



Año 11, Julio-Diciembre 2024
Fecha de recepción: 12 de mayo 2024
Fecha de aceptación: 25 de julio 2024

DOI: 10.5377/hycc.v1i24.19886

Indígenas, deslenguadas y hablantinas: la disputa identitaria de las mujeres lenca frente al extractivismo en Honduras

Indigenous, Outspoken, and Talkative: The Identity Struggle of Lenca Women
Against Extractivism in Honduras

Claudia Fernanda Morales Martínez 

ferry.rose@gmail.com

<https://orcid.org/0/0009-0003-3547-3350>

Universidad Nacional Autónoma de México
(UNAM)

Resumen

El extractivismo capitalista que anida en Honduras se ha expandido hacia territorios indígenas que hasta entonces vivían libres de su acecho. La expansión geográfica del entramado de violencia que sostiene la lógica extractiva llegó hasta las comunidades lenca de Río Blanco, ubicadas al occidente de Honduras, cuyo territorio se vio amenazado con la instalación del Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca con el que se pretendía privatizar el río Gualcarque. Frente a ello, el pueblo lenca organizado en el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH) emprendió un proceso de resistencia socio territorial en su contra que estalló públicamente el 1 de abril de 2013. El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre las luchas identitarias que emprendieron las mujeres indígenas lenca que participaron en el proceso de defensa de su “territorio-cuerpo-tierra” durante los meses en que duró la resistencia debajo del roble. Para ello, se realzan las voces de estas mujeres, las cuales serán traídas a cuenta en esta presentación con la intención de dar a conocer la forma en que ellas mismas asumen su identidad como defensoras de su cultura, sus espiritualidades, su cuerpo, su lengua, su río y sus derechos territoriales. A la par, se mira la construcción de esa identidad a través de los nudos coloniales que sostienen el resquebrajado Estado-nación hondureño y que lo mantienen enraizado en un capitalismo dependiente y extractivo que atenta contra la vida de los pueblos indígenas de ese país.

Palabras clave: *Identidades en disputa, memoria colectiva hondureña, resistencia indígena, mujeres indígenas lencas, luchas identitarias.*

Abstract

This study explores the expansion of capitalist extractivism into indigenous territories in Honduras, particularly its impact on the Lenca communities of Rio Blanco, where the Agua Zarca Hydroelectric Project threatened to privatize the Gualcarque River. In response, the Lenca people, organized through the Civic Council of Popular and Indigenous Organizations of Honduras (COPINH), launched a territorial resistance movement that gained public attention on April 1, 2013. The article reflects on the identity struggles of indigenous Lenca women involved in defending their “territory-body-land” during the months-long resistance beneath the oak tree. By highlighting the voices of these women, the study reveals how they define themselves as defenders of their culture, spirituality, body, language, river, and territorial rights. Additionally, the paper examines how these women’s identities are shaped by the colonial structures that support the fractured Honduran nation-state, rooted in extractive capitalism that endangers the lives of indigenous peoples in the country.

Keywords: *Contested identities, collective memory of Honduras, indigenous resistance, Lenca indigenous women, identity struggles.*

Introducción

El Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígena de Honduras (COPINH) surgió el 27 de marzo de 1993 en Intibucá, uno de los departamentos más empobrecidos y con mayor presencia indígena de la nación, ubicado en la frontera con El Salvador. En sus 30 años de lucha, la que hoy es la organización de corte indígena-popular más importante del país, ha atravesado múltiples resistencias por la defensa territorial y espiritual del pueblo lenca, la reivindicación de los derechos de las mujeres indígenas y por la defensa de la soberanía nacional.

En los tiempos recientes, la lucha más significativa que emprendió la organización fue la que estalló el 1 de abril de 2013 en Rio Blanco, cuando las comunidades lencas decidieron por consenso asambleario bloquear las vías de acceso para impedir la instalación del proyecto hidroeléctrico Agua Zarca. Desde entonces, el pueblo lenco ha tenido que enfrentar múltiples violaciones a sus derechos territoriales, entre los más significativos se encuentra la no consulta previa e informada que establece el Convenio 169 de la OIT, lo que permitió el resquebrajamiento comunitario por los actos de corrupción, cooptación y soborno que

impulsó la empresa constructora del proyecto. Quienes se opusieron al proyecto tuvieron que vivir persecución, falsificación de delitos, encarcelamiento, amenazas, asesinato de varios de sus integrantes y el “feminicidio territorial” (Tzul Tzul:2021) de una de sus principales lideresas: Berta Isabel Cáceres Flores.

El anterior proceso no fue únicamente un acto de resistencia por la defensa del territorio, sino que confrontó la narrativa de la identidad nacional hondureña con la existencia activa de uno de los siete pueblos indígenas reconocidos por el Estado hondureño. Y aún más, la confrontación fue encabezada por las mujeres lencas, quienes fuera de su comunidad viven un silenciamiento racista, lo que fue quebrantado cuando decidieron hacerle frente a la represa y se tomaron la carretera para frenar el paso de la maquinaria para su construcción. Hasta ese momento, ellas eran desconocidas para muchos y muchas de nosotras. Su emergencia pública las introdujo en un proceso de resignificación y traducción creativa y crítica de lo que sabían y lo que desconocían sobre su pertenencia al pueblo lenca.

La identidad da cuenta de un proceso complejo de representación que un pueblo-comunidad tiene sobre sí mismo, la cual está anclada a elementos como el territorio compartido, el pasado común, la lengua, las instituciones sociales, los rasgos culturales y los mitos fundacionales. Implica también “un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos, en suma, en lo que entendemos por “cultura” (Villoro: 1998; 55). Esta representación no está dada, ni es estática, sino que está en reconfiguración constante según las necesidades materiales y espirituales de cada colectividad.

Este trabajo pretende reflexionar sobre la construcción de la identidad lenca en un contexto marcado por el extractivismo y otros abusos del poder central. De igual manera, se busca la profundización de sobre algunos temas gestados durante la investigación de maestría titulada “Mujeres de Agua. La lucha política en defensa del territorio de las indígenas lencas del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH)”. El propósito de este trabajo es poner en perspectiva algunos elementos identitarios que le permitieron a las comunidades reconocerse y de esta manera, reconfigurar sus vínculos con el territorio, la lengua y la cultura en un país profundamente racista, todo desde una mirada de las mujeres en lucha. Para ello, una de las fuentes en que se apoya este trabajo son los testimonios de protagonistas con las que se logró conversar durante la estadía en la comunidad.

En el primer apartado, se esboza un breve recorrido histórico de lo que ha significado ser indígena lenca en un país atravesado por un profundo “colonialismo interno” que se ve exacerbado por las dinámicas actuales de extractivismo capitalista. En el segundo apartado se dan a conocer algunos de los perfiles de las mujeres que encabezaron esa resistencia y se presentan los elementos culturales cultivados por ellas. Finalmente, se

problematiza en el tema de la lengua como criterio identitario, teniendo en cuenta que ha desaparecido, enfatizando al mismo tiempo de la importancia de la historia oral para la transmisión de los saberes que conforman la cultura lenca.

Rompiendo el velo de una nación colonial

Una de las primeras acciones convocadas por el COPINH durante sus primeros años de nacimiento en los años noventa fueron las peregrinaciones indígenas a la capital hondureña. La recuperación de esta práctica -extendida entre diversos movimientos indígenas del continente- cimbró a este país centroamericano, que hasta entonces negaba de manera sistemática la existencia de pueblos indígenas en su territorio. En ese contexto de negación e invisibilización por parte del Estado hondureño, se llevó a cabo la “Primera Peregrinación por la Vida, la Justicia y la Libertad” (1994) en la cual participaron cerca de 3 mil indígenas quienes caminaron desde Intibucá hasta Tegucigalpa (Sosa, 2016).

El entonces coordinador de la organización, Salvador Zúñiga (2007) recuerda lo siguiente: “Yo venía con el grupo y miraba cómo la gente se sorprendía porque no creía que existían indígenas. Alguna gente los miraba con asombro y los tocaba y otros exclamaban ¡pobrecitos! Más de alguno salía llorando, mientras otros expresaban frase como -que gente más sucia, cómo vienen a ensuciar esta ciudad de tufos.” (2007; 38-39). El trastocamiento a los imaginarios racistas del centro de un país invadido por una narrativa que apela a la no existencia de indígenas dejó al descubierto el nudo colonial operante a más de 500 años de colonización.

A las procesiones se sumaron los nueve pueblos indígenas y afrodescendientes del país, por lo que el Estado se vio obligado a reconocerlos al adherirse al Convenio 169 de la OIT (1995). Lo que dejaron al descubierto las caminatas indígenas fue la existencia de otras fiestas, otros símbolos, otros rituales, otras banderas, otros “héroes”. Otra Honduras caminaba por las calles de un país como resultado de un proyecto nacional que no ha logrado consolidarse, a pesar de que en sus intentos operó una fuerte presión de “asimilación a la norma común” (Barahona: 2002).

Las peregrinaciones indígenas -que en la década sumaron alrededor de siete- dotaron de identidad a la organización, que a la par disputó los símbolos nacionales impuestos por el Estado, que también se apropió de la resistencia lenca de la época colonial a la que recurre cada año para nutrir su ideario nacionalista. Una de las disputas simbólicas más significativas estuvo relacionada con la recuperación de la figura de Lempira, representante de la resistencia indígena anticolonial, a quien el Estado rememora cada 20 de julio en el “Día Nacional de Lempira” tratando de afianzar la imagen de este legendario cacique dentro del panteón de sus héroes nacionales.

En contraparte, el COPINH presentó desde su primera marcha indígena una manta que decía “Lempira viene con nosotros del final de los olvidos”. Este Lempira no era el objeto decorativo de la élite política que recurre a un pasado con la finalidad de enmascarar una nación fracturada como la hondureña. Por el contrario, en la marcha se vivificaba un Lempira que los acompañaba en esas jornadas y luchas común contra el colonialismo, cuyos orígenes se adentraba en los siglos, pero sobre todo en el momento en que comenzaba a ser aplicadas las políticas neoliberales.

En las movilizaciones lentas se apreciaba una variedad de símbolos y prácticas atribuibles a la identidad lenca. Uno de ellos era el uso de los bastones de madera adornados con listones de colores, conocidos como varas altas. Estos son símbolo de autoridad política proveniente del sincretismo religioso de las auxiliarias indígenas (Chapman: 1986). Por su parte, las mujeres salieron a las calles con sus faldas llenas de olanes, sus pañuelos de cuadros en la cabeza o en el cuello y en sus manos las copaleras y veladoras encendidas para acompañar el camino. Aunado a ello, el COPINH multiplicó las tonalidades y desde entonces utiliza banderas alargadas de distintos colores con el nombre de la organización, las cuales cargan quienes acuden a la movilización.

Han pasado 16 años desde la primera peregrinación que develó la presencia y el poder de movilización indígena, en medio de un país racializado, de puertas abiertas para el capital. La realidad en los últimos años no ha cambiado mucho, continua la cultura de negación de los pueblos indígenas. El golpe de Estado orquestado contra el presidente Juan Manuel Zelaya Rosales (2009), fue un acontecimiento que sacudió a la sociedad hondureña. Este trágico acontecimiento político inauguraría un nuevo período en la historia hondureña caracterizado por una crisis generalizada que repercutiría en todas las esferas de la vida social del país, agudizada con la llegada a la presidencia de Porfirio Lobo Sosa (2010-2014) La llegada al poder ejecutivo de este presidente, en medio de la descomposición social generada por la crisis política del golpe de Estado, asegura la continuidad de las políticas económicas de apertura neoliberal, acentuando el modelo extractivista enraizado en la historia de este país centroamericano.

Durante el período de gobierno, el presidente ilegítimo de Honduras (Lobo Soza) decide ignorar la presencia de los pueblos indígenas al modificar la Ley General de Aguas con el fin de abrir una licitación nacional e internacional para la creación de proyectos hidroeléctricos en territorios indígenas. Debe recordarse que los derechos de los pueblos indígenas están refrendados constitucionalmente por el artículo 346 que garantiza el deber del Estado en la salvaguarda de sus derechos e intereses. Como resultado de la licitación se le otorga a la empresa Desarrollos Energéticos la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca. Esta licitación contó con el financiamiento de bancos internacionales, entre ellos el Banco Mundial, y el respaldo de la empresa china de gran reputación en proyectos hidroeléctricos Sinohydro Corporation (Altholz: 2017).

Uno de los argumentos esgrimido por el gobierno de Lobo Soza para justificar el proyecto extractivo, en violación al Convenio 169 de la OIT fue que en Río Blanco “no había indígenas” (Moreno, 2013). La negación de la existencia de los pueblos lenca, avalada por el “etnicidio estadístico” (Batalla, 2020), permitió la violación a sus derechos políticos y territoriales respaldados por el derecho internacional. La violación a este convenio implicó no sólo el trastocamiento a la autonomía y a la libre determinación que tienen los pueblos indígenas en relación a sus territorios, sino la condena a la desaparición de todos ellos porque el territorio no es sólo un pedazo de tierra que se puede fraccionar y vender sino que es el espacio donde se vivifican las culturas, se desarrollan las identidades, se crean las dinámicas de organización política y se gestionan los usos de los bienes materiales y espirituales de la comunidad.

El sustrato comunitario tuvo que operar en medio de la trama extractiva que niega la existencia de las comunidades lenca. Como bien se ha documentado por estudios históricos, el extractivismo es un acto colonial que arrebató las fuentes de vida naturales de las comunidades indígenas, guardianas históricas de estos territorios, y las pone al servicio de un capital insaciable e inhumano que rompe todo aquello elementos que constituye los lazos comunitarios. Ahora bien, si la trama agresiva contra las comunidades indígenas, arriba señalada, no fue posible en Río Blanco, se debió al papel protagónico de las mujeres lenca organizadas quienes asumieron la defensa del territorio, esgrimiendo sus recursos identitarios en defensa de su existencia ancestral y de esta manera oponerse a la privatización del río.

Mujeres muy otras: los nuevos rostros de la insurgencia lenca

El 1 de abril de 2013, cuando las comunidades lenca tomaron la decisión de cerrar el paso de la carretera y frenar la llegada de más maquinaria para la construcción de la represa, con esta acción, las mujeres estaban recuperando espacios materiales y simbólicos muy importantes para la defensa de su territorio y para su autoconstrucción en calidad de sujetos políticos de derechos. Esta recuperación histórica de su “territorio-tierra” y de su “territorio-cuerpo” estuvo atravesado por una serie de manifestaciones de violencia racista y machista en la que imperaban calificativos o expresiones como “indias dundas”, “indias patas negras”, “indias busca hombres” o “indias come semillas”.

La palabra “india” fue usada como peyorativo contra aquellas que defendieron la comunidad, de ahí que, a diferencia de otras luchas indígenas en el continente, las mujeres lenca no reivindican esa palabra de ninguna forma. Y resulta importante señalar que cuando se presentan como “mujeres indígenas”, inmediatamente después colocan la palabra “lenca”: mujeres indígenas lenca. Esta expresión contiene una identidad triple articulada, anclada a una historia, un territorio y un género común.

La anterior definición identitaria está profundamente vinculada a la relación horizontal que sostienen las mujeres con el agua. No se podría entender la reivindicación como mujeres-indígenas-lencas sin pensar en ella a través del proceso que las convirtió también en defensoras del río. No se puede pensar la vida de la comunidad sin el Gualcarque, como tampoco se puede pensar su fluir sin la comunidad porque ambos son cuerpos espirituales que, desde ese lugar inmaterial, tejen lazos identitarios para reconocerse como un todo. Su relación con el río es sagrada, tanto como lo es esta ancestral corriente de agua. En palabras de una de las mujeres que salió en su defensa:

La importancia que tiene el río Gualcarque para el pueblo lenca, es porque es un río sagrado, que nace de una montaña. Es un río virgen porque sabemos que en ese río no hay contaminación, viene de montañas protegidas por compañeros ancestros y ancestras que lo han cuidado y también no han dejado contaminarlo. El río tenía que estar ahí. Ahí existían las tres niñas y está el duende donde él dice que no quiere dar el pase para que hagan una represa. Si ellos no existieran, las tres niñas, en el sagrado río, no tiene gran significado. Mucha gente se ríe cuando se habla del duende, cuando se habla de las tres niñas, pero es cierto (Entrevista Morales-Domínguez, 2022).

En este testimonio se aprecia la relación mujer-agua dentro de la cosmovisión lenca. En primer lugar, se muestra una relación horizontal donde las mujeres miran al río como un ser vivo que como ellas debe ser cuidado. En segundo lugar, en ese cuerpo de agua habitan otros seres con los que comparten el territorio, como los duendes o las niñas, cuya casa es el río y por ello hay que defenderlo. Aunado a esto, el río es reconocido como un ente sagrado y dador de vida, ya que sin él la milpa y las cosechas no tendrían frutos y no podrían alimentar a sus familias. Finalmente, para ellas el río es un lugar de encuentro comunitario, en particular para las mujeres, quienes acuden al río a bañarse, a platicar, a divertirse, lo que lo convierte en un espacio de placer femenino.

Recuperar y conversar lo sagrado del río y su entorno natural forma parte fundamental de la lucha de las mujeres lenca contra el extractivismo. Este hecho, es el argumento de mayor fuerza para oponerse a la construcción de la represa. La sacralidad vino acompañada de uno de los rituales más significativos de la cultura lenca que es la compostura. La compostura es un ritual de agradecimiento a los espíritus por la tierra y por la vida. En este momento de lucha, este ritual representó un aprendizaje para quienes no lo habían presenciado alguna vez. La enseñanza estuvo encabezada por Pascuala Vázquez, fundadora del COPINH y líder espiritual lenca, quien resguardó por muchos años en su memoria el significado del cacao, los zomos, las velas, las cruces, las aves, la chicha y los cohetes que son utilizados en el ritual.

Nacida en San Francisco de Opalaca, municipio reconocido por el Estado gracias a la lucha de la organización en la que militó toda su vida, Pascuala trasgredió muchos de los mandatos que pesan sobre las mujeres indígenas. No tenía temor de tomar los micrófonos en las asambleas, de impulsar la lucha de las mujeres al interior de las comunidades, de señalar las asimetrías en los roles de trabajo con sus compañeros y en difundir desde el “Canasto de Palabras” que “en la lucha lo espiritual es primero”. A eso le puso su vida, su empuje, su canto, sus humos y su infinita solidaridad. De sus enseñanzas y de su lucha se nutrieron muchas mujeres jóvenes de la resistencia, se reavivó la cultura lenca y se tradujo de manera crítica al insertarse en un proceso de defensa del territorio.

La imposición de una narrativa homogeneizante sobre la cultura de los pueblos indígenas nos ha hecho creer que todas las mujeres originarias son iguales. Sin embargo, ella y su compañera de lucha, Berta Cáceres, nos enseñaron que la identidad no es una camisa de fuerza sino un tejido al que pueden quitársele o añadirse puntos. Verla a ésta última, con el rostro lenca más conocido, vestida con pantalones de mezclilla, camisa a cuadros sobre una playera blanca en la que aparece la palabra “resistimos” y con su sombrero de palma en la cabeza, poniéndose de frente a todos los hombres con poder de este país, nos habla de la fuerza que albergaba en ellas y de su coraje para salirse de todos los moldes, inclusive de aquellos anclados a la “tradicición”.

La emergencia de rostros como el de Pascuala Vázquez y Berta Cáceres fue posible por el arduo trabajo que, en otros espacios, socialmente poco reconocidos, desplegaron aquellas mujeres que se han mantenido anónimas. Pascuala y Berta no habrían podido sostener su labor de activistas en defensa de la identidad lenca sin el esfuerzo del trabajo organizado de María, Rosalina, Dunia y de muchas otras tantas que prendieron los fogones, limpiaron los espacios, nutrieron la olla común, organizaron los turnos de trabajo, cuidaron las casas y los animales y gestionaron los recursos materiales para que las composturas y los rituales pudieran encenderse (Morales Martínez, 2023). Las luchas indígenas son colectivas porque se sustentan en una tradición que las mujeres defienden, al igual que reivindican y rememoran la presencia de figuras ancestrales como la de Iselaca, la mujer lenca que luchó junto al cacique Lempira, a quien reconocen como raíz de su lucha.

Oralidad lenca en resistencia contra el despojo

Las definiciones sobre la identidad coinciden en gran medida con uno de los elementos fundamentales para el reconocimiento de un pueblo/nación indígena: su lengua (Villoro: 1998; Stavenhagen: 2002; Molano: 2007). Sin embargo, para el caso de las comunidades lencas este criterio identitario ha desaparecido producto de la imposición de la cultura europea. Por otro lado, no se tiene registro de la cantidad de habitantes lencas existentes en el momento del contacto con los españoles, ni durante la construcción de la sociedad colonial. Algunos estudios que han ahondado sobre este tema y de manera exhaustiva han

trabajado en los registros de los cronistas españoles apuntan que “el lenca era el grupo cultural y lingüístico más importante en el oeste y centro de Honduras” (Barahona, 2002, p. 77).

En la actualidad, se registra la existencia de más de 453 mil lencas en el territorio hondureño, siendo el grupo étnico más significativo del país (INE, 2013). La crisis demográfica de la época colonial y las condiciones de esclavitud a las que fueron sometidos por siglos forma parte de la violencia histórica que los hace comunes. De todos esos despojos, la pérdida de la lengua es uno de los más significativos. El lenca en este contexto actual es una “lengua moribunda” (Herranz, 1987) a la que le sobreviven algunas palabras sueltas. El proceso violento de adaptación a los significados de la lengua española es en sí mismo un destierro de la visión de mundo lenca. Pese a ello, el castellano impuesto por el Estado no logró, por ejemplo, imponer la tonalidad con la que lo hablan, la combinación de los plurales y singulares, y el uso del “tú” para referirse a los otros.

El “lingüicidio” –si se puede usar este término para indicar la dimensión de la lengua lenca-- no es un hecho menor, habla de la dinámica que sustenta al Estado-nación, que en aras de homologar la “identidad nacional” arrasó con otras lenguas, acallando así una forma particular de nombrar el mundo y lo existente en él. El silenciamiento racista al que la pérdida de la lengua sometió a las comunidades lencas, no fue, en esta nueva oleada de colonización de los territorios indígenas, un condicionante para que las personas se auto reconocieran como pertenecientes a la cultura lenca, aun cuando esta lengua entre ellos no se hable.

Contrario a lo anterior, lo más significativo de la resistencia como roble identitario fue el uso de la lengua del colonizador para decirle en la cara que “río Gualcarque correrá y Río Blanco se opondrá”. En este acto hay un desgarramiento a la función de la lengua impuesta, orientada a la dominación de los/las otros/otras, que se vuelca contra esa práctica y se usa contra los colonizadores modernos. Reivindicar la identidad del pueblo lenca desde este primer despojo lingüístico encierra un acto emancipatorio profundo, que nos señala que la identidad también está constituida por el desgarramiento que atraviesan sus sujetos/sujetas.

La pérdida de la lengua está atravesada por otras violencias, como la violencia epistémica y la violencia patriarcal que coloca las voces de las mujeres indígenas –usando una metáfora-- a la orilla del río. Lo que las hizo comunes no fue sólo su “territorio-tierra” o su pasado compartido, sino también su primer despojo que las llevó a ser mujeres deslenguadas (no contar con su lengua y utilizar otra, impuesta). Andar los caminos de lo que se perdió en la primera colonización y verlo a la luz de esta nueva oleada extractiva, es una tarea que mantiene abierta las venas de todas ellas. Ser mujer deslenguada y desde

ahí hablar y colocar en el centro las palabras y las voces contra el silenciamiento y la negación, es una tarea que requiere creatividad y valor. En efecto, son mujeres indígenas deslenguadas, pero no silenciadas.

En medio del despojo contra los pueblos originarios, surgió la mujer hablantina, es decir, la mujer que toma la palabra como un acto de desobediencia y de justicia para sí misma y para su comunidad. Hablantina fue el calificativo con el que se autodefinieron algunas mujeres que participaron de la defensa del territorio. Llama la atención que el verbo hablar no adopta el peyorativo de “habladora”, sino que se transforma en “hablantina”, negándole carácter despectivo. Reconocerse hablantina es reconocerse mujer con palabra, mujer con voz. Eso en sí mismo, representa un quiebre a la condena del silencio patriarcal. Pero va más allá, porque al ejercer su derecha de voz transgrede el mandato del “hablar quedito”, al igual que hacerlo en los espacios condicionados.

En el contexto lenca, hablar es más que enunciar palabras, hace referencia a una tradición. Cuando Melissa Cardoza, poeta, activista y feminista lesbiana, escribió sobre la resistencia de Río Blanco insistió en que esa historia es narrada por la gente que la hace y no de libros que no existen (Cardoza, 2017). En esta afirmación se develan dos cosas importantes: la primera, la existencia de un olvido sistemático de la historia de esta comunidad, la segunda, que los pueblos lenca son pueblos orales, cuya cultura e historia se hace y se transmite a través de la oralidad.

La oralidad es el instrumento más vivo con el que cuentan estas mujeres para hacer y construir memoria. Hablar no ha sido un ejercicio sencillo para quienes, con la llegada del Proyecto Agua Zarca, presenciaron la ruptura violenta de su tiempo ordinario, cuando de un día para otro, el lugar donde han habitado por generaciones se llenó de hombres vestidos de abogados, empresarios, funcionarios públicos, militares y paramilitares, quienes echaron andar la “repatriarcalización del territorio” (García-Torres, Vázquez, Cruz y Bayón:2020). En este contexto de hombres con poder, la palabra masculina cobra una relevancia importante, porque a través de ella se impuso el discurso privatizador, cosificador de la naturaleza y el silenciamiento de las mujeres indígenas parecía ser el único camino que quedaba.

No fue así, las mujeres indígenas lenca lograron irrumpir en todos los espacios, de manera particular, en los espacios públicos -generalmente apropiado por los hombres con mando- y colocar su palabra al centro, en defensa del río Gualcarque. Ese ejercicio les trajo muchas violencias porque las convirtió en “enemigas” del “desarrollo” que “traería bonanza para la comunidad”. En palabras de una de las defensoras más destacadas:

Las mujeres de Río Blanco era ver que toda, por muy tímida o por muy apagada que sea, aprendió a despertar, a hablar, a participar, porque nosotros hemos ido teniendo participaciones con el Centro de Mujeres, con la Oficina

de la Mujer, con las redes. Bueno, yo soy la mujer más hablantina, voy a decir. Me conoce el mundo, lo que soy. Yo he andado en Tela, en varios espacios de las mujeres. Yo me gusta participar. Yo soy una mujer muy desarropada. No tengo miedo. No tengo pena. En fin, que las mujeres tenemos que ser así (Entrevista Morales-Domínguez: 2023).

El ejercicio de explicarle a las otras -nacionales y extranjeras- la importancia de luchar por el río Gualcarque, de traducir desde la mirada lenca la importancia de un río para la preservación de la vida material y espiritual de la comunidad, implica un desdoblamiento de la lengua, un contacto necesario para una lucha que con el paso de los días se fue haciendo internacional. En este ejercicio liberaron espacios y construyeron lazos fraternos de solidaridad y de encuentro, que seguramente nutrió su palabra y llevó la suya más allá de las fronteras nacionales.

La oralidad no se constituye sólo de lo que emana por la boca, sino que es un ejercicio vinculado al cuerpo, al baile, a la danza, a los gestos, a los abrazos, a la ternura y no tanto a la escritura (Ezezia y Encina, 2022). La de las mujeres lenca es una oralidad subversiva y comunitaria que no puede ser entendida sin los rezos, los cantos, las oraciones, las composturas y las comidas. Desde todos esos actos sus cuerpos orales dan testimonio, no sólo del desgarramiento que traen consigo los proyectos extractivos, sino de la profunda alegría y fuerza que se requiere para seguir construyendo alternativas no depredadoras que pongan en el centro la vida de todos los seres con los que se comparte el agua.

Conclusiones

La disputa territorial emprendida por las comunidades lenca contra el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca dejó ver el fuerte entramado de despojo que se teje entre el Estado, los empresarios nacionales y extranjeros; los militares y paramilitares, los medios de comunicación y una sociedad profundamente arraigada a los imaginarios coloniales. La negación de la existencia de las comunidades indígenas por parte del Estado, implicó el no reconocimiento de la consulta previa, libre e informada sobre ese proyecto. No obstante, las comunidades realizaron una consulta de manera individual y clandestina entre las comunidades y emprendieron la resistencia contra la represa.

Lo que el Estado niega con la aprobación y respaldo de los proyectos extractivos es la existencia de otra manera de gestionar los recursos naturales, las tierras, los espacios de toma de decisiones y la cultura de los pueblos indígenas, quienes son castigados por no asumir la ciudadanía hondureña como primer rasgo identitario. Uno de los argumentos peligrosos que transmiten los voceros oficiales a la sociedad hondureña con el fin de desprestigiar y descalificar la resistencia de los pueblos indígenas es que estos se oponen al crecimiento de la nación. Lo que no cabe en los imaginarios de quienes esgrimen el argumento anterior, es la posibilidad de pensar un desarrollo “basado en la dignidad

humana, en el respeto a la madre tierra, en el bienestar de las comunidades, en el delicado equilibrio entre los seres humanos y los bienes comunes, desde una visión de justicia social” (Cáceres en Trucchi: 2013).

Si bien el marco legal internacional reconoce el derecho de los pueblos y naciones indígenas sobre sus territorios, incluido el respeto a labrarse su propio desarrollo, el Estado hondureño no tiene la voluntad política por darle cumplimiento al artículo 346 constitucional y a la Ley de Propiedad en la que se reconoce la posesión de los pueblos indígenas sobre sus tierras. No hay duda de que estas normativas no podían ser aplicadas por un Estado y gobierno que hasta el 2021 se cobijaba bajo el proyecto neoliberal y estuvo al servicio del gran capital nacional e internacional.

De acuerdo con el contexto anterior, la reivindicación de las mujeres de los pueblos originarios pasa en primer lugar por exigir el reconocimiento a su existencia en el territorio. Este reconocimiento debe ir acompañado por hacer valer la importancia histórica, ancestral de las comunidades en convivencia con el entorno natural, como un todo único. En las prácticas de la vida cotidiana se sintetiza mucha de esta labor heredada por generaciones ¿Cómo podría realizarse una vida sin los maíces amarillos, negros, blancos y rojos que les da la tierra? ¿De dónde obtendrían el agua para que sus hortalizas den fruto? ¿De qué se alimentarían las aves que se usan en los rituales? ¿Dónde conseguirían el cacao y el maíz para la chicha? Lo que los proyectos extractivos han decidido ignorar es la desaparición de toda una cultura cuando se trastoca el modo de vida de quienes la hacen posible.

La existencia de prácticas discursivas y los simbolismos y mitos que rodean la identidad lenca son fruto de la resistencia histórica de las comunidades indígenas. En su vida cotidiana reside el potencial creativo y cambiante de quienes han sobrevivido a tantos años de colonialismo. No podemos, como nos advierte Yásnaya Aguilar (2018) encasillar en una misma cosa “cultural” un acto profundamente político. Salir de la trampa de la narrativa del Estado-nación-colonial-capitalista-patriarcal no es tarea sencilla, se requiere sí de no perder la perspectiva que explica el origen y toda la travesía que se ha transitado de violencia que ha acabado con la vida de muchos defensores y defensoras comunitarias.

No sabemos cuáles serán los caminos o las formas que las prácticas identitarias tomarían como actos políticos de resistencia en las luchas venideras del COPINH. Lo que sí advertimos es que las expresiones de lucha seguirán siendo narradas por sus protagonistas. Esa autonomía en la palabra que han conquistado las mujeres lenca en la que ya nadie habla por ellas, aunque haya gente escribiendo sobre/con ellas, abre fisuras significativas en las asimetrías respaldadas en la “tradición”, entre ellas la que sostiene que no son poseedoras de un potencial escritural para poner en papel sus propias historias. No se ha dicho la última palabra sobre este tema y son ellas como sujeto activo de estas reivindicaciones las que marcarán las pautas.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Gil, Y. (2018). Un nosotrxs sin estado. *Chiapas, México: Ona Ediciones.*
- Altholz, R. M. (2017). *Represa de violencia el plan que asesinó a Berta Cáceres.* GAYPE, Grupo Asesor Internacional de Personas Expertas.
- Barahona, M. (2002). *Evolución histórica de la identidad nacional.* Editorial Guaymurás.
- Bonfil Batalla, G. (2020). *México Profundo. Una civilización negada.* FCE.
- Cardoza, M. (2017). Cuentan los pueblos que viven por el río Gualcarque: la lucha del copinh contra la represa Río Blanco en Honduras. En: *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Bajo Tierra Ediciones, México, pp.203-2019.
- Chapman, A. (1986). *Los hijos del copal y la candela. Tradición católica de los lenca de Honduras*, UNAM, México.
- Ezeiza, A. y Encina, J. (2022). Oralidad y Escritura. En: *Construir lo común desde el disenso. Viviendo la autogestión en lo cotidiano*, ECO-UACM, pp.43-54.
- García-Torres, M., Vázquez, E., Cruz, D. T., y Bayón, M. (2020). Extractivismo y (re) patriarcalización de los territorios. *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, pp. 23-43.
- Herranz, A. (1987). El lenca de Honduras: una lengua moribunda. En: *Mesoamérica*, vol. 8, núm. 14, pp. 429-466.
- Instituto Nacional de Estadística (2013). Censo de Población y Vivienda. Recuperado de: <https://ine.gob.hn/v4/censo-de-poblacion-y-vivienda/>. Consultado en junio de 2024.
- Molano, O. L. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Revista opera*, vol.7.
- Morales Martínez, C.F. (2023). *Mujeres de agua. La lucha política en defensa del territorio de las indígenas lenca del consejo cívico de organizaciones populares e indígenas de honduras (COPINH)*, tesis de grado, UNAM.
- Moreno, I. (2013). Crónica de un río, un roble, muchas resistencias y la respuesta de los fuertes. En: *Envío*, año 11, núm. 39, pp. 1-9

- Sosa, E. (2016). *Democracia y movimientos sociales en Honduras: de la transición política a la ciudadanía indignada*, Guaymuras, Tegucigalpa.
- Stavenhagen, R. (2002). Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 4, núm. 7.
- Trucchi, G. (2013). Honduras: comunidades lencas en rebelión. https://desinformemonos.org/honduras-comunidades-lencas-en-rebelion/?fbclid=IwAR33Imf9eFAGq0zRhEB_sBFCTHXAb_f1NoSkAWre5LSjj-PhutXdbZrhGgQ.
- Tzul, Tzul, G. (2021). *Peritaje. Análisis de la situación y condición de violencia que viven las mujeres indígenas y defensoras de Derechos Humanos. El Caso de Bertha Cáceres y la defensa del río Gualcarque*. <https://berta.copinh.org/wp-content/uploads/2021/06/Galdys-Tzul-PERITAJE-26-de-marzo-1.pdf>. Consultado en octubre de 2022.
- Villoro, L. (1998). Sobre la identidad de los pueblos. En: *Estado plural, pluralidad de culturas*, vol. 2, núm..1, pp. 63-78.
- Zúñiga, S. (2007). Los pueblos indígenas. En: *Rompiendo el espejo: Visiones sobre los pueblos indígenas y negros de Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa, pp. 35-42.