocasiones especiales la familia puede sacrificar una gallina para comer y celebrar. En el predio que rodea la vivienda las familias disponen de huertos de plátanos, algunos palos de café, flores ornamentales y medicinales, plantas curativas, gallinas, cerdos, patos, jolotes o pavos, conejos y palomas.

Imágenes 20 y 21: Huerto multifuncional de doña Esperanza Pérez, Monteverde, SFO, septiembre de 2022.



Entre las frutas cultivadas se dan diferentes tipos de plátanos o guineos: macho, felipita, curarén, hembra, banano, entre otros. En temporada hay abundantes piñas. Entre los vegetales y hortalizas se cosecha repollo, diferentes tipos de calabazas, judías (frijol verde), patate, etc.

Imágenes 22-24: bodegón de maracuyás y repollo / Cultivo de plátanos y maíz en combinación. / Parcela colectiva de repollo.



Desde 1991 se observó un aprovechamiento estacional de las frutas y en 2022 se pudo constatar la existencia de una amplia variedad de cítricos incluidas naranjas dulces y agrias, limas y limones de jugo, limón real, y toronjas (pomelo); mangos, aguacates y *suctes*, ciruelas, membrillos, manzanas (en las partes altas), *tontolos* (un tipo de ciruela), maracuyás, fresas, etc. Se conoce popularmente como una variedad silvestre del aguacate.

El *sucte* pertenece a la familia de las *Lauraceae*, género *Persea* y es botánicamente designado como *Persea schiedeana*. Su forma silvestre es producida en México y América Central, pero sólo para consumo en las zonas de producción. En Honduras se produce en la zona occidental (Rendón, 2014).



Fotografías: Casa y huerto de doña Esperanza Pérez

En la visita de 1991 se expresó que en épocas en las que no se daban las hortalizas, la dieta se reducía a “maíz y quizás algunos pocos frijoles, incluso para los niños” (Mejía, Frenken, Mejía y González 1991, p. 84). En 2022 hay una variedad mayor sobre todo de hortalizas que en 1991 y se cultivan para autoconsumo y venta.

Un producto muypreciado para los domingos o días de fiesta es el pan de trigo que se elabora de forma casera en su modalidad de “pan dulce”, muy popular en el país, e igualmente

se vende en las pulperías empacado y provisto por las distribuidoras a través de camiones repartidores que llegan semanalmente a las comunidades con acceso a carretera. Claramente en 1991 este comercio no existía y cualquier insumo no producido en la zona había que adquirirlo en Yamaranguila o en La Esperanza. Algunas casas cuentan con un horno de “pan” en la parte exterior hecho de barro en forma circular.

Imágenes 25 y 26: Doña Rosa Gómez, sus hijas Mirna, Vilma y sus nietas desenvainando frijol y desgranando maíz



Como se observa en las imágenes 25 y 26, el proceso de desenvainado de frijol, así como el desgranado de maíz, son momentos que favorecen la socialización entre la familia, en los que, mientras se contribuye al proceso de transformación de los productos agrícolas se comparten noticias, opiniones, sentimientos, e historias.

La preparación de la masa de la tortilla se da a través del proceso de tradición mesoamericana del nixtamalizado del maíz, en el que se añade cal a la cocción para que el grano suelte la casulla.

En 1991 se observó que existía una “dieta arraigada” (Mejía et. Al., 1992) y promotores de la iglesia y gestores de proyectos expresaban que las capacitaciones en cultivo y preparación de alimentos alternativos no eran exitosas. Era el caso de la soya, ya mencionada, o de otras hortalizas. Sin embargo, estos intentos de diversificar la dieta no se basaban en estudios más profundos y acercamientos más certeros de las formas en que la población pudiese interpretar como conveniente un cambio o una innovación en la nutrición.

En 2021 y 22 la dieta básica se mantiene, no obstante, realizando un acercamiento más profundo a las distintas costumbres alimentarias, se pudieron entender las estrategias estacionales de provisión de alimentos silvestres, cultivados o subproductos de la milpa. Entre estos están las *mamogas* o *mamogos*, un hongo que aparece en la mazorca del maíz conocido en México como *huitlacoche* y que en otras partes de Honduras es desconocido. En San Francisco se prepara con limón y se come en crudo. Este fue un descubrimiento importante debido a que éste es un alimento nutritivo de origen mesoamericano del que en muchos sitios del país no están enterados. Cruz S. Alonso, Méndez-L. R., Álvarez-H. M. y Sánchez-V. (2021) destacan el “proceso de coevolución entre el *huitlacoche* y el maíz” ligados biológica y culturalmente a la milpa. Sería de esperarse que elementos como el *huitlacoche* o *mamogo* estuvieran presentes en las comunidades que han mantenido la tradición de la milpa en sus diferentes variedades. Así, el origen de este hongo estaría vinculado a su “hospedero natural”, el maíz. Sin embargo, estos autores destacan que la asociación depende de factores ambientales y según los tipos de maíz sobre los que el hongo se desarrolla. Claramente en Opalaca se dan estas condiciones y el *mamogo* ha sido uno de los alimentos que forman parte de su dieta.

Otro alimento de gran valor y que está presente en Opalaca es el amaranto (*amaranthus spp.*) o *huauhtli*, en lengua *náhuatl*. Las hojas de amaranto son consumidas como verdura. Aunque no son las semillas las que se usan, las hojas también cuentan con importantes propiedades nutricionales y medicinales (altos valores de calcio, hierro, fósforo y magnesio).

La malanga y la yuca son dos tubérculos también presentes en Opalaca. En prácticamente todas las viviendas se observan grupos de plantas de malanga. La yuca se combina con plátanos, maíz, frijol, caña de azúcar y calabazas. La utilización de partes de las plantas que en otros lugares no se consumen es una costumbre importante pues no se desperdician esos nutrientes. Tal es el caso de la raíz del patate utilizada como alimento.

La práctica de recolectar productos del bosque aún se lleva a cabo para obtener productos silvestres muy preciados como las *capucas* (*Chamaedorea geonomiformis* H.Wendl, (Mejía, 2022) y otra variedad de frutos, hongos (choros, matambres), hierbas comestibles y medicinales. En las zonas bajas del municipio se cultiva el cacao y se está intentando recuperar su producción. En el tiempo en que se realizó la investigación de campo, uno de

los productores de cacao de la comunidad de El Venado asistió a un curso de cultivo y manejo del cacao en el Centro Universitario de la Región del Litoral Atlántico (CURLA), sede de la UNAH en la costa Norte del país.

Opalaca presenta algunas particularidades en sus procesos de producción y su interacción con la tierra, el agua, el bosque y las laderas de montaña. Igualmente, en la dinámica de introducción, producción y venta de cultivos y derivados del café. Tanto en 1991 como en los años 2021 y 2022 había escasos recursos monetarios, los que, en muchos casos solo se obtienen a través de la comercialización del café debido a la baja oferta de empleo en la zona. En el caso de Opalaca, aunque existen relaciones con el exterior, las formas de vida se basan más que todo en sistemas de autosubsistencia que se sostienen a través del trabajo familiar coordinado, de la solidaridad entre miembros de la familia extensa, el intercambio entre vecinos, la relación con el bosque, el agua y los animales.

La reciprocidad se manifiesta desde la población del municipio e instituciones como las iglesias a las que las familias aportan productos para contribuir en actividades pastorales. Personalmente pude experimentar la solidaridad de las personas de este municipio, en primer lugar, por parte de la municipalidad la que ofrecía hospedaje y comida a los estudiantes entre los cuales me incluyo, también la hermana Mary Kennedy y el sacerdote párroco Efraín Romero contribuyen con su trabajo y aportes en comida y otros insumos a las instancias en que se reparte y comparte comida, agua, hospedaje, entre otros recursos. En las casas visitadas se nos regalaban plátanos, malanga, ayotes, huevos, mataras (tipo de cebollina que nace en la milpa), naranjas, verduras, café, frijoles, maíz, y cualquier otro producto del que dispusiesen. Siempre había una taza de café disponible y una tortilla para regalar al visitante tanto a los de fuera como a los mismos vecinos del lugar o de las aldeas vecinas.

De igual manera, las familias realizan donaciones al centro pastoral para que este siempre cuente con productos para hacer comida. Según la temporada se cuenta con más o menos insumos y en la temporada de cosecha de café los productores pueden conseguir dinero vendiendo a la cooperativa, a intermediarios o directamente en la cabecera departamental de La Esperanza.

3. Comunitarismo y reciprocidad

De la misma forma en que la antropóloga norteamericana Catherine Tucker (2008, p. 51) describe la forma de gobernanza ambiental comunitaria en el municipio de La Campa, Lempira, en San Francisco de Opalaca “la gobernanza municipal, la gestión forestal y la subsistencia de los hogares son interdependientes”. Entre los dos casos existen similitudes notables como la existencia de un régimen de propiedad común, títulos de propiedad comunitarios, reforzado por el régimen comunitario tradicional y una forma participativa de gobernanza comunitaria. Estos elementos proporcionan un contexto para la acción colectiva y las norma de uso de la tierra. Mientras que el municipio de San Francisco de Opalaca se funda en 1994, el de La Campa se constituyó en 1921, y, como expone Tucker, contaba con una base sólida para el gobierno comunal, para la gestión de las tierras comunales y una economía de subsistencia diversificada. En el caso de Opalaca, y como se ha descrito en las secciones anteriores, se da una organización comunitaria que unió de forma coyuntural a los actores sociales con el objetivo de obtener la categoría de municipio. Sin embargo, pasados tres años de la declaratoria, y por lo menos una década desde la primera intencionalidad de separarse de Yamaranguila, las fuerzas separatistas comenzaron a actuar.

A los tres años de ser municipio y de haber contado con una alcaldía no basada en partidos políticos, conocida localmente como “alcaldía democrática”, las divisiones vinculadas a la afiliación a partidos, las que estaban muy arraigadas a través de la historia, incluyendo rencillas entre familias por la respectiva pertenencia a un partido u otro, se hicieron evidentes.

La entrada de la Auxiliaría de la Vara Alta en San Francisco de Opalaca significó consolidar el municipio siguiendo el modelo de Yamaranguila, donde por muchos años fue el único lugar donde esta institución sobrevivió. La instauración de la Auxiliaría en Opalaca viene a contribuir a una revitalización de esta.

El diagnóstico sociocultural de 1991 (Mejía et. Al., 1992) apuntó a la existencia de dos niveles en la percepción de lo institucional y lo organizacional:

- a) Lo institucional/organizacional interno de la región norte de la montaña de Yamaranguila (actual San Francisco de Opalaca)
- b) Lo institucional/organizacional departamental/nacional

En el nivel interno se identificaron dos vertientes, una que revelaba un patrón ancestral, como la *Alcaldía Auxiliar de la Vara Alta* y las mayordomías. Ya en ese momento estas instituciones tenían una presencia débil y muy clandestina. Como organización productiva ancestral existía la “mano vuelta”. En 1991 algunos grupos aun trabajaban mancomunadamente las tierras según el sistema de “la mano vuelta”, una forma retributiva de trabajo en la que los participantes se ayudaban mutuamente en las labores de limpia, siembra y cosecha, también en el apoyo mutuo para construcción de viviendas y otros tipos de trabajos. En ese año de 1991 se observó que muchos de los productores ya no estaban trabajando en mano vuelta, sino que preferían contratar mozos por jornal.

Las instituciones derivadas de la presencia o vínculo con lo nacional eran los comités agrícolas, los patronatos o los clubs de amas de casa. Instituciones como la *Asociación de Desarrollo de la Región Oriental de Honduras* (ADROH) o la organización no gubernamental *Visión Mundial* tendían puentes entre lo regional y lo nacional.

En la actualidad, la unión entre pobladores se circunscribe a entes que les unen por temas comunes como la pertenencia a las casas de evangelización, a la parroquia, a iglesias evangélicas, o a partidos políticos comunes. El interés por la distribución del agua corriente a los hogares y el cuidado de las fuentes de agua se maneja a través de las juntas de agua, para lo que también se dan eventos de trabajo colectivo o la organización en grupos de producción agrícola.

Un ejemplo de trabajo colectivo lo describió Mary Kennedy, hermana religiosa de la orden de Notre Dame quien relata el impacto que la colaboración mutua le causó al recién llegar al municipio. Aun después de 15 años allí, expresa que sigue siendo impactante ver a las madres que cargan a sus hijos en la espalda, que trabajan en acarreo de materiales (arena, grava, tierra), y hacen labores pesadas. Mary Kennedy me narró sus impresiones sobre el trabajo colaborativo en San Francisco de Opalaca:

Imágenes - Iglesia católica de San Francisco de Opalaca



Voy a comenzar con la llegada de nosotras que fue hace casi diez y seis años, la comunidad había comenzado a construir el templo, pero solo tenía como cinco pilares de adobe, pertenecían en ese tiempo a la parroquia de Intibucá y el párroco llegaba quizás dos o tres veces al año para celebrar la misa, entonces no es que tenían un apoyo, era puramente trabajo entre ellos y el trabajo era no remunerado, ellos se organizaron entre ellos.



Se organizaron todas las comunidades del municipio para venir a tomar turnos de trabajar en esa construcción y el maestro de la obra, un albañil local, era el único que recibía remuneración.

Fotografías: Vista del exterior e interior de la iglesia católica de Monteverde la que fue construida por la población.

Entonces, cuando nosotras llegamos ellos estaban como desanimados porque no sabían cómo iban a ir sacando dinero para seguir trabajando, entonces nos sentamos con el comité que estaba encargado y empezamos a soñar qué se puede hacer para sacar fondos y vendíamos palomitas de maíz en bolsitas y topogigios y cualquier cosa que podíamos pensar, teníamos rifas y poco a poco empezaban a tener un fondito que podían seguir haciendo la construcción y es algo que tocaba el corazón de la gente que venía de visita (Entrevista a Mary Kennedy hermana de la orden religiosa de Notredame, Monteverde, SFO, 2 de agosto de 2021).

Topogigios o charamusca es un refresco de fruta embolsado y congelado.

La llegada de las hermanas de Notredame llamó la atención de cooperantes y voluntarios que llegaban a ayudar al municipio y que también eran observadores de las formas de vida

de la gente y la buena disposición de los y las habitantes para contribuir en obras de la comunidad de forma voluntaria:

Con la llegada nuestra, también gente que conoce a las Hermanas de Notredame querían venir a ver la nueva misión que habíamos abierto aquí entonces venían brigadas médicas, venían grupos de jóvenes que venían a hacer cualquier apoyo en servicio social y siempre les tocaba mucho ver la generosidad de la gente de colaborar en algo tan grande y no recibir remuneración entonces eso les hacía a ellos como animarse más de querer apoyar y para la gente de aquí era lo normal de trabajar así.

Entonces escuchar a gente de afuera como maravillada por su actitud, por su dar, como que les llamaba la atención y se dieron cuenta que no todo mundo es así tan generoso y querer colaborar y bueno, nos costó quizás unos tres años para terminar el templo, pero logramos terminarlo y me acuerdo. (Entrevista a Mary Kennedy hermana de la orden religiosa de Notredame, Monteverde, SFO, 2 de agosto de 2021).

El trabajo de las mujeres según palabras de Mary Kennedy es “algo que le impactó”:

Bueno como yo nunca había trabajado en una comunidad indígena me tocó fuertemente cuando miré mujeres cargando bebés en la espalda con algún pedazo de tela o algo y cargando adobes o sacos con arena, cubetas con agua o algo del día que les tocaba su turno. Allí estaban ellas también con el bebé amarrado en la espalda, ay no, si fue una cosa que me impactó mucho y tengo que decir que aún después de casi diez y seis años no es algo que puedo decir que me he acostumbrado a verlo, siempre es algo que me impresiona, me impacta. (Entrevista a Mary Kennedy hermana de la orden religiosa de Notredame, Monteverde, SFO, 2 de agosto de 2021).

Esta voluntad de trabajo y la organización de los grupos para contribuir en labores comunitarias aún se mantiene en la actualidad según las palabras de la hermana Mary:

Siguen siendo igual, siguen [...] cualquier proyecto en que las hermanas hemos sido parte, cuando buscamos fondos para tal proyecto lo único que incluimos en la mano de obra es el maestro de obras y lo demás siempre lo hace la gente y siempre lo han hecho y no es solamente nuestros proyectos y así construyeron la casa comunal y cualquier proyecto que hacen (Entrevista a la hermana de la orden de Notredame Mary Kennedy, Monteverde, SFO, 2 de agosto 2021).

El comunitarismo y la reciprocidad son elementos que han llamado la atención de cooperantes, técnicos, y visitantes al observar la interacción entre pobladores de San Francisco de Opalaca desde los tiempos en que aún no eran municipio. Fue una de las primeras escenas que me impactó en 1991 cuando se construía un puente usando un gigantesco árbol entre hombres y mujeres, mientras en la comunidad se compartía comida y bebida para celebrar el evento.

En ese momento existía una conciencia de pertenencia a cada aldea y un impulso de colaboración para crear bienes comunes que contribuyesen a un mejoramiento de la vida comunitaria. Parte de esta conciencia era la búsqueda de separación de Yamaranguila, para lo que las diferentes aldeas debieron unirse y crear “comunidad” entre ellas. Aun en la actualidad se observa que cada aldea tiene una propia definición al margen de la pertenencia al municipio y elementos que la distinguen y la particularizan.

A la manera en que la antropóloga Silvia Bofill (2005) nos muestra que la ejemplaridad idealizada de San Juan Parangaricutiro, Michoacán, está llena de contradicciones y de conflictividad, vemos que San Francisco de Opalaca es un ejemplo de la lucha de personas indígenas contra otras personas indígenas -pero no solamente- (De la Cadena, 2015), de intereses externos, visiones románticas y/o paternalistas, movimientos poblacionales expulsores y receptores, la tensión entre la Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés y la Alcaldía Municipal, entre la conservación de las semillas autóctonas de maíz y el maíz transgénico que regalan los gobiernos; entre el cafetal y la milpa, los cultivos y el bosque, entre el crecimiento poblacional y la necesidad de tierras para las nuevas generaciones y la preservación medioambiental, etc. Más del 90% de la población posee conocimiento de la semilla nativa, dicha información plantea la necesidad de hacer un estudio a profundidad sobre la forma de conservarla y valor que los nativos le dan frente a la presencia de semilla transgénica (UNAH-DVUS, 2022).

4. Presencia de organizaciones externas en San Francisco de Opalaca

Desde mi primera incursión en la zona en 1991 observé poca presencia de instituciones del Estado, solamente un centro de salud, comités agrícolas desatendidos, una escuela por aldea con un mínimo de equipamiento y personal docente trabajando en condiciones difíciles (Mejía N., González S., Mejía M. y Frenken R., 1991, p. 49).

Las organizaciones privadas de desarrollo (OPD) en ese momento eran también escasas, solamente la *Asociación Hondureña de Productores de Café* (APROHCAFE) trabajaba en la asistencia técnica para el cultivo de café, la asociación Visión Mundial estaba anunciando su entrada en la zona y la *Asociación de Desarrollo de la Región Occidental* (ADROH) la cual aun en el año 2022 mantiene su presencia. Esta había realizado un trabajo incipiente en agricultura, educación y comercialización. También había presencia de organizaciones campesinas como la *Unión Nacional Campesina* (UNC), y la *Asociación Nacional de Campesinos Hondureños* (ANACH), una base ineludible para el liderazgo de San Francisco de Opalaca.

El *Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo* (SNV) junto a la Asociación privada sin fines de lucro, *ANDAR*, para la que yo trabajaba, realizaban el diagnóstico del cual fui parte, precisamente para estudiar la factibilidad de entrar a trabajar en el sector. Uno de los criterios importantes para tomar la decisión fue el de la existencia de una tradición de trabajo mancomunado que mostrase una disposición para interrelacionar intereses individuales con colectivos. Incluso en los años 2021 y 2022 esta tradición se mantenía en la población. Otro criterio fue el de la marginalidad generalizada de los y las pobladores del sector, lo que asumió la existencia de poca diferenciación social entre estos, constituyendo, además, una de las zonas más aisladas y postergadas del departamento de Intibucá. Se tomaron en cuenta también criterios culturales como “la riqueza de la cultura *lenca*” (p. 49) y vestigios de una organización social propia. En aquel momento se conocía esta área como “la zona de la montaña” y estaba constituida por 23 comunidades con una distancia aproximada de entre dos a tres horas entre ellas, “a pie o en bestia” (1992, p. 52).

En las comunidades del sector Norte de la montaña de Yamaranguila en 1991 existían organizaciones de base con las que interactuamos durante el diagnóstico: patronatos por comunidad, los que ahora son consejos indígenas, los auxiliares o alcaldes auxiliares, los miembros organizados con ADROH y con la instancia gubernamental *Recursos Naturales*. También existían comités de salud, Asociaciones de Padres de Familia (APF), el grupo “Juventud Municipal”, los celebradores o delegados de la palabra de Dios, y cooperativas de consumo. Se estaba gestando en ese momento una identidad colectiva propia vinculada por un lado a la comunidad y por otro a la reetnización en torno al pueblo indígena conocido como “*lenca*”.

CAPITULO NUEVE: EL ROL DE LA IGLESIA CATÓLICA EN LA GOBERNANZA DE SAN FRANCISCO DE OPALACA

1. La entrada de la iglesia católica en el sector norte de la montaña de Yamaranguila

1.1. La Palabra de Dios llega a las comunidades

La llegada de “La Palabra de Dios” fue uno de los momentos iniciales que contribuyó a cambiar, de alguna manera, el futuro de la región norte de la montaña de Yamaranguila y de otras en el país. Se trataba de una nueva forma de entender las relaciones con los pueblos por parte de religiosos con conciencia social.

El sacerdote párroco de San Francisco de Opalaca Efraín Romero me relató cómo fue la llegada de la celebración de la palabra a Honduras y quienes fueron los pioneros de esta forma de trabajo con las comunidades de base.

La zona norte de Yamaranguila pertenecía a la parroquia de *Nuestro Señor de Intibucá*. En los años 1970s Guillermo Pérez y Clementino Núñez eran los sacerdotes que cubrían esta área. En esa época comienzan los procesos de trabajo con las comunidades y la entrada del programa de celebradores de la Palabra. Llegaron misioneros como el padre Iván Ayala, un sacerdote diocesano de la diócesis de Santa Rosa de Copán -en ese entonces la parroquia de Yamaranguila pertenecía a la diócesis de Santa Rosa de Copán- eran unas “mega parroquias”, y se debían utilizar los recursos misioneros disponibles, algunas aldeas de la zona norte de Yamaranguila eran cubiertas, por ejemplo, por “padres pasionistas” como el padre Cupertino que llegaban en misión desde Zacapa, Santa Bárbara.

En 1966 se funda el programa de los delegados de la palabra de Dios a nivel nacional. La iniciativa se inauguró en Choluteca con el monseñor Marcelo Gerin.

Marcelo Gerin nació el 7 de mayo de 1913 en Coaticook (Quebec) Canadá. Recibió la Ordenación Sacerdotal el 28 de junio de 1936 en la Sociedad de Misiones Extranjeras de Quebec conocidos como Misioneros Javerianos. Después de ser ordenado fue enviado a Roma donde se graduó como Doctor en Misionología. A los treinta años el joven sacerdote realizó el sueño de su vida, ser misionero, siendo enviado a Cuba en 1943. En la perla de las

Antillas el padre Marcelo fue párroco de Jaruco y fundador de la Ciudad estudiantil en Colón. En 1963 llegó a Honduras, en concreto a la Parroquia la Guadalupe de Tegucigalpa, donde manifestó su talento de pastor. Empezó el Centro Parroquial y organizó una Cooperativa de Buena Lectura, que se convertiría luego en el embrión de la librería católica de Tegucigalpa. El 8 de septiembre de 1964 es nombrado Prelado de Choluteca. En marzo de 1966, Monseñor Marcelo reúne 17 líderes campesinos para enseñarles el sentido de la Semana Santa y la manera de celebrar la Palabra de Dios y les manda a sus respectivas comunidades para celebrar la Semana Santa. Así, el Domingo de Ramos, 27 de marzo de 1966, nació la Celebración de la Palabra de Dios en Honduras, que tantos frutos ha dado. Puso al servicio de su diócesis todos los dones que le había regalado el Señor, en especial su creatividad desbordante, una fuerte capacidad de iniciativa y un amor sin fronteras, para hacer llegar el Evangelio a todos los rincones. El 30 de agosto de 1979 el Papa Juan Pablo II, reconoció la labor pastoral realizada en el Sur, elevando la Prelatura de Choluteca al rango de Diócesis y nombrando a Monseñor Marcelo como primer Obispo Titular. A los 66 años Monseñor Marcelo es víctima de un infarto cardiaco, que lo reduce a la inactividad por un buen tiempo. Recuperado un poco, presenta su renuncia como obispo de Choluteca y se le nombra director nacional de las Obras Misionales Pontificias de Honduras. El 8 de septiembre de 1985 nace una nueva obra para la Iglesia hondureña bajo la inspiración misionera de Monseñor Marcelo: el *Instituto Misionero María de las Américas* - MARILAM. El 1 de junio de 1997 Monseñor Marcelo falleció en el Hospital “El Carmen,” de la Ciudad de Tegucigalpa, a los 84 años.

Dio ánimo a iniciativas que le parecían viables sabiendo reconocer su mérito. Es así como apoyó a aquella tan tímida de los campesinos que tocaron a su puerta, pidiéndole que les autorizara a celebrar la Semana Santa en sus comunidades. Esto fue el inicio de un vasto programa de renovación de los sectores campesinos, no sólo de su Prelatura y de las otras diócesis del país, sino también de toda Centroamérica.

Como indica el padre Efraín, el movimiento iniciado por monseñor Gerin llegó a Santa Rosa de Copán y donde se capacitó don Martiniano, un líder de la comunidad de Plan de Barrios, la zona norte de la montaña de Yamaranguila. Don Martiniano fue un gestor de los movimientos sociales en la zona, uno de los que trabajaron para la obtención de los títulos comunitarios y después para ella creación del municipio de San Francisco de Opalaca.

Don Martiniano junto a otros feligreses de la parroquia de Santa Rosa de Copán comenzaron a recibir un curso de delegados de la palabra en el centro *Nuestra Señora de Los Angeles*. Comenzó entonces la gestación del movimiento de la celebración de la palabra. En San Francisco de Opalaca una mujer llamada Pascuala Vásquez¹⁰⁷, conocida como “Pascualita” -quien murió en 2022 a causa del Covid-19- “siempre hablaba de los delegados de la palabra, porque fue con ellos en los años 70s -a las capacitaciones- para la celebración de la palabra en San Francisco de Opalaca. Los curas-párrocos Guillermo y Clementino pedían apoyo a otros sacerdotes y es así como entra como misionero el padre Iván Ayala quien va a ir formando el pensamiento de los delegados de la palabra de Dios para que “la gente pudiera tener el alimento de la fe a través de la palabra de Dios”.

El padre Efraín relató sobre la fundación de la *Asociación de Desarrollo de la Región Occidente* (ADROH) en los años 80s por el impulso de un sacerdote que fue fundamental en los procesos políticos y organizativos de las aldeas que conforman el actual San Francisco de Opalaca, Celso Sánchez Domínguez. Desde 1990 hasta 1996 San Francisco se incorporó a la parroquia de San Juan Intibucá. El padre Celso se hizo ayudar por otro sacerdote, el padre Martín Ventura, quien, en la diócesis de Santa Rosa de Copán impulsó el primer plan diocesano desde el año 92. En ese año se hizo una “mega asamblea” en Gracias, Lempira, el departamento adyacente a Intibucá, bajo la conducción del padre Martín. Una vez que aporta el pensamiento diocesano, Martín Ventura impulsa el proceso de comunidades eclesiales de base en San Francisco de Opalaca, las que han sido un elemento clave en la organización y procesos sociales de las comunidades que conforman el municipio actual.

En 1966 se funda la *Celebración de la Palabra* por parte del padre Gerin, se provoca un efecto “sombrija” en Honduras, difundiéndose la idea en las comunidades rurales de todo el país. La celebración de la palabra nace en Honduras, concretamente en el evento en la ciudad de Choluteca en que el prelado se reúne con 17 líderes campesinos para enseñarles la forma

107 “Compañera inseparable de Berta Cáceres en las movilizaciones contra el extractivismo y la dictadura en Honduras, Pascualita Vásquez, matriarca y guía espiritual del pueblo Lenca falleció la tarde-noche del jueves 24 de febrero”. Pascualita dejó la existencia terrenal a consecuencia de una larga lucha contra la COVID-19, informó el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH). La organización afirmó mediante una publicación en su plataforma web y redes sociales que la madre y guía espiritual del pueblo lenca había pasado “a convertirse en ancestra y guerrera del pueblo Lenca”. (Emy Padilla en Criterio.hn del 26 de febrero de 2022).

de celebrar la Palabra de Dios durante la Semana Santa para que ellos lo hagan en sus comunidades. Los líderes campesinos tuvieron la iniciativa debido a la falta de servicios religiosos en sus localidades.

Así, después de su surgimiento en Honduras, esta forma de difusión religiosa y de trabajo comunitario se extiende a otros lugares del mundo donde la demanda de evangelización excede los recursos, sobre todo en América Latina y África.

La coyuntura del Concilio Vaticano II de 1965 y la disposición de involucramiento de los laicos en las labores evangelizadoras fue favorable para la decisión del padre Gerin de delegar en los celebradores de la palabra una labor misionera y de instrucción de la palabra de Dios en sus comunidades. (Entrevista a Efraín Romero, párroco de San Francisco de Opalaca, Monteverde, 14 de julio de 2023).

Los laicos, quienes desempeñan parte activa en toda la vida de la Iglesia, no solamente están obligados a cristianizar el mundo, sino que además su vocación se extiende a ser testigos de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana. (Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965).

Los laicos están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en que sólo puede llegar a ser sal de la tierra a través de ellos. Así, todo laico, en virtud de los dones que le han sido otorgados, se convierte en testigo y simultáneamente en vivo instrumento de la misión de la misma Iglesia en la medida del don de Cristo. (Constitución dogmática *Lumen gentium*, 21 de noviembre de 1964) (Sánchez Galera, 2022).

1.2. La comunidad eclesial de base

En palabras de Efraín Romero, sacerdote párroco de San Francisco de Opalaca, la comunidad eclesial de base se orienta según los *Hechos de los Apóstoles* Capítulo 2, Versículo 42, que dice: “Que se reunían asiduamente a la enseñanza, a la convivencia, a la oración y a la fracción del pan”:

Esos son los cuatro elementos de la comunidad eclesial de base. Y eso, claro, no ha sido tan fácil porque nuestra gente de San Francisco, la parte académica ha sido bien baja. Entonces, pero ellos sí tenían, sí han tenido fe fuerte. Entonces, el reunirse en

familia, eso nos ha ayudado bastante. (Entrevista a Efraín Romero, sacerdote párroco de San Francisco de Opalaca, Monteverde, 14 de julio de 2023).

De forma textual, los *Hechos de los Apóstoles* exponen lo siguiente:

Y se dedicaban continuamente a las enseñanzas de los apóstoles, a la comunión, al partimiento del pan y a la oración. Sobrevino temor a toda persona; y muchos prodigios y señales se hacían por los apóstoles. Todos los que habían creído estaban juntos y tenían todas las cosas en común; vendían todas sus propiedades y sus bienes y los compartían con todos, según la necesidad de cada uno. Día tras día continuaban unánimes en el templo y partiendo el pan en los hogares, comían juntos con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y hallando favor con todo el pueblo. Y el Señor añadía cada día al número de ellos los que iban siendo salvos. Nueva Biblia de las Américas, California, 2019.

El versículo propone una vida en comunión en la que los creyentes se dedican a las enseñanzas de los apóstoles, a compartir el “pan” y la oración, además, “venden sus posesiones y las comparten según la necesidad”, se reúnen en el templo y en sus hogares para comer y alabar a Dios. Los que iban aprendiendo estas enseñanzas pasaban a formar parte de la comunidad, “el Señor añadía más personas al grupo cada día”. Esa es la naturaleza que inspira a las comunidades eclesiales de base en San Francisco de Opalaca.

Las prácticas de comunalidad y la costumbre de compartir se observan en las y los pobladores del municipio, en ejemplos concretos como la entrega al centro pastoral de productos agrícolas para la alimentación de grupos que asisten a congregaciones, capacitaciones, para estudiantes y otros pasantes. La construcción misma de este centro se dio a través de trabajo voluntario organizado por las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEBS).

Según relata el padre Efraín, cuando él llegó a Opalaca en diciembre de 2014 encontró grupos organizados alrededor de delegados de la palabra, “un principio de las *Comunidades Eclesiales de Base*, pero sin formación”. Al asumir como párroco de San Francisco, Efraín Romero toma el reto de formar a los grupos en “los tres ministerios: profético, litúrgico y social”. Como resultado logra que la gente se reúna semanalmente en familia para escuchar la *Palabra de Dios*. Es a través de las *Comunidades Eclesiales de Base* que se distribuyen las

actividades en las comunidades, por ejemplo, asignando un día por CEB para “limpiar los caminos”, a través de los grupos de los tres ministerios (profético, litúrgico y social). Las CEBS tienen un coordinador y dan participación a los miembros para la interpretación de la Palabra.

Las personas desarrollan estas acciones de forma “comprometida”, es un “proceso libertario” y en palabras del padre párroco:

Como dice un canto: “Cristo nos da la libertad. Cristo nos da la salvación”. Entonces, por ejemplo, desde el Ministerio Social, ¿qué se quiere? Bienestar. Pero no está fácil, porque tenemos que luchar juntos. Todo es voluntario. Nadie se obliga a nada, sino que, a través de la iglesia, el término de dignidad humana, que podamos mejorar nuestra situación de vida integral, no como el reino en el más allá, sino aquí, ya construir. Como dijo Jesús, el reino de Dios está entre ustedes. No allá en el cielo, allá en el cielo. Como dice un canto, ¿verdad? O sea, lo necesitamos ya. O sea, ese sufrimiento que tiene nuestra gente, lo podemos vencer juntos con organización, con participación activa y que no solamente es cantar. Como dicen, es cualquier canto, ¿verdad? Vamos a aprender los diez mandamientos, que es la parte profética o la litúrgica, sino que también la vida, que el Ministerio Social encierra todos los campos de la vida humana. (Entrevista a Efraín Romero, párroco de San Francisco de Opalaca, Monteverde, 14 de julio de 2023).

Para los feligreses esta forma de organización, intercambio social y estudio de la Palabra de Dios es significativa pues en las casas de evangelización se abordan temas relevantes en la vida diaria de las personas, que pueden dar respuesta a inquietudes, sufrimientos, que ayudan a resolver problemas, y a compartir momentos de “reconciliación, de perdón, de paz”:

Y vamos a salvar a la familia [...] por ejemplo, lo de la violencia, que es bastante fuerte aquí en Opalaca. Ajá. Si los jóvenes, los hijos no van a la iglesia, entonces se empiezan a comprometer. Si empiezan a llevar una vida de vicio, quizás la comunidad lo ayude a sacarlo. La comunidad es el respaldo del otro, y allí estamos construyendo, ¿no? Entonces, el bienestar es colectivo. Es como una formación que nos lleva ahí. Nos lleva a querer ser parte de una comunidad y de reciprocidad, o de ayudar a tener algo que a todos nos va a servir. Eso de una manera tangible, digamos.

En la parte espiritual Opalaca tiene una expresión de fe bien profunda. Yo no le quité nada. Todo lo que es la compostura más bien lo celebran conmigo. Ellos hacen la fiesta y ellos sienten que yo estoy de acuerdo con lo que están haciendo. Ellos hacen la compostura, el guancasco, el encuentro de santos. Por ejemplo, cuando yo les he dicho en el pago de la tierra, yo veo que la dificultad es que Opalaca no mide la cantidad de guaro. Si me tomo uno, me tomo dos, me tomo tres, me tomo cuatro, hasta que caigo fondeado, digamos, ahí está el problema. Y la tierra no quiere eso tampoco, ¿verdad? Pero yo he estado de acuerdo con ellos y yo se los he dicho, una vez recuerdo, en una fiesta del Día de la Tierra, ya dijeron, bueno, pero el padre es el que está aquí, es el primero que tiene que tomar, y me traían un gran vaso, grande, y era pura chicha caliente. Yo no lo probé, no porque no quería, sino que ese día era determinante para decirle al pueblo Lenca, “dele rienda suelta o contrólese”. Entonces, después les dije, “miren, yo no estoy en contra de las costumbres de ustedes, pero yo les digo un poquito y ustedes me traen un gran vaso. Allí está el problema”, les digo, “porque ustedes, es hasta” [...], no sé, claro, es mi pensamiento. Recuerde que yo estoy aprendiendo con ellos, y yo me dejo que ellos me enseñen.

La idea de que existe una base espiritual indígena-colonial que se enlaza ontológicamente con el nuevo catolicismo parece ser un pensamiento que podría ser uno de los elementos más importantes en la gobernanza comunitaria ambiental de San Francisco de Opalaca.

Entonces yo vi que lo que ellos hacen no es contradictorio. Dicen que yo tengo un pensamiento abierto, no sé si los demás, pero mientras otros padres habían prohibido el guancasco, todo lo habían prohibido, entonces por eso se estaba perdiendo un montón de cosas. Y vengo yo y los apoyo. Entonces, claro, logré yo tener sintonía con ellos, porque ellos se dieron cuenta que yo los apoyaba. Y lo que hice, y decirles, miren, esto es lo que se ocupa de moderación, porque a todos los demás no les veo problema. Entonces, porque el rito del pavo en la tierra, si usted lo está viendo, es algo bien hermoso. Entonces, y si ellos tienen el cuidado, entonces, ya para mí que eso no le veo dificultad, pero esto influye, fíjense bien, esto influye para que la iglesia, la fuerza sea mucho más grande al no prohibirles. Al ser un acto de libertad, de decir, no lo hago porque no debo.

El respetarle todas las costumbres de ellos que han tenido, entonces viene la iglesia y no los aplasta, como dice en el tabla rasa, como es el método tabla rasa, tanto para la evangelización que iban matando a quien sea, o matando las costumbres, o matando la lengua, o matando todas las cosas.

1.3. Los celebradores o delegados de la palabra de Dios

La formación de celebradores o delegados de la palabra en la segunda mitad de los años 60 tuvo una influencia definitiva en la aspiración de gobernanza de las comunidades de la montaña, en primer lugar, por la consolidación de un gobierno municipal propio. Don Éntimo Vásquez, líder comunitario comenta sobre la entrada de la palabra de Dios a Opalaca, detallando como, al principio, hubo resistencia hacia este movimiento, considerándolo “comunista” en un momento histórico de Guerra Fría en el que Honduras se encontraba en una situación de encrucijada entre las revoluciones latinoamericanas, la inestabilidad política en los países vecinos y el embate de Estados Unidos para controlar la dispersión de la doctrina marxista en el continente.

Cuando tenía como 14 años vino la Palabra de Dios por este lado. ... me dicen unos muchachos de acá: “Pucha Éntimo, me dicen, “¿No quiere aprender la doctrina cristiana usted?” ... Casi a los dos años regresé y miro al difunto Basílico Lara y a Calisto Lara celebrando la palabra de Dios... No había gente y solo estaban ahí los dos y las doñas de ellos... Yo me sentaba en unos palos rollizos. La gente solo pasaba, nos decía que somos comunistas, “estos son los domingueros” ... “son como ranas...” cuando nos oían cantar la alabanza, la palabra de Dios, pero sólo unas cuatro personas cantando... Aquí fue triste cuando la palabra de Dios, la gente no estaba consciente. Nos amenazaban a amarrar... “Esos domingueros ya los voy a amarrar”. (Entrevista a Éntimo Vásquez, líder comunitario y gestor del municipio, Monteverde, 5 de octubre de 2022).

Después de formarse como celebradores de la palabra asumiendo un liderazgo desde una iglesia católica de orientación social¹⁰⁸, estos líderes conciencian a la población del área sobre

¹⁰⁸ De acuerdo con reflexiones como la de Malik Tahar Chaouch (2007, p. 428), aunque la teología de la liberación ya no está “en el centro del debate teológico y de la actualidad religiosa, participó de un tipo de activismo, cuyas ideas y dinámicas tienen todavía impacto”. Al igual que este sociólogo, se entiende que la revisión de este fenómeno constituye un aporte útil para el “análisis de las relaciones entre religión y política en América latina”.

la necesidad de independizarse como municipio. Las alianzas que se crean entre pobladores, sacerdotes, líderes de otras comunidades *lencas* y agencias de desarrollo social, se enmarcan dentro de una forma de gobernanza particular.

La formación de Celebradores de la Palabra influye en un cambio sociocultural en las comunidades del sector norte de Yamaranguila. Los primeros Celebradores fueron formados en los años 75 y 76 en Monte Verde y en otras comunidades a principios de los años 80s, como en Guansauce en la que se formaron en 1982. La Celebración de la Palabra provocó en muchos casos un choque con las tradiciones y costumbres antiguas como se puede observar en el testimonio de don Éntimo Vásquez quien relata la resistencia y burla que provocaban los primeros celebradores.

En *Los Hijos del Copal y la Candela*, Anne Chapman presenta un diálogo en el que campesinos lencas de Intibucá discuten sobre la falta de credulidad de la religión apostólica romana hasta la llegada de los misioneros:

Los del siglo anterior eran incrédulos a la religión apostólica romana. Trabajaban mucho, eran incrédulos hasta la llegada de los misioneros. Entonces, en el siglo anterior había muchos duendes, tenían visiones y animales que no eran de este mundo, partidas de aves, de cabras, ganado. Los duendes eran los dueños de los cerros y cuando alguien entregaba un niño al duende, este le daba riqueza, ganado. (1982, p. 90).

A finales de los años 70s se organizaron los primeros grupos a través de la parroquia, que aún estaba unida bajo el padre Clementino Nuñez, en cooperación con una pareja de cooperantes ingleses, Kevin y Belinda. Se pretendía desarrollar más la proyección social de la iglesia a través de los Celebradores de la Palabra y los grupos de hombres y mujeres organizados por ellos. Kevin desarrolló un trabajo organizativo y agrícola con los hombres y Belinda con las mujeres. Después de 2 años Kevin y Belinda fueron sucedidos por Felipe y Juanita también de nacionalidad inglesa. Debido a una serie de problemas, sobre todo a las dificultades para recuperar créditos otorgados a los campesinos, los cooperantes se fueron retirando poco a poco y los celebradores y los grupos organizados a través de la parroquia, quedaron sin la debida atención (Mejía et. Al., 1992).



RESERVA DE VIDA SILVESTRE MONTAÑA VERDE

CAPITULO DIEZ: CONCLUSIONES

El análisis de la Gobernanza comunitaria ambiental en las relaciones con la madre tierra lenca en San Francisco de Opalaca desde una perspectiva comparativa temporal de 30 años 1991-2022 encuentra las siguientes conclusiones y reflexiones:

1. El territorio de este municipio ubicado en el occidente de Honduras conformado por 23 títulos de propiedad comunitaria y dos áreas protegidas, se encuentra sujeto a múltiples intereses económicos y retos medioambientales que ponen en riesgo el acceso a la tierra, el manejo sostenible, la preservación del bosque y las fuentes de agua.
2. El intento de los y las pobladoras de San Francisco de Opalaca de establecer una gobernanza indígena relacionada al cuidado comunitario del territorio, los bosques y fuentes de agua, los retos que confrontan y los procesos de gestión, manejo de conflictos y relaciones de poder, muestran una problemática particular por tratarse de un municipio surgido en el contexto y coyuntura del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en el año de 1994 considerado por sus líderes y población como un municipio “indígena y autónomo”.
3. Las expectativas iniciales de las comunidades que conformaron esta nueva unidad administrativa con “autonomía indígena” en consonancia con los artículos del convenio 169 y el reto que significó esta meta trazada por sus gestores ha sido difícil de cumplir a pesar de la intencionalidad de algunos líderes y pobladores (as) y sus instituciones y organizaciones aliadas.
4. La situación actual de San Francisco de Opalaca se ve favorecida por su alianza estratégica con la *Universidad Nacional Autónoma de Honduras* con la que se mantiene un convenio de cooperación mutua.
5. El papel de la *Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés* o Alcaldía Mayor Indígena, en la gobernanza comunitaria, y la gestión ambiental son valoradas por las

instituciones externas de una forma más acusada que por las demás instituciones y organizaciones al interior del municipio.

6. El *Comité Indígena de Desarrollo de Opalaca* (CIDO), es una instancia que enlaza actores del municipio con profesionales de la Universidad y otros-otras alianzas que favorecen su promoción y mejoramiento y sirven de enlace para procurar iniciativas o proyectos gestionados por las comunidades.
7. En el municipio existen luchas de poder a lo interno sobre todo por el control y acceso de las tierras comunitarias. La conflictividad existente reta las bases de la gobernanza indígena, manifestadas en la organización de la Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés; la propiedad comunal de las tierras; la ritualidad ancestral; el cuidado del medio ambiente; la tradición oral; y la ontología indígena.
8. El mundo lenca se encuentra poblado por “seres humanos y no humanos poderosos”, con quienes se deben mantener relaciones recíprocas y respetuosas.
9. Las comunidades de San Francisco de Opalaca muestran resistencia a la aceptación de un comanejo ambiental de las áreas declaradas como protegidas por el Estado debido a que temen una interferencia en el territorio que forma parte de la tenencia comunitaria y que se encuentra bajo control comunal a través de los consejos indígenas y custodios de tierras.
10. Las políticas oficiales del Estado hondureño para las áreas protegidas buscan “salvaguardar los paisajes de la interferencia humana para que los procesos naturales puedan desarrollarse sin obstáculos” lo que entra en contradicción con las nociones de cuidado que manejan las comunidades indígenas.
11. En San Francisco de Opalaca se encuentran relaciones coherentes con una idea de cuidado del medioambiente a la vez que tendencias destructivas, comercializadoras de la tierra y ajenas a una visión conservacionista. La

tendencia a la privatización de las tierras se va introduciendo de forma paulatina en las estructuras administrativas de este municipio, lo que dirige al conflicto social.

12. Las formas de gobernanza que se ejercen en este municipio establecen diferentes relaciones con el medioambiente en conjunto con las instituciones o individuos externos a las comunidades que coordinan e interactúan con cada colectivo, por ejemplo, la *Universidad Nacional Autónoma de Honduras* colabora para fortalecer los sistemas comunitarios de gobernanza socioambiental indígena.
13. Las políticas del Estado hacia los pueblos indígenas en general y en este caso, hacia San Francisco de Opalaca muestran una falta de comprensión, debido a que las formas de entendimiento de las relaciones humanos -no humanos exceden la perspectiva oficial y su universo de significado basado en una oposición cultura-naturaleza, y en una folklorización de la población indígena.
14. San Francisco de Opalaca excede al orden social del Estado hondureño en la comprensión de conceptos como la Madre tierra, la principal dadora de vida y controladora de las acciones dañinas hacia ella y sus seres aliados; en la convivencia entre humanos y no humanos más allá del binomio naturaleza-cultura y la práctica de una ritualidad que busca reestablecer el equilibrio entre estos;
15. La gobernanza indígena vinculada a instituciones como la *Auxiliaría de la Vara Alta* y los Consejos Indígenas *Lencas* excede también la comprensión del Estado por el establecimiento de relaciones paternalistas, integracionistas, o esencialistas de lo indígena, además de incentivar tendencias extractivistas y comercializadoras del bosque y las tierras comunales que menosprecian las formas propias de gobernanza ambiental.

16. La gobernanza que busca fomentar el cuidado ambiental en Opalaca se ejerce a través de alianzas insertas en dinámicas cosmopolíticas (Stengers & Goldstein, 2019) que sobrepasan lo local en la búsqueda de perspectivas globales de cuidado medioambiental.
17. Fueron las alianzas cosmopolíticas las que llevaron al sector a convertirse en municipio en 1994, desde organizaciones de carácter regional como COPINH y ADROH, organizaciones religiosas multinacionales, el Convenio 169 de la OIT, entre otros.
18. Las alianzas con organizaciones supra locales como el *Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras* (COPINH) y la *Asociación de Desarrollo Rural de Occidente* (ADROH), constituyeron una base fundamental para la obtención de la categoría de municipio y para pensar en la creación de instancias indígenas que trabajasen conjuntamente en la ecología y la cultura ancestral.
19. Las principales entidades que representan la gobernanza indígena son la *Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés*, los *Consejos Indígenas Lencas* y los *custodios de título*. La Auxiliaría simboliza la ancestralidad, la autoridad del Consejo de Ancianos, la cosmovisión indígena, un vínculo al pasado que, a través del ejercicio de gobernabilidad, los ubica en el presente y los potencia hacia el futuro. Los consejos indígenas son los custodios de los títulos de propiedad comunitarios, encargados de velar por los bosques y el cuidado del medio ambiente.
20. Aunque la alcaldía municipal de San Francisco de Opalaca debía ser parte de una gobernanza conjunta con las instancias señaladas, solamente fue posible mantener esta dinámica de “alcaldía democrática” durante tres años debido a que posteriormente se ha orientado hacia la política partidista lo que la aleja e incluso opone a la gobernanza comunitaria ambiental e indígena.

LA GOBERNANZA SOCIOAMBIENTAL

1. Las formas de gobernanza socioambiental que se ejercen en el municipio de San Francisco de Opalaca se establecen desde relaciones particulares entre humanos y no humanos que conllevan una noción especial de cuidado del medioambiente y que, en conjunto con instituciones o individuos externos, desde una dinámica cosmopolítica, llevan a una sostenibilidad ambiental destacada.
2. Existe un entendimiento ecológico *lenca* entre humanos, “personas no humanas” y otras entidades, a partir de los usos de las distintas configuraciones espacio-ambientales y espirituales-sociales manifiesto en San Francisco de Opalaca
3. La ritualidad de las composturas tiene está relacionada a un respeto y una reciprocidad hacia humanos, no humanos y seres espirituales, presentando un replanteamiento de símbolos cristianos e indígenas de su historia particular.
4. Los efectos prácticos de la simbología de la compostura son la reciprocidad socioambiental, la dinámica de compartir con humanos y no humanos, la consolidación de pensamientos de respeto ecológico y la certeza de las limitaciones de los humanos que dependen del medio en el que viven y comparten.
5. Entender la relación de la sociedad de San Francisco de Opalaca con su territorio a través de las representaciones cotidianas plasmadas en ideas y símbolos referentes a las relaciones entre personas y medio ambiente
6. En San Francisco de Opalaca, las personas creyentes en las tradiciones indígenas que promueve la Auxiliaría de la Vara Alta muestran respeto hacia seres espirituales y seres no humanos que les orienta en la

obtención de animales o plantas, en el uso de la tierra y del agua. Al tener agencia, estas entidades tienen el poder de prevenir el uso excesivo, la tala indiscriminada, la cacería innecesaria, el desperdicio e incluso las malas prácticas agrícolas.

LA CONFLICTIVIDAD SOCIOAMBIENTAL

1. La gestión socio ambiental y política de San Francisco de Opalaca se fundamenta en una historia de agenciamiento de territorio familiar y comunitario que lleva a estas comunidades a expulsar a aserraderos de madera, a obtener títulos comunitarios, y a mantener la potestad del cuidado de dos áreas declaradas como “reservas naturales” por el Estado de Honduras.
2. La consolidación del área como municipio autónomo conllevó la consolidación de alianzas organizacionales, la marcha a la capital del país, y una lucha que en general se considera exitosa, aunque también se piensa que en el camino algunos objetivos se han perdido.
3. A pesar de la gesta del municipio y la lucha emprendida por los y las líderes, no se ha logrado consolidar una gobernanza indígena en la manera en que fue concebida.
4. La gobernanza comunitaria ambiental se ha logrado a través del cuidado de un territorio considerado como propio y del acuerdo tácito de mantener los límites que tradicionalmente se han guardado entre las familias extensas. Sin embargo, la práctica, cada vez más acusada de vender tierras comunitarias dirige a estas comunidades a una ruptura de la confianza y a un conflicto social con la consiguiente catástrofe ambiental a menos que el proceso se detenga a tiempo.

REFLEXIONES GENERALES

1. En San Francisco de Opalaca existen manifestaciones rituales de agradecimiento a las entidades no humanas por la oportunidad de obtener los productos de la tierra (maíz, frijol, café, etc.), el agua de las fuentes de agua, el barro en aldeas alfareras, etc. Actualmente, no son prácticas generalizadas y la existencia de devociones expresadas con mecanismos diversos muestra cierta animadversión hacia la forma más tradicional de realización de composturas (pagos a la tierra, al agua, etc.), lo cual se vincula a la Auxiliaría de la vara alta y a la vejez, al mantenimiento de tradiciones que pertenecen al pasado. Una de las prácticas criticadas es el sacrificio de un ave y la bendición de la tierra, el agua, etc. con la sangre de éstas.

2. A pesar de la perspectiva crítica sobre los rituales realizados por la Auxiliaría de la Vara Alta, se expresan narrativas sobre las formas en que las personas se relacionan con su medioambiente a través de la presencia de seres espirituales, reciprocidad positiva y negativa, la vida y la muerte. Los ángeles son seres de mucha importancia en la cosmovisión híbrida de la población de Opalaca.

3. En cuanto a las relaciones de las comunidades (formas de actuar locales) con actores sociales externos (instituciones académicas, gobierno, agencias de desarrollo, organizaciones ambientales, etc.) que influyen en la adaptación, transformación y resistencia en función de su aceptación o rechazo a otras maneras de interacción con el medioambiente, existe una influencia importante por parte de la cooperación de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras y del Consejo indígena de desarrollo de Opalaca. La recuperación de tradiciones, la idea de autonomía municipal indígena, la regulación del convenio 169 de la OIT, el fortalecimiento de la Auxiliaría como la principal alcaldía y autoridad del municipio, son ideas que refuerzan las instituciones mencionadas.

4. El fortalecimiento de la Auxiliaría de la Vara Alta, así como el trabajo en el tema de gobernanza y autonomía territorial constituyen un esfuerzo por devolver a las

comunidades lencas la capacidad de autogestión y manejo de su territorio, así como el orgullo identitario.

5. Las visiones conservacionistas oficiales para las áreas protegidas pretenden separar naturaleza de cultura y prohíben el uso y la convivencia de las comunidades lencas con seres que son parte de su vida cotidiana y de su sentido del ser, lo que se refleja en resistencia para permitir que el gobierno asigne una institución que cuide estas áreas.
6. Existen fricciones entre la idea del cuidado medioambiental y el establecimiento de áreas protegidas por parte del gobierno y la correspondiente transferencia de responsabilidad a dependencias gubernamentales u ONGs del comanejo de dichas áreas.
7. En Opalaca se observa resistencia colectiva frente a la inserción de agencias del gobierno en la montañas, bosques y fuentes de agua que las comunidades consideran haber cuidado hasta el momento y desean trabajar en la conservación y administración de éstas por cuenta propia.
8. El cuidado de la tierra y el bosque y la veneración que se les otorga está intrínsecamente relacionado con el cuidado de las fuentes de agua y el respectivo respeto a éstas, generando la idea de un sistema -tierra-bosque-agua- integrado. Aunque las personas más vinculadas a una tradición son las que conservan una idea clara de estos mecanismos, aún existen formas de transmisión de éstos a las nuevas generaciones.
9. La ritualidad tradicional no es bien vista por grupos de población que o bien se han convertido a la religión evangélica o han adoptado un nuevo catolicismo, sin

embargo, en general se conserva la perspectiva del “castigo” que efectúan los dueños de los recursos naturales a quien no sigue las reglas de uso, por lo que, es de suponer, que la manifestación del ritual (veneración, pago, o compostura) debería estar de alguna manera presente, aún en los que la critican, como protección personal y familiar de las represalias de los espíritus o dueños. Esta observación es aplicable a Opalaca por un mayor vínculo a la tradición y por la existencia de la Auxiliaría de la Vara Alta.

10. San Francisco de Opalaca es un ejemplo de municipio indígena surgido en la coyuntura de la ratificación del Convenio 169 de la OIT por el gobierno de Honduras. Este es un hecho simbólico importante pues significa uno de los logros de los pueblos indígenas en su relación con el Estado de Honduras, después de un siglo y medio de vida independiente en el que la integración de los pueblos indígenas, sin atención a las particularidades culturales y a través de la represión de las propias manifestaciones, fue la tendencia más común.

11. La obtención de la categoría de municipio y la participación de líderes de las aldeas de Opalaca en la lucha por conseguirla -lo que incluyó marchas indígenas de protesta a la capital del país en el año de 1994 y la realización de manifestaciones en los bajos del Congreso Nacional hasta el regreso a la comunidad con la imagen de San Francisco como santo patrono municipal-, son considerados por la población en general como una gesta heroica que marca un inicio histórico. Esta se considera una reivindicación de gran importancia identitaria. La gesta se transmite de generación en generación y se considera un relato de tradición oral que todos deben conocer para valorar los esfuerzos realizados para el logro de la propia administración política.

12. En San Francisco de Opalaca las tierras han sido tituladas a nombre de las comunidades, en una forma de tenencia comunal, lo que le otorga un poder

especial y el manejo de los consejos indígenas de tierras. Durante las peregrinaciones indígenas de 1994 se incluyó la legalización de la tenencia de tierra de algunas comunidades indígenas del país y en 1998 éstas fueron otorgadas a las federaciones. En el mismo período también se otorgaron títulos a más de 30 comunidades lencas en el municipio de San Francisco de Opalaca en Intibucá, La Paz y Lempira (Cid, 2012). Este último fue uno de los logros más significativos surgidos de los acuerdos y de las movilizaciones indígenas. La movilización de la población de San Francisco de Opalaca no sólo fue relevante a nivel de los logros locales, sino que contribuyó a la reivindicación de los pueblos indígenas y afrohondureños en general.

13. Las perspectivas cercanas a la madre tierra se representan a través del cuidado del bosque, del agua, de la tierra. Las prácticas de los seres humanos para obtener los recursos necesarios para la supervivencia son factores que desequilibran la relación espiritual con los seres que los cuidan. Para equilibrar la situación se realiza la compostura, también llamada pago, en la que se ofrenda la vida misma a los espíritus que cuidan cada elemento, la vida representada a través del sacrificio, de la sangre, el número 9, el maíz, el cacao y la congregación.
14. Las alianzas cosmopolíticas entre miembros de las comunidades, apoyos religiosos y sus ontologías ecológicas, cooperación internacional, ONG, la academia, técnicos, etc. han llevado a una mayor sostenibilidad ambiental en la zona.
15. La entrada del café en el área lleva a un cambio en el tipo de bosque y de uso de la tierra. Este es el cultivo más sostenible financieramente para los pobladores.
16. Los rituales de agradecimiento o composturas actualmente no son prácticas generalizadas y la existencia de devociones expresadas con mecanismos diversos muestra cierta animadversión hacia la forma ritual más tradicional, lo cual se vincula a la Auxiliaría de la vara alta y a la vejez, al mantenimiento de tradiciones

que pertenecen al pasado. Una de las prácticas criticadas es el sacrificio de un ave y la bendición de la tierra, el agua, etc. con la sangre de éstas.

17. En el municipio también existen ceremonias religiosas populares llamadas “vigilias”, organizadas en capillas ubicadas en casas particulares. En Monteverde, San Francisco de Opalaca, Intibucá, hay una de estas capillas donde se venera a la Virgen de Guadalupe, al Arcángel San Miguel, a la virgen del Arroyo, etc. Un grupo musical moderno con música de banda ameniza la ceremonia. La afluencia de personas de todas las edades es destacada. Esta celebración no presenta una relación clara con las composturas realizadas por la Auxiliaría de la Vara Alta, aunque el uso de plantas medicinales y la espiritualidad de tipo animista-católica serían rasgos en común.

18. El cuidado medioambiental en un país como Honduras y una región indígena sujeta a múltiples intereses internos y externos, enfrenta retos enormes desde la tendencia a la degradación ambiental general en el país, el cambio climático del planeta, las presiones sobre el territorio derivadas del incremento poblacional y la erosión de los recursos con base en sistemas insostenibles de producción, la agricultura de laderas, la roza, quema y tala, los frentes de colonización agrícola, la expansión del cultivo del café y sus consiguientes intereses comerciales, las empresas extractivas, etc.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, R. (2009). El cultivo del maíz, su origen y clasificación. El maíz en Cuba. *Cultivos Tropicales*, 30(2), 113–120.
- Arróniz, O. (1980). *El despertar científico en América: La vida de Diego García de Palacio : documentos inéditos del Archivo de Sevilla* (Universidad Autónoma Metropolitana, Ed.).
- Bárcena, A. (2016, March). *Declaración de Alicia Bárcena, Secretaria Ejecutiva de la CEPAL, ante la muerte de Berta Cáceres*. Cepal.Org.
- Barnhart, T. (2005). *Ephraim George Squier and the Development of American Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press. xvii, 426 pp., illus. ISBN 0-8032-1321- 2.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina* (1st ed.). Fondo de Cultura Económica .
- Cabezas, H. (2022). *ESCLAVITUD INDÍGENA EN EL REINO DE GUATEMALA*.
- Carías, M. (2005). *De la patria del criollo a la patria compartida: Una historia de Honduras*. (1st ed.). Subirana.
- Cavallo, G. W. (2013). *Nunzio dei Maya. Monsignor Federico Lunardi e la sua storia Nunzio dei Maya. Monsignor Federico Lunardi e la sua storia* (Liberodiscrivere edizioni (1 enero 2013), Ed.).
- Chapman, A., Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas., Universidad Nacional Autónoma de México., & Centre d'études mexicaines et centraméricaines (Mexico City, M. (1985). *Los hijos del copal y la candela*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Cid, del V. (2012). *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas de América Central.: Vol. Tomo II*. (OACNUDH-Oficina Regional para América Central., Ed.).
- Constenla, U. A. (2002). ACERCA DE LA RELACIÓN GENEALÓGICA DE LAS LENGUAS LENCAS Y LAS LENGUAS MISUMALPAS. In *Filología y Lingüística XXVIII* (Issue 1).
- de la Cadena Marisol; Starn, O. (2009). Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, 10, 191–223.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39612022007>
- Ellison Nicolas. (2020). Altepet /Chuchutsipi: Cosmopolítica territorial totonaca-nahua y patrimonio biocultural en la Sierra Nororiental de Puebla, México. *Trace, CEMCA*, 78, 88–122.
- Escandón, P. (2019). *Antonio de Ciudad Real* (UNAM. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Ed.; Vol. 2, pp. 713–720). Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española Tomo 2: Historiografía eclesiástica .
- Favaron, P. (2023). La pedagogía de la Madre Tierra: una prpuesta reflexiva a partir de las prácticas y testimonios del sabio indígena Abadio Green Stocel. *Interpretatio*, 7.2, 129.
- Fernández, L., & Navarro, E. (2005). *El Sistema Agroforestal Quesungual: una opción para el manejo de suelos en zonas secas de ladera*.
- FIDA - Invertir en la población rural, & IGWIA. (2022). *Nota técnica de país sobre cuestiones de los pueblos indígenas*. República de Honduras.
- Francisco, S. DE. (n.d.). *PLAN DE DESAROLLO MUNICIPAL*.

- Gonzalez, S. (1998). Políticas estatales hacia los grupos étnicos (1821 – 1996). In M. R. R. Barahona (Ed.), *Rompiendo el espejo. Visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*. Guaymuras.
- Guattari, F. (1996). *LAS TRES ECOLOGÍAS*.
- Guillermo Molina Chocano. (1976). *Estado liberal y desarrollo capitalista en Honduras*. Banco Central de Honduras.
- Hasemann, G., Lara, G., & Cruz, F. (2017). *Los Indios de Centroamérica* (2nd ed.). Sistema Editorial Universitario, UPNFM.
- Herranz, A. (2002). *Política del lenguaje en Honduras, 1502-1991*. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones.
- Inestroza, E. (2010). Oficio del gobernador Antonio López al supremo gobierno, noviembre 6 de 1884 . In *Intibucá (1536-1899) Albores del departamento, poder oligárquico y pueblos ancestrales*.
- Infante, S. (2003, September 3). *Cristobal de Pedraza, fundador de Honduras*.
- Johnson, E. M., Zúñiga, P. G., & Kelly, M. K. (2019). Ch'orti', Lenca, and Pipil: An onomastic approach to redefining the sixteenth-century Southeastern Maya frontier. *Ethnohistory*, 66(2), 301–328. <https://doi.org/10.1215/00141801-7298801>
- Lara, G. (1985). *Apuntes sobre la afiliación cultural de las poblaciones indígenas de los valles de Comayagua y Sulaco*.
- Lehmann, W. (1920). *Zentral-America. die Sprachen Zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Süd-Amerika und Mexiko*. Berlin, 2 tomos.
- Leyva, H. (2018). Instituto Hondureño de Antropología e Historia. In *Revista Yaxkin* (Vol. 38, Issue 1).
- Liboreiro, E. S. (1981, September 5). CONDICIONES SOCIO-ECONOMICAS, CONFLICTO SOCIAL Y REFORMA AGRARIA EN AMERICA CENTRAL. *La Nación*.
- Luis Tapia. (2008). *Política salvaje* (Muela del diablo - Comuna - CLACSO, Ed.).
- MALIK TAHAR CHAOUCH 428. (n.d.).
- Merlet, M. (2003). REFORMAS AGRARIAS, MERCADOS DE TIERRA Y ORGANIZACIONES CAMPESINAS EN NICARAGUA Y HONDURAS: FRACASOS Y RETOS. *Políticas y Regulaciones Agrarias*.
- Misael León Carvajal, I., Alma Yolanda Duarte, I., Efraín Alberto Duarte, I., Jorge Luis Santos, D., Pancel, L., & Abner Josué Jiménez Ing Ángel Bárcenas Ing Fabio Leonel Casco Ing Iván Emilio Maradiaga Ing Omar Orellana Díaz Lic Luis Roberto Guifarro Ing Danhy Stid Fuentes, I. (n.d.). *Asesor Principal del Programa Regional REDD/CCAD-GIZ Equipo Técnico del Programa Regional REDD/CCAD-GIZ*. <http://www.icf.gob.hn1aEdición,Abril2015>
- Osorio Calvo, C. A. (2016). *Autonomía indígena y democracia en Colombia*. 17(1), 1–323.
- Osorio Mercado, H. (2022). Autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua y migración en perspectiva comparada. *Papeles de Población*, 28.
- Pedraza, C. de. (1908). “Relacion de la Provincia de Honduras y Higueas” , 1544. *Revista Del Archivo y Biblioteca Nacional. Tegucigalpa*, IV, 280–306.

- Rosa, R. (1877). Decreto para fomentar la agricultura dado en la ciudad de La Paz . In *Oro de Honduras*, p.69. Rosa, 1877).
- Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia Etnografía de una Asamblea Constituyente*.
- Sharon Hartman Strom. (1996). E. G. Squier y el Ferrocarril Oceánico Hondureño: Centro América en la Imaginación Norteamericana . *Yaxkin*, XIV(1 y 2), 127–137.
- Squier, E. (2004). *Apuntamientos sobre Centroamérica Honduras y El Salvador, su geografía, topografía, población, riqueza, producciones etc., etc. y el propuesto Ferrocarril de Honduras*. (Fundación VIDA., Ed.; 1st ed.).
- Stengers, Isabelle., & Goldstein, V. (2019). *Otra ciencia es posible : manifiesto por una desaceleración de las ciencias*. Futuro anterior.
- Steward, J. (1950). *Handbook of South American Indians* (Steward, Ed.; Vol. 6). United States Department of State as a Project of the Interdepartmental Committee on Scientific and Cultural Cooperation.
- Torres, C., & Verschoor, G. (2020). Re-imagining environmental governance: Gold dredge mining vs Territorial Health in the Colombian Amazon. *Geoforum*, 117, 124–133.
<https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2020.09.013>
- Valcárcel, A. M. (2018). *LA ALIANZA PARA EL PROGRESO, INJERENCIA DE ESTADOS UNIDOS EN LA POLÍTICA EXTERIOR COLOMBIANA, A LA LUZ DE LA TEORÍA AUTONOMISTA* (PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA Y RELACIONES INTERNACIONALES CARRERA DE RELACIONES INTERNACIONALES, Ed.; 1st ed.).
- Vázquez, F. (1937). *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala.: Vol. 4 tomos* (Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Ed.).

ANEXOS

ANEXO 1

Reservas naturales ubicadas en el área *lenca* y la categoría a la que pertenecen.

Reservas naturales en el área *lenca* de Honduras

Reserva	Tipo	Pueblo
Volcán Pacayita	Reserva Biológica	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
Opalaca	Reserva Biológica	<i>Lenca</i>
Montecillos	Reserva Ecológica	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
Guajiquiro	Reserva Biológica	<i>Lenca</i>
Yerba Buena	Reserva Biológica	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
Sabanetas	Reserva Biológica	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
Puca	Refugio de Vida Silvestre	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
Montaña Verde	Refugio de Vida Silvestre	<i>Lenca</i>
Mixcure	Refugio de Vida Silvestre	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
Ruinas de Tenanpúa	Monumento Cultural	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
Rio Toco	Monumento Natural	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
Cerro Congolón, Piedra Parada	Parque Nacional	<i>Lenca</i>
Celaque	Parque Nacional	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
El Jilguero (Marcala)	Zona Productora de Agua	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
Montaña de Santa Bárbara	Parque Nacional	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo
Tenampúa, Comayagua	Monumento cultural	<i>Lenca</i> /Hispano mestizo

Fuente: Elaboración propia en base a ICF, 2013.

ANEXO 2

CATEGORIAS ANALITICAS				UNIDADES DE OBSERVACION	ACTORES SOCIALES	ACERCAMIENTO METODOLOGICO
Etnohistoria 1991-2021	Antes del municipio	Lucha por obtener el municipio	Consolidación del municipio	Documentos		
				Archivos		
			Diagnóstico de la zona de Yamaranguila 1991			
	Auxiliaría de la Vara Alta			Miembros de la Auxiliaría		
	Cambio socio-cultural			Miembros de la comunidad Genero Cooperantes Amigos Proyectos comunitarios		
Sociedad	Reciprocidad entre humanos	Reciprocidad positiva: Voluntariado, mano vuelta, cooperación, solidaridad	Relaciones sociales entre personas pertenecientes a la comunidad	Familia		
				Vecinos		
				Compadres		
				Otros		
				Iglesia		
		Reciprocidad negativa	Relaciones sociales entre personas pertenecientes a la comunidad y agentes externos	Representantes de la iglesia		
				Cooperantes		
				Academia		
				Comerciantes		
		Política				
Ambiente	Reciprocidad con otras especies / naturaleza	Reglas de cacería, composturas, intensificación del uso de los recursos, el uso y cuidado del agua, bosque	Relaciones socio-ambientales	Miembros de la comunidad		
		Adultos mayores de la comunidad				
Ontología ecológica	Aspectos mitológicos Cosmovisión Religión Sincretismo Etnohistoria	Composturas Guancascos Rezos Santos Dueños de los recursos Vigilias		Ritualidad		
				Conceptos de sostenibilidad		
Ecoturismo						

ANEXO 3

La Alcaldía o Auxiliaría de la vara alta hacia dentro

Cargo	Funciones
Alcalde mayor	Principal representante. Se encarga de gestionar, ordenar a los demás, nos hemos reunido, pero no como estamos hoy, organizar, motivar
Vicealcalde	Buscar, gestionar, colaborar en todo, notificar, organizar, motivar
Mayor segundo	El mismo trabajo del alcalde
Secretario	Llevar actas, las informaciones tal como es, borrador, dar lectura a las actas, cuidar la papelería y su privacidad, coordinar con los demás miembros, redactar las convocatorias
Tesorero	Manejar los fondos, llevar las cuentas. Tiene más riesgo, que entró y que hay, da informes de las cuentas, gastos e ingresos, los inventarios. No tienen una cuenta en el banco.
Comisionados (3)	Buscar fondos y ayudas, apoyo al alcalde mayor en gestiones, promocional de la organización
Vocales (3)	Convocan a las reuniones, desempeña el papel del alcalde sino esta ni el alcalde ni el vicealcalde
Auxiliar	Repartir convocatorias, citar.
Autores primero y segundo	Cuando hay cultura o compostura ahí es cuando el autor es como una cabecilla de la alcaldía (auxiliaría), debe tener experiencia de cómo va a hacer en todas las comunidades, a pedirles la bendición, las divinas, la 1 es del alcalde, la segunda es de los autores, puede haber 2, aquí esta otro, pero no le tiene amor. El autor es el consejero de las personas, tiene que ser el signo de bendición para empezar a dar el incienso para la reunión.
Tambor	Cuando van a misiones a las aldeas o comunidades el tambor acompaña, la última misión fue al pinal el 13 de junio, a la feria, allí piden las divinas, llega el padre a hacer misa y ahí están con las divinas, el tambor y el copal. Han salido con las divinas hasta Tegucigalpa, en el 2019 la última vez cuando fueron a reclamar los derechos, el gobierno los tenía muy presionados. Hicieron paros, llevaron las divinas, el tambor y el guangarre.
Tenancinas o capitanas (3)	Eventos, culturas y composturas, las tenancinas arreglan, ponen flores, arreglan el salón, la mesa, cocinan y hacen chilate
Coordinador del guancasco	Organizar el guancasco

Fuente: Elaboración propia en base a reunión de análisis institucional de la Auxiliaría de Opalaca. Reunión en Auxiliaría de la Vara Alta de SFO (17/10/21).

ANEXO 4

EL CONVENIO ENTRE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HONDURAS Y EL CONSEJO INDIGENA DE DESARROLLO DE OPALACA.

El Convenio entre San Francisco de Opalaca y la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH) establece una colaboración mutua entre esta institución académica y San Francisco de Opalaca. La duración del convenio es de 10 años y fue firmado el 25 de noviembre del año 2019. Hasta el momento este convenio ha generado beneficios tanto para las comunidades como para los estudiantes de la universidad, quienes realizan sus prácticas y son apoyados por distintos actores sociales como el Consejo indígena, la Auxiliaría, la municipalidad, la parroquia, las hermanas educadoras, y los diferentes pobladores quienes brindan apoyo y alimentos a los jóvenes. Los y las estudiantes también colaboran con la comunidad en la elaboración de perfiles, trámites, redacción de documentos y propuestas y generan información relevante para el trabajo productivo.

Las partes firmantes de este convenio son la UNAH y el Consejo Indígena para el Desarrollo de San Francisco de Opalaca constituido por: (1) La municipalidad de San Francisco de Opalaca; (2) La Auxiliaría de la Vara Alta del Pueblo *Lenca*; (3) el Equipo Técnico de Solidaridad al Territorio de Opalaca; (4) La Parroquia de la Iglesia Católica “San Francisco de Asís” y (5) Las Hermanas Educadoras de Notredame¹⁰⁹ en San Francisco de Opalaca, Intibucá.

A través de este convenio la UNAH considera que conforme el artículo 160 de la Constitución de la República se debe contribuir a la investigación científica, humanística, tecnológica y a la difusión general de la cultura y los problemas nacionales. De acuerdo con esto, la UNAH debe programar su participación en la transformación de la sociedad hondureña. Asimismo, como líder en docencia, investigación y vinculación con la sociedad y formación en recurso humano, capaz de dar respuesta a las necesidades de desarrollo humano sostenible. Se considera que la UNAH cuenta con una “*Estrategia universitaria para la ejecución de la función académica de vinculación universidad-sociedad con el propósito*

¹⁰⁹ La Compañía de Notre Dame, fundada en 1597, se asienta en un método educativo de línea jesuita y muestra inquietud por los vacíos que existían en la enseñanza femenina, por lo que se reforzó, en su plan educativo, la escritura, la lectura, trabajos manuales e instrucción cristiana, además de una organización según el nivel educativo siguiendo la jerarquización educativa jesuita. Las “bandas” diferenciaban a las alumnas de cada curso, asignando cargos honoríficos y un sistema de premios, que “recompensaba el mérito e impulsaba la noble emulación de las alumnas” (Carreel, 2001, p. 145).

de fortalecer el desarrollo local municipal de Honduras 2018-2028”. Dicha estrategia está diseñada para ejecutarse en municipios categoría “C” y “D” a través de profesores universitarios y estudiantes en servicio social y/o práctica profesional de las diferentes disciplinas, contemplando el Componente de Cultura.

Los municipios categoría “C” y “D” son considerados “en crecimiento” y “en crecimiento lento” mientras que “A” y “B” serían desarrollados y en desarrollo respectivamente.

Categorización de municipalidades año 2020

INTERVALO IDM	CATEGORIA MUNICIPAL	%	No.
De 60.1 a 100	5. desarrolladas	14.43%	43
De 44.1 a 60	6. En desarrollo	13.42%	40
De 24.1 a 44	7. En crecimiento	58.05%	173
De 1 a 24	8. Crecimiento lento	14.09%	42
TOTAL		100.00%	298

Fuente: Categorización municipal 2020, Gobernación, justicia y descentralización. Gobierno de la República de Honduras – Programa EUROSAN Desarrollo Local.

Se considera al municipio de San Francisco de Opalaca en la categoría “D” o sea, “de crecimiento lento”. Teniendo en cuenta la juventud del municipio y el abandono anterior a su separación de Yamaranguila, se entiende que todavía hay mucho trabajo por hacer y sus pobladores están conscientes de ello, a la vez que sienten orgullo de lo logrado en los 28 años como municipio.

Muchas de las municipalidades de la categoría “D” pertenecen a pueblos indígenas y varias de ellas al pueblo *lenca*, como San Marcos de la Sierra, Dolores, Apacilagua, San Marcos Caiquín, Masaguara, Guajiquiro, Yarula, Guata, San Miguelito y Reitoca.

En el Convenio los representantes de la UNAH indican que se ha realizado ya un trabajo académico previo en SFO, de investigación y vinculación con iniciativas de grado y posgrado enfocadas en la administración, manejo y desarrollo del *Refugio de Vida Silvestre Montaña Verde*, patrimonio natural y ambiental del municipio. Se menciona el origen *lenca* de la

población y el Convenio 169 de la OIT, lo que “les da el derecho a mantener y fortalecer su cultura, formas de vida e instituciones propias y participar activamente en las decisiones que les afectan” (UNAH-CIDO, 2019).

El Consejo Indígena para el Desarrollo de Opalaca (CIDO) juega un papel de gran importancia como vínculo entre el municipio y sus fuerzas vivas y la UNAH. El CIDO cuenta con miembros representativos de diferentes instancias que buscan trabajar en conjunto para lograr el desarrollo de la población del municipio de SFO desde la cosmovisión propia *lenca*.

ANEXO 5

FOTOGRAFÍAS



ENTREVISTANDO A DON FELIX, EXALCALDE





REUNION DE CABILDO ABIERTO PARA DISCUTIR EL COMANEJO DE AREAS PROTEGIDAS



CALLE PRINCIPAL DE MONTEVERDE



ENTREGA DE VÍVERES EN EL CENTRO PASTORAL



DURANTE EL ENCUENTRO DE SANTOS EN LA FERIA PATRONAL



SAN FRANCISCO Y SANTA LUCÍA DESPUÉS DEL ENCUENTRO



FERIA DE SAN FRANCISCO



CENA CON LOS ESTUDIANTES DE LA UNIVERSIDAD EN EL COMEDOR DE VILMA