Territorio, memoria y patrimonio de los pueblos indígenas y negros de Honduras

Perspectivas contemporáneas sobre su realidad social y cultural



Colección Estudios Antropológicos e Históricos

Territorio, memoria y patrimonio de los pueblos indígenas y negros de Honduras

Perspectivas contemporáneas sobre su realidad social y cultural

Colección Estudios Antropológicos e Históricos

Territorio, memoria y patrimonio de los pueblos indígenas y negros de Honduras

Primera edición: noviembre 2025.
Tegucigalpa, Honduras.

Colección: Estudios Antropológicos e Históricos

ISBN: 978-99926-17-56-4

Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia

Páginas: 246

COMITÉ EDITORIAL

Ph.D. Rolando Canizales Vijil: gerente
Lic. Omar Alexis Talavera: subgerente de Patrimonio
Lic. Brenda Raudales: subgerente de Promoción y Coordinación de Regionales
Msc. Lidisis Isela Figueroa: jefa de la Unidad de Historia
Lic. Oscar Neil Cruz: jefe de la Unidad de Arqueología
Lic. Ruth Sanabria: jefa de la Unidad de Divulgación

Autores
Andrés Marcelo Morales
Giselle Castillo López
Jasmi Celestina Bautista
Lidisis Isela Figueroa
Nelson Carrasco Casco

Edición: Ruth Sanabria
Corrección de estilo: Dazia Mejía
Diseño y diagramación: Esther Montiel

© Instituto Hondureño de Antropología e Historia

Todos los derechos reservados. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra en cualquier tipo de soporte sin la autorización del Instituto Hondureño de Antropología e Historia.

Impreso en Tegucigalpa, Honduras
Unidad de Divulgación
Villa Roy, Barrio Buenos Aires, Tegucigalpa, Honduras
www.ihah.hn

Contenido

Índice de imágenes, planos y mapas 4

Prólogo 7

Manifestaciones culturales y defensa del territorio: el pueblo lenca de Mesa Grande ante el proyecto eólico en Santa Ana, Francisco Morazán 11

Andrés Marcelo Morales

El pueblo indígena tolupán de Agalteca: memoria, identidad y territorio 49

Nelson Carrasco Casco / Gisselle Castillo López

Tres siglos de minería y despojo: continuidad histórica y amenaza persistente a las manifestaciones culturales del pueblo maya chortí en San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel, La Unión, Copán (1678-2023) 89

Andrés Marcelo Morales

Los Cayos Miskitos: un recuento de las tensiones insulares en el Caribe y el papel de organizaciones comunitarias y actores institucionales en el actual proceso de titulación 141

Andrés Marcelo Morales

Acercamiento al patrimonio cultural inmaterial en la comunidad garífuna de Guadalupe, Colón 175

Jasmi Celestina Bautista

La experiencia de Honduras en la confección de una candidatura multinacional: El camino para la inscripción de la tradición del casabe en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO 215

Lidisis Isela Figueroa / Andrés Marcelo Morales

Anexos 238

Índice de imágenes, cuadros y fotografías

Manifestaciones culturales y defensa del territorio: el pueblo lenca de Mesa Grande ante el proyecto eólico en Santa Ana, Francisco Morazán 11
Andrés Marcelo Morales

Tabla 1. Población de la Provincia de Honduras.....16
Tabla 2. Población del partido de Ojojona y el pueblo de Santa Ana.....18
Tabla 3. La población del municipio de Santa Ana: S. XIX.....23
Tabla 4. División político-territorial del municipio de Santa Ana: S. XIX.....23
Tabla 5. La población del municipio de Santa Ana: S. XX-XXI.....24
Tabla 6. División político-territorial del municipio de Santa Ana: S. XX.....25
Tabla 7. Población de la aldea Nueva Arcadia y el caserío de Mesa Grande..... 26
Figura 1. Ascendencia de Wilmer Hernández.....30
Figura 2. Altar principal en iglesia católica de Mesa Grande.....32
Figura 3. Estructura de la Junta Directiva de COILMESA electa el año 2012.....36
Figura 4. Área de siembra ubicada cerca de Azacualpita.....39
Figura 5. Recolección del maíz en caserío Mesa Grande.....39

El pueblo indígena tolupán de Agalteca: memoria, identidad y territorio 49
Nelson Carrasco Casco/Gisselle Castillo López

Figura 1. Mapa de la parte de la Provincia de Comayagua ú Honduras en que habitan los indios Xicaques.....56
Figura 2. Plano de ejidos de Agalteca, 1838.....60
Figura 3. Plano que contiene en su área, diez caballerías de terreno, medidas en el sitio de Yaruca, medidas a solicitud del vesindario de Agalteca (1887).....63
Figura 4. Plano del terreno «AGALTECA» solicitado para ejidos por los habitantes de la aldea del mismo nombre, en jurisdicción de Olanchito, departamento de Yoro, 18 de septiembre de 1942.....67
Figura 5. Entrada a la aldea de Agalteca, Olanchito.....68
Figura 6. Planta de teosinte.....76
Figura 7. Tamales de teosinte.....76
Figura 8. Poza del Toncontín.....79
Figura 9. Las Pilitas.....79
Figura 10. Fachada de la iglesia de San Sebastián.....80
Figura 11. Cruz del Perdón.....82
Figura 12. Cementerio comunal de Agalteca, visita realizada junto con el consejo de tribu.....83

Pueblo maya chortí: tres siglos de minería y despojo en San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel (1678-2023) **89**
Andrés Marcelo Morales

Figura 1. Línea de tiempo de la minería contemporánea en San Andrés Minas....111
Figura 2. San Andrés Minas, La Unión, 2024..... 112
Figura 3. Iglesia de San Andrés Minas antes de 1998 114
Figura 4. Pueblo de San Andrés Minas antes de 1998 114
Figura 5. Libro copiador de las partidas de bautismo de la Iglesia filial del pueblo de las minas de San Andrés comenzado en el año de 1857..... 115
Figura 6. Cementerio de San Andrés sin acceso, 2024 121

Cayos Miskitos: tensiones territoriales y el rol comunitario en el proceso de titulación **141**
Andrés Marcelo Morales

Figura 1. Cayo Savanna 167
Figura 2. Cayo Katskikumi.....167
Figura 3. Cayo Bogas.....168

Acercamiento al patrimonio cultural inmaterial en la comunidad garífuna de Guadalupe, Colón..... **175**
Jasmi Celestina Bautista

Figura 1. Aldea de Guadalupe entre los caseríos de San Antonio, El Marmol, La Esperanza, Cándido y Betulia, todos pertenecientes al municipio de Santa Fe.....177
Figura 2. Ruta en vehículo desde la ciudad de Trujillo hacia la comunidad de Guadalupe por carretera de tierra..... 178
Figura 3. Vista de la comunidad de Guadalupe desde la Herramienta de Google Maps..... 178
Figura 4. Escuela primaria de la comunidad de Guadalupe Luis Bernárdez Satuyé .. 179
Figura 5. Tambor garífuna..... 187
Figura 6. Entrevista a doña Victoria Bernárdez, miembro del club danzario de la aldea de Guadalupe..... 192
Figura 7. Celebraciones de la palabra de Dios en garífuna: interior de la iglesia católica de la comunidad de Guadalupe 192
Figura 8. Entrevista a Maribel Bernárdez, delegada de la palabra en la aldea de Guadalupe..... 193
Figura 9. Jóvenes encargados de tocar los tambores durante la Celebración de la Palabra de Dios 196
Figura 10. Tambor utilizado durante la celebración de la palabra y bandera de la pastoral garífuna..... 196
Figura 11. Pesca tradicional y apropiación sociocultural del mar..... 202
Figura 12. Denis Meléndez, pescador de la comunidad de Guadalupe 203

Figura 13. Trabajo de campo 204
Figura 14. Construcción tradicional en el centro de la aldea de Guadalupe 205
Figura 15. Construcción tradicional en la aldea de Guadalupe 206
Figura 16. Construcción tradicional en la aldea de Guadalupe 207
Figura 17. Doña Dominga Martínez, experta en medicina tradicional garífuna 208
Figura 18. Proceso de validación de la investigación con pobladores de la comunidad de Guadalupe 210

La experiencia de Honduras en una candidatura multinacional para la UNESCO: la tradición del casabe. 215
Lidisis Isela Figueroa / Andrés Marcelo Morales

Figura 1. Juana Lopez está cerniendo la harina de yuca en el hibise (cernidor grande) 220
Figura 2. Wilma López está cerniendo la harina de yuca con serazu (cernidor pequeño) sobre el budari 220
Figura 3. Elsa Marina utilizando el beisaba en la elaboración del casabe..... 221
Figura 4. Casabe listo para su comercialización 221
Figura 5. Reunión de socialización de la candidatura y de validación de la Ficha de Inventario sobre el casabe en la comunidad de Triunfo de la Cruz..... 228
Figura 6. Entrega reconocimiento a casaberas de Triunfo de la Cruz 231
Figura 7. Entrega reconocimiento a casaberas de Iriona 231
Figura 8. Taller de Construcción Comunitaria del Plan de Salvaguardia de la Tradición del Casabe en Honduras 234

Anexos 238

Anexo 1. Muestra de lista de asistencia a una reunión de trabajo del equipo técnico interinstitucional 238
Anexo 2. Ficha de Identificación y Registro. Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial PCI-Honduras. Ficha PCI 13. Casabe (Ereba) Triunfo de la Cruz, Tela.... 238
Anexo 3. Instrumento de entrevista.. 239
Anexo 4. Notas informativas y de invitación a representantes de las comunidades ... 239
Anexo 5. Muestra de hojas de consentimiento colectivo 240
Anexo 6. Permiso de toma de fotos y videos (uso de imagen) 241
Anexo 7. Levantamiento de asistencia a jornadas de socialización inicial de la Candidatura, noviembre de 2022 241
Anexo 8. Muestra de listados de asistencia a jornadas informativas de avances de la Candidatura. Abril de 2023 242
Anexo 9. Muestra de listados de asistencia a presentación de resultados de la Candidatura. Abril de 2025 242
Anexo 10. Diploma de reconocimiento a las casaberas y comunidades que participaron en la preparación de la Candidatura 243
Anexo 11. Afiche de invitación a presentación de resultados de la Candidatura..... 244

Prólogo

El Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) ha sido una entidad central en la definición de los discursos y políticas relacionados con los pueblos indígenas y negros de Honduras. Fundado en 1952, durante el auge de las investigaciones arqueológicas del sitio maya de Copán, el Instituto ha sido reflejo de las coyunturas de las ideas y discursos etnoraciales que las élites intelectuales y políticas han elaborado y difundido.

Durante décadas, el Estado hondureño promovió un discurso en el que los pueblos indígenas no tenían cabida sino como vestigios de un pasado remoto, apenas perceptible en algunos restos o artefactos arqueológicos. Esta narrativa de negación no se limitó a los pueblos indígenas. En el caso de la herencia africana, su invisibilización se profundizó bajo la premisa —sostenida pese a la evidencia científica— de que la población hondureña descendía únicamente de blancos e indígenas. A ello se sumaba que, incluso cuando alguna manifestación cultural ancestral lograba ser reconocida, solía reducirse a un enfoque folclorista, fácilmente utilizable con fines turísticos.

Hacia la segunda mitad del siglo XX, la movilización social de estas poblaciones comenzó a cuestionar de manera creciente esa narrativa oficial. Ese proceso alcanzó un momento decisivo en 1994, cuando las peregrinaciones organizadas desde los departamentos del Occidente de Honduras —a las que se sumaron pueblos indígenas y negros de otras regiones del país— exigieron respeto a los territorios y a los saberes ancestrales, demandas que sacudieron los cimientos del relato estatal del mestizaje, sostenido durante décadas. Como resultado, el Estado y la sociedad en general ya no pudieron seguir negando, como lo habían hecho históricamente, la existencia de los pueblos herederos de las antiguas sociedades indígenas. Durante este período, el IHAH, influido por las ideas dominantes sobre la concepción de nación y afectado por limitaciones políticas y administrativas, enfrentó dificultades para ofrecer una respuesta adecuada a estas demandas sociales.

A pesar de ese contexto, a finales de la década de 1990 y hasta el 2009 el IHAH pudo ir definiendo, aunque no sin vacilaciones y tropiezos, la idea de que era necesario una nueva política cultural que no excluyera a las culturas ancestrales. Durante ese proceso surgieron intentos de diálogo interdisciplinario, lo que llevó a que entre 2006 y 2009 el IHAH y la entonces Secretaría de Cultura, Artes y Deportes (SCAD) incluyeran la noción de la etnohistoria, un área científica que integra herramientas de la historia y la antropología para el estudio y la comprensión de los procesos culturales identitarios.

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo ofrece elementos que permiten una interpretación profunda sobre lo que constituye un «pueblo indígena» o «tribal». Lo expuesto en este instrumento internacional dialoga directamente con las consideraciones anteriores, pues deja claro que no basta una mirada etnográfica, útil para identificar los rasgos vivos de una cultura, pero insuficiente para comprender su permanencia o sus transformaciones a lo largo del tiempo. Por ello, resulta indispensable un enfoque diacrónico, más propio de la ciencia histórica, para entender la continuidad de la ancestralidad que el Convenio 169 busca defender y proteger.

Pese a este marco conceptual y normativo, que intenta reconocer una herencia cultural diversa, la realidad política del país se orientó hacia una dirección claramente desfavorable. El Golpe de Estado de 2009 y la crisis de legitimidad que se abrió a partir de entonces debilitaron al IHAH y frenaron su incipiente política de investigación y divulgación etnohistórica. En un plano más amplio, la violencia contra las poblaciones indígenas y negras alcanzó niveles especialmente dolorosos. La integridad territorial se vio seriamente amenazada por el discurso neocolonial de las Zonas de Empleo y Desarrollo Económico (ZEDES), mientras que el asesinato de líderes comunitarios se convirtió en la expresión más visible de la contraofensiva impulsada por intereses económicos asociados a visiones racistas y discriminatorias, presentes no solo en ciertos sectores de la empresa privada, sino también en ámbitos académicos.

Tras más de una década marcada por estos retrocesos y tensiones, a partir de 2022 el IHAH ha buscado relanzar sus esfuerzos para colaborar con otras instituciones del Estado y con las comunidades en la defensa de los territorios y de las prácticas culturales ancestrales. En este nuevo impulso, el enfoque etnohistórico ha comenzado a rendir frutos, no solo en la comprensión de las historias y culturas de estos pueblos, sino también en la construcción de vínculos más estrechos con las comunidades, a partir de vivencias compartidas entre investigadores y pobladores.

Este compendio, titulado *Territorio, memoria y patrimonio de los pueblos indígenas y negros de Honduras: perspectivas contemporáneas sobre su realidad social y cultural*, constituye una contribución esencial para comprender la profundidad y vigencia de las culturas ancestrales del país. Los artículos que lo integran recorren territorios, memorias y prácticas culturales diversas, y ofrecen perspectivas que iluminan una realidad que, en gran medida, es desconocida e incomprendida en los ámbitos oficiales educativos y mediáticos.

En sus investigaciones, los autores convivieron con distintos pueblos —los tolupanes de Agalteca en Olanchito, Yoro; los misquitos de Gracias a Dios; los lencas de Santa Ana, Francisco Morazán; los garífunas del Caribe hondureño que elaboran el sagrado casabe; y los mayas-chortís de San Andrés Minas, Azacualpa, San Miguel y La Unión en el departamento de Copán— experiencias que les permitieron situar sus propios acervos étnicos y reconocer la enorme diversidad cultural del país. Estas vivencias, además, corroboraron la capacidad de resistencia de estas comunidades frente a amenazas y ataques impulsados por intereses económicos afines a discursos de modernidad segregacionista. No debe olvidarse que estas investigaciones se desarrollaron en un contexto de lucha social frente a actores que persisten en mostrar indiferencia, e incluso menosprecio, hacia formas culturales que no se ajustan a los preceptos industriales modernos.

La lectura de este volumen brindará al lector herramientas fundamentales para discutir y criticar los discursos que, no sin intención, buscan simplificar o distorsionar la compleja realidad cultural hondureña.

Tegucigalpa, M. D. C., 3 de diciembre de 2025

Rolando Canizales Vijil
Gerente del IHAH

Manifestaciones culturales y defensa del territorio: el pueblo lenca de Mesa Grande ante el proyecto eólico en Santa Ana, Francisco Morazán

Andrés Marcelo Morales[1]

Resumen

Esta investigación etnohistórica, tiene como propósito explicar la ocupación del territorio, las expresiones culturales, la autoidentificación étnica y el uso de los recursos naturales por parte de los habitantes del caserío Mesa Grande, ubicado en Santa Ana, Honduras. Para ello, se recurre tanto a fuentes documentales de archivo como a testimonios orales, integrando la historia escrita con la memoria colectiva.

El estudio se estructura de lo general a lo particular. Los primeros apartados abordan el contexto histórico de las poblaciones indígenas en la zona central de Honduras durante la colonización española, incluyendo el impacto de la actividad minera en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa y la presencia del pueblo de Santa Ana Hula, evidenciada en registros de tierras y censos poblacionales.

A continuación, se examina la evolución histórica del municipio de Santa Ana durante los siglos XIX al XXI, con especial atención a la documentación oficial sobre el caserío Mesa Grande. El apartado final se enfoca en la historia particular de Mesa Grande, reconstruida a partir de archivos municipales y parroquiales, destacando sus formas de autoidentificación indígena, prácticas culturales, organización comunitaria y la relación con su entorno natural.

El pueblo lenca en la época colonial

Los estudios históricos sobre la población indígena que habitó el centro-occidente de Honduras durante la colonización española describen a los grupos lencas como sociedades altamente estratificadas, organizadas en cacicazgos hereditarios; con una agricultura de gran escala y una religión compleja, caracterizada por la presencia de sacerdotes, templos e ídolos.[2]

1. Investigador de la Unidad de Historia del IHAH. Este artículo fue posible gracias a la valiosa colaboración de Darbin Díaz, Lara Bohórquez, Nancy Ramos y Yoas Ávila, practicantes de la carrera de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), cuyo compromiso, rigor académico y dedicación fueron fundamentales para el desarrollo de esta investigación.

2. Linda Newson, *El costo de la conquista*, (Guaymuras, 2000): 73.

La ubicación geográfica de los grupos lencas ha sido establecida a partir de las referencias contenidas en diversos escritos de cronistas y representantes eclesiásticos durante el período colonial. Un ejemplo significativo es el testimonio de fray Gaspar de Andrada, quien en un informe fechado el 30 de abril de 1591, dirigido al rey Felipe II, detalla la situación de su provincia eclesiástica y menciona la presencia de estos pueblos.[3]

A finales del siglo XVI, fray Gaspar de Andrada situaba a los grupos lencas en la región que más tarde conformaría el departamento de La Paz. Sin embargo, para el siglo XVII, las referencias a los lencas se extienden también hacia el oriente de Honduras, en las cercanías del río Coco, en la frontera con Nicaragua. Así lo señala Francisco Vázquez al relatar la misión de fray Esteban de Verdelete y fray Juan de Monteagudo, quienes documentaron su encuentro con las poblaciones indígenas de esa zona oriental.[4]

Otra referencia a la presencia de agrupaciones lencas en el actual oriente de Honduras se encuentra en un informe de 1681 elaborado por los frailes Ovalle y Guevara. En el contexto de su misión evangelizadora en la región de Taguzgalpa —actualmente, conocida como La Mosquitia—, los misioneros enumeran la diversidad de pueblos indígenas que habitan en la zona, entre ellos los lencas.[5]

Anne Chapman plantea que la presencia de diversas agrupaciones lencas en regiones como Comayagua, Tegucigalpa y otras zonas durante la colonización —así como su posterior asentamiento en Taguzgalpa a lo largo del siglo XVI— podría deberse a un proceso de huida ante las consecuencias de la conquista. Según esta interpretación, los lencas habrían buscado refugio en nuevas tierras, lo que los llevó a una parcial asimilación con otros grupos culturales y a una adaptación a distintos entornos naturales.

3. «La relación de los beneficios de este obispado y de su valor y de las personas que los están sirviendo que V. Magd. me mando por una carta que hiciese envió a V. Magd. con esta... partido de los Caces (Cares) 250 pesos... partido de Cururu... 300 pesos... Tienen los mismos religiosos el partido de los lencas que vale 200 pesos de minas...» «Relación de los beneficios de este obispado y de su valor y de las personas, Frai Gaspar de Andrada, 30 de abril de 1591». En Anne Chapman, *Los Lencas De Honduras en el Siglo XVI*, Edición Conmemorativa del Cuatricentenario de la Fundación de Tegucigalpa, 1578-1978, Estudios Antropológicos e Históricos 2. (Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia: 1978), 23.

4. «Por los años de 1604 según tradiciones que oí se hallan entre los ancianos de los taguacas y lencas, entraron los venerables PP.Fr. Esteban de Verdetete y Fr. Juan de Monteagudo, sacerdotes, la primera vez, a predicar el santo Evangelio a aquellas naciones y habiendo padecido muchos trabajos, hambres, penurias, riesgos y desconveniencias, dió la vuelta a Guatemala y de allí España el V. P.Fr. Esteban Verdelete». En Francisco Vázquez, «Misioneros Franciscanos en la Taguzgalpa, de la primera entrada que hizo a los indios infieles de la Taguzgalpa el Padre fray Esteban Verdelete y su compañero el P. fray Juan de Monteagudo...», Tratado Primero, Libro Quinto Tripartito de la Crónica de la Provincia del Dulcísimo Nombre de Jesús de Guatemala, 1716. En *Descubrimiento, conquista y exploración de Nicaragua: Crónicas de fuentes originales seleccionadas y comentadas por Jaime Incer Barquero,* 1a ed., (Managua, 2002), 580.

5. «...Las innumerables gentes que en estas dos dilatadísimas provincias (Taguzgalpa en Honduras y Tologalpa en Nicaragua) habitan las comparan los indios ya reducidos a una infinidad, diciendo: son más que los pelos que tienen los venados. Hay algunas noticias de que en lo interior y anchuroso de estas montañas hay algunas naciones que tienen como república y se gobiernan por señores; otras por parcialidades y familias. Los nombres de las naciones de que se tiene noticia. y de que son en general enemigos los de la una agnación o tribu de los de las otras, son estos: lencas, tahuas, albatuinas, xicaques. mexicanos, payas, jaras, taupanes, taos, fantasmas, gualas, alaucas, guanaes, gaulaes, limucas, aguncualcas, yguyales, cuges, bocayes, tomayes, bucataguacas, quimacas, panamacas, ytziles, guayaes, motucas, barucas, apazinas, nanaicas y otras muchas...». En Francisco Vázquez, «Misioneros Franciscanos en la Taguzgalpa...», 569.

Para el siglo XVII, según diversos estudios históricos, los españoles ya habían elaborado un registro considerable de población identificada como lenca.[6] En el siglo XIX, los lencas son reconocidos como un grupo étnico unificado, con una ubicación geográfica claramente definida en el centro, sur y occidente de Honduras. Este grupo fue mencionado inicialmente por E.G. Squier y, más tarde, por Antonio R. Vallejo.

Ephraim Squier fue el primero en agrupar bajo una misma etnia, denominada lenca, a varias comunidades mencionadas en las crónicas españolas de la época colonial. De acuerdo con su clasificación, los cares, cerquines, potones y guajiquiros constituirán una sola entidad étnica bajo la denominación de Lenca.[7]

Existen diversas opiniones respecto al uso del término «lenca» como denominación genérica adoptada por Squier. A él se le atribuye el error de generalizar esta expresión, incluyéndola para designar a grupos étnicos que no compartían plenamente dicha identidad, como los «xicaques» (tolupanes), payas, sumos, entre otros.[8] No obstante, la historiografía también reconoce el valor de su aporte, al identificar y delimitar un grupo del occidente de Honduras que presenta importantes similitudes culturales asociadas a lo que hoy se entiende como identidad lenca.

Los estudios lingüísticos han identificado diferencias significativas entre las variantes de la familia lingüística lenca en Honduras y El Salvador, señalando que esta separación habría ocurrido hace aproximadamente 2300 años. En el caso de Honduras, la región correspondiente a la variante lenca incluye los actuales departamentos de Valle, La Paz, Intibucá, Lempira y Comayagua; así como el sur de Santa Bárbara, el centro y sur de Francisco Morazán, y el este de Choluteca. En El Salvador, la presencia lenca se habría concentrado principalmente al este del río Lempa, con algunos enclaves al oeste del mismo.[9]

Chapman clasifica a los lencas en cuatro subgrupos, todos considerados dentro de la denominación general de «lenca». Las referencias a estos grupos en textos de los siglos XVI y XVII, tanto en territorio hondureño como salvadoreño, corresponden a la presencia de dichos subgrupos en las regiones que, actualmente, conforman ambos países.

6. Gloria Lara Pinto, «Apuntes sobre la afiliación cultural de los pobladores indígenas de los valles de Comayagua y Sulaco», *Mesoamérica*, vol. 6, n.º 9, (1985): 45-57.

7. «Las montañas de San Juan ó Guajiquiro, en la parte sur del departamento, son exclusivamente ocupadas por indios descendientes de aborígenes lencas... De la comparación de estos vocabularios, aparece que todos son dialectos de una misma lengua. El Guajiquiro pronuncia su idioma lenca, y como constantemente encuentro en las relaciones de los misioneros que fueron á Honduras, hacer referencia a los indios lencas, he adoptado el nombre para designar a los que ocuparon este distrito»... En E. G. Squier, *Honduras: Descripción Histórica, Geográfica y Estadística de esta República de la América Central*, (Tipografía Nacional, 1908), 124-421.

8. Chapman, *Los Lencas de Honduras en el siglo XVI*, 22.

9. Adolfo Constenla Umaña, «Acerca de la relación genealógica de las lenguas lencas y las lenguas misumalpas», *Filología y Lingüística*, Vol. XXVIII, n.º 1 (2002): 189-205.

Los subgrupos lencas identificados por Chapman y sus respectivas áreas geográficas son los siguientes: los cares habitaron en territorio hondureño, en los actuales departamentos de Intibucá, La Paz, el norte de Lempira y el sur de Santa Bárbara; los cerquines también se establecieron en Honduras, específicamente, en el centro y sur de Lempira, también en el sur de Intibucá; los Potones ocuparon el territorio que hoy corresponde a El Salvador, al oeste del río Lempa; y, finalmente, los lencas residieron en los departamentos hondureños de Comayagua, el oriente de La Paz, el centro y sur de Francisco Morazán, incluyendo la actual capital del país, Tegucigalpa.[10]

Robert M. Carmack también ubica a los grupos lencas en diversas regiones del territorio hondureño, como Gracias a Dios, Comayagua, el Valle de Agalta y Olancho, donde, según el orden mencionado, se hablaban las lenguas guaquí, lenca, colo y texiguat, consideradas en su mayoría como «variantes del lenca». Carmack plantea que este lenguaje común habría facilitado la comunicación entre las distintas entidades políticas de esas regiones.[11]

Al parecer, los territorios ocupados por los lencas se extendieron más allá del centro-occidente del actual territorio hondureño, ya que también habitaron el sur del país. Se establecieron en el oriente del departamento de Choluteca, lo que les permitió mantener contacto con los potones de El Salvador. Incluso, algunos investigadores han situado a grupos lencas en la costa norte de Honduras, basándose en la presencia del término «lenga», uno de los primeros lugares incluidos en el repartimiento de San Pedro Sula por parte del conquistador Pedro de Alvarado y, de donde, según algunas hipótesis, derivaría el nombre «lenca».[12]

En el caso de la presencia lenca en lo que hoy corresponde al departamento de Francisco Morazán, Chapman cita a fray Alonso Delgado, obispo de la provincia de Honduras, quien en un manuscrito de 1621 señala: «Si saven que dentro de tres meses que llevo a su casa de esta visita tomó salir a visitar a Miniani beneficio y partido de Oxoxona minas de Guazucaran y en ello confirmó el partido de los lencas».[13] Lo que lleva a Chapman a concluir que la zona del sureste de Francisco Morazán, así como la capital, Tegucigalpa, estuvo habitada por lencas o por hablantes de la lengua lenca.

10. Chapman, *Los Lencas de Honduras en el siglo XVI,* 21.

11. Robert M. Carmack, *Historia General de Centroamérica,* Historia Antigua, vol. I, (FLACSO/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993), 302-303; Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras,* (Guaymuras: 2009): 82.

12. William V. Davidson, *Etnología y etnohistoria de Honduras. Ensayos*, (Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2009): 29.

13. Anne Chapman, *Los Lencas de Honduras en el siglo XVI*, 58.

La actividad minera en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa

Con el avance de los españoles durante el período colonial, se produjo un reordenamiento jurisdiccional y poblacional en los territorios ocupados, orientado, principalmente, por los intereses económicos de la Corona. Honduras no fue la excepción, ya que en el marco de esta dinámica se fundaron diversos pueblos, villas y ciudades. Una de estas fundaciones fue la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, establecida alrededor de 1579, con una extensión territorial de 21 711 km^2, abarcando lo que hoy corresponde a la región sur-pacífica y parte de la región central de Honduras.[14]

La creación de la Alcaldía respondió a intereses económicos, motivados por el descubrimiento de yacimientos mineros en la región. Estudios históricos han identificado alrededor de treinta minas y zonas de explotación, lo que evidencia el grado de especialización minera alcanzado en el área. Entre las más destacadas, tanto por su riqueza como por la duración de su explotación, se encuentran las minas de Guasucarán, El Corpus y Santa Lucía, entre otras.[15] Además de las condiciones físicas del lugar, otro factor determinante en la organización de los asentamientos era la presencia de población indígena en las proximidades, ya que esta constituía la base fundamental del sistema productivo colonial.[16]

Más allá de señalar estos elementos, la creación de un poblado español implicaba una transformación profunda en los modos de vida de las poblaciones locales. Los pueblos de indios en derredor de las ciudades o villas de españoles funcionan, en un primer momento, bajo el régimen de encomienda en el cual un encomendero se hacía cargo del cuidado de un número de indígenas a cambio de utilizarlos como mano de obra para distintas tareas: cargadores, agricultores, mineros.

Posteriormente lo harían bajo el sistema de repartimiento, donde se destina un porcentaje de la población indígena para trabajos denominados de servicio ordinario, servicio público y principalmente para labores de minería.[17] De esta manera, se logra situar a las poblaciones indígenas en la periferia de las ciudades y villas de españoles mientras se les atribuyen nuevas tareas relacionadas directamente con el uso de su fuerza de trabajo.[18]

14. Luis Pedro Taracena, *Ilusión minera y poder político: La Alcaldía Mayor de Tegucigalpa siglo XVIII,* (Guaymuras, 1998): 29-32.

15. Luis Pedro Taracena, *Ilusión minera y poder político*..., 98-99.

16. Newson, *El costo de la conquista, 238*.

17. Newson, *El costo de la conquista, 149-157* y 250-258.

18. Daniela Navarrete Calix, «Tegucigalpa a través de los conflictos por la primacía urbana en Honduras, siglo XVIII-XX», territorios, n.º 37 (2017): 41-59, https://acortar.link/EjDklK.

La consolidación de la actividad minera de la región también implicó el desarrollo de otras actividades como la ganadería y el cultivo de granos en zonas aledañas a los centros mineros que permitieran suplir las necesidades de materiales y recursos utilizados en dicha producción.

Los datos poblacionales, además de los de producción, brindados por autoridades de la Provincia y por los propios alcaldes mayores resaltan la importancia de la región. Los recuentos del siglo XVIII (ver Tabla 1) muestran cómo la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa llegó a concentrar entre el 33 y 36 % de la población de toda la Provincia de Honduras.

Además, esta concentración puede explicarse en parte por el crecimiento de la población española y mestiza, que pasó de 5 969 personas en 1743 a 38 150 en 1801. Si bien la población indígena también aumentó durante este período —de 2 377 a 5 106 habitantes—, sus cifras resultan poco comparables con el notable incremento registrado por los grupos anteriores.[19]

Tabla 1. *Población de la Provincia de Honduras*

Año	Provincia de Honduras	Alcaldía Mayor de Tegucigalpa
1743	---	27 000-28 000
1777	88 965	32 805
1791	93 501	34 236
1801	130 000	43 250

Nota. Cuadro elaborado por Jazziel Diaz a partir de Antonio Ramón Vallejo, «Censo levantado por fray Fernando de Cadiñanos, Obispo de esta Diócesis, en 1791», 117 y «Censo levantado en 1801, por el gobernador intendente y comandante general, Don Ramón de Anguiano», 119. *Primer anuario estadístico correspondiente al año de 1889,* (Imprenta Nacional, 1889); Newson, *El costo de la conquista*, 472; Taracena, *Ilusión Minera y poder político*..., 61.

Estos datos también se reflejan en los patrones de asentamiento, ya que, además de los poblados de españoles e indígenas, existían asentamientos habitados por mestizos. Aunque la división político-administrativa de la Alcaldía no sufrió cambios sustanciales a lo largo del siglo XVIII y principios del XIX,[20] dentro de sus límites el número de poblados aumentó progresivamente.

19. Baltasar Ortiz de Letona, «Relación Geográfica de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa» 1743 en *Boletín del Archivo General del Gobierno*, Año 1, n.º 1, (1935), 29-39; *Primer anuario estadístico correspondiente al año de 1889,* (Imprenta Nacional, 1889), 128-129.

20. La Alcaldía Mayor de Tegucigalpa se dividía en partidos. Para 1743 la conformaban 7 partidos: Tegucigalpa, Ojojona, Aguanqueterique, Goascorán, Nacaome, Choluteca, Danlí, Cantarranas y Orica. Otras divisiones son las de 1765, 1793, 1800 y 1818/19. Taracena, *Ilusión Minera y poder político*..., 56-58.

En el informe de Ortiz de Letona de 1743 se registran, para la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, 23 pueblos de indios, 3 villas de negros y 28 valles en los que se asentaban poblaciones mestizas. Para 1791, según el informe del obispo Cadiñanos, se contabilizan 239 valles en toda la Provincia, de los cuales 121 se ubican en la región que anteriormente conformaba la Alcaldía,[21] lo que evidencia un notable crecimiento en el número de asentamientos mestizos.

Ya en 1801, se registra que Honduras tenía 258 asentamientos organizados; 139 clasificados como pueblos y 119 como caseríos y sitios. De esos 139 pueblos, únicamente cinco tenían el rango oficial de ciudad, alrededor de treinta eran villas y pueblos, el resto se consideraban aldeas.[22]

El pueblo de Santa Ana Hula y su jurisdicción a través de los registros

En medio de este panorama surge la figura de Santa Ana. Hacia los años 1684 y 1685, aparece mencionada con el nombre de «Santa Ana Hula», junto a Ojojona, Lepaterique y otras localidades, como parte de los pueblos mineros que conformaban la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa.[23] Esta mención no responde a una delimitación administrativa propiamente dicha, sino al propósito de identificar los pueblos de la Provincia obligados a contribuir con el pago de las penas de cámara.

En 1736 aparece una nueva referencia al pueblo de Santa Ana, vinculada a una solicitud para que los labradores del lugar —entre ellos don Lino de la Cruz— colaboraran en los «servicios comunes». En el documento, los alcaldes, el regidor y otros vecinos manifestaban su preocupación porque algunos de estos labradores, aun viviendo en los ejidos del pueblo y emparentados por matrimonio con mujeres de la comunidad, se negaban a reconocer la autoridad del alcalde local.[24]

En este caso el pueblo aparece con el nombre de «Señora de Santa Ana» y el contenido de la petición permite establecer que es un «pueblo de indios» por dos razones principalmente: primera, al describirles como hijos propios del pueblo les incluye bajo la categoría de naturales de una misma jurisdicción en la que les

21. Con el establecimiento del Sistema de Intendencias en la Provincia de Honduras a partir de 1783 la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa pasa a ser una subdelegación en 1788. Mario Felipe Martínez Castillo, *La Intendencia de Comayagua*, (Litografía López, 2004), 3-4 y Marvin Barahona, «La Alcaldía Mayor de Tegucigalpa bajo el Régimen de Intendencias (1788-1812)», *Estudios Antropolygicos e Histyricos*, n.º 11, (Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 1996), 10-11.

22. José Guevara Escudero, *Honduras en el siglo XIX: su historia socioeconymica, 1839-1914*, (Fondo Editorial UPNFM, 2007), 96.

23. Antonio Ramón Vallejo, «Nómina de los pueblos de la Provincia de Comayagua, relacionados con motivo del cobro de las penas de cámara, años de 1684 á 1685», en *Primer anuario estadístico correspondiente al año de 1889*, (Tegucigalpa: Imprenta Nacional, 1889), 104.

24. «qué los Lavoríos Becinos de este Pueblo en sus mesmos ejidos y d[ic]hos casados con hijas de d[ic]ho nuestro pueblo an yntroducido no conocer por su Juez a nuestro Alc[al]de por motivos conocidos que tenemos esperimentado en d[ic]hos lavoríos...». En «Escrito presentado por la municipalidad de Santa Ana para que se obligase a Don Lino de la Cruz hijo del pueblo a los servicios comunes», F1.R. Archivo Nacional de Honduras (a partir de aquí ANH), Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, 1736. Correlativo 303, Caja 186.

corresponden obligaciones bien como «tributarios» o «laboríos» y; segunda, La posesión de la tierra se define puntualmente de uso común, es decir, terreno ejidal. Para aspectos de administración local, el pueblo ya contaba con su propio cabildo que era el aparato característico del sistema colonial compuesto por la figura de alcaldes regidores. Asimismo, los productos con los que pagaban sus tributos los indígenas (gallinas, maíz, huevos y otros productos) resaltan la estructura económica de base agrícola en estos pueblos.

Los informes de 1743, 1791 y 1801 complementan la información sobre Santa Ana, señalando su adscripción al partido de Ojojona. En el informe de 1743, el alcalde mayor de Tegucigalpa, Baltasar Ortiz de Letona, describía a Ojojona como cabecera del partido, cuyos términos incluían los pueblos de Lepaterique y Santa Ana Ula, además de varios valles habitados por españoles, mestizos, negros y mulatos. En todos ellos existían iglesias, aunque la principal era la de Ojojona.[25]

En los tres informes mencionados anteriormente, el partido continúa conformado no solo por los Valles, sino también por tres pueblos de indios: Ojojona, Lepaterique y Santa Ana. Los datos de 1743 permiten una distinción más precisa de los grupos poblacionales dentro del partido (ver Tabla 2), registrándose 70 españoles, 112 mestizos, 500 negros y mulatos —dispersos en los cinco Valles— y 619 indígenas, distribuidos entre los tres pueblos señalados.

Tabla 2. *Población del partido de Ojojona y el pueblo de Santa Ana*

Año	Partido de Ojojona	Pueblo de Santa Ana
1743	1 301	176
1791	2 700	---
1801	713	79[26]

Nota. Cuadro elaborado por Jazziel Diaz a partir de Ortiz de Letona, «Relación Geográfica...», 34-35; Vallejo, «Censo levantado por fray Fernando de Cadiñanos...», 109; Vallejo, «Censo levantado en 1801...», 128.

Los recuentos de 1791 y 1801 no ofrecen mayores especificaciones. Cabe señalar que en el censo de 1801 toda la población registrada en la parroquia de Ojojona y sus pueblos aparece como indígena, ya que los datos correspondientes a españoles, mestizos, negros y mulatos se presentan de manera agregada para toda la Subdelegación de Tegucigalpa.

25. «El Partido de Ojojona está de Tegucigalpa para la dicha parte del sur ocho leguas, su cabecera es un pueblo de indios llamado así Ojojona, sus términos comprenden el pueblo de Lepaterique que dista del antecedente seis leguas y el de Santa Ana Ula, media legua y los Valles de la Venta, San Joseph, el Coyolar, Quibaripantla y Apacunca, poblados de españoles, mestizos, negros y mulatos y continúa dicienso que, [e]n cada uno de los expresados Pueblos hay Iglesia pero la principal de allí es la del dicho Ojojona...». En Ortiz de Letona, «Relación Geográfica...», 34.

26. 19 de ellos son indios tributarios.

El informe de 1791, elaborado por el obispo fray Fernando de Cadiñanos, ofrece una visión más precisa de la economía del partido de Ojojona. Señala la abundancia de ganado, en especial vacuno, así como la existencia de algunas minas de plata poco explotadas. También destaca la producción de maíz, azúcar y otros cultivos menores, con los cuales los feligreses aseguraban su sustento.[27]

En el mismo informe Cadiñanos registra que en todo el partido de Ojojona hay 2198 cabezas de ganado vacuno y 357 de ganado mular y caballar, mientras los dineros de capellanías del curato y particulares suman 1650 pesos.[28]

Al igual que otros pueblos de indígenas de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, Santa Ana se integró a la dinámica minera de la región. A través del sistema de repartimiento, sus habitantes eran enviados a distintos yacimientos para realizar tareas de extracción o trabajos complementarios, como «metiendo ocote o ya metiendo carbón y cenizas».[29] Estudios señalan que los indígenas de este pueblo fueron repartidos, principalmente, entre las minas de San Salvador, San Antonio y Yuscarán.

La importancia del pueblo de Santa Ana en la minería se evidencia en las declaraciones de sus autoridades y pobladores durante un litigio territorial con Ojojona en 1806, según el documento de ejidos de Santa Ana. Gracias a su experiencia y conocimiento en los trabajos mineros, se destacaban como principales tributarios de la provincia, laborando de manera constante en la mina de Yuscarán y en otros yacimientos como Santa Lucía, Opoteca, Barajana, Cedros, San Martín y Corpus, donde también realizaron descubrimientos de plata y oro.[30]

Aunque existen referencias desde 1736 en las que los pobladores de Santa Ana mencionan la posesión de tierras ejidales, no fue hasta 1754 que dichas tierras recibieron reconocimiento legal. Ese año, el caso se presentó ante el Juzgado Privativo de Tierras de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, donde se documentó que los habitantes del pueblo utilizaban desde «tiempo inmemorial» un pedazo de tierra realengo adyacente a su localidad para sus labores agrícolas y de subsistencia.[31]

27. «Es abundante en Ganados este terreno especialmente en el Bacuno. También se hallan algunas Minas de plata, de las que se benefician pocas, por la misma razón que todas las demás de este Obispado/Se cosecha Maiz, Azucar, y otros de corta entidad, en cuyo limitado exercicio se mantienen aquellos Feligreses». En Vallejo, «Censo levantado por fray Fernando de Cadiñanos...», 109.

28. Vallejo, «Censo levantado por fray Fernando de Cadiñanos...», 109.

29. «Santa Ana- Ejidos de este pueblo, consta de 30 caballerías y fracción en los terrenos de la montaña de Hisopo», F.3.R. ANH, Sala de Títulos de Tierra. n.º 370 de Francisco Morazán.

30. «Somos los pobres tributarios más tequiados (*sic*) que hay en toda la provincia no siendo por nuestra pericia cuanto por la mucha inteligencia con que caminan los trabajos de la mineria, y lo mucho que hemos practicado dicho ejercicio, no ignoramos cosa alguna en esta facultad [...] con el repartimiento que le damos todo el año para la mina de Guasucaran: quanto en las minas que tienen en el mineral de Santa Lucía, y sin embargo de la obligación de darles el repartimiento todo el año, no queda mineral en que no trabajamos como son: Opoteca, Barajana, Sedros, San Martín, Corpus y Yuscaran y en dichos minerales siempre hemos sido descubridores de tesoros assí de plata como de oro». En «Santa Ana - Ejidos de este pueblo, consta de 30 caballerías y fracción en los terrenos de la montaña de Hisopo», F.3.R. ANH, Sala de Títulos de Tierra. n.º 370 de Francisco Morazán, F.2.V y F.3.R.

31. «el comun y demas del Pueblo de Santa Ana Ula Ojojona le hisieron presente que de inmemorial tiempo a esta parte estaban usando de un pedazo de tierra realengo conjunto a su pueblo por no tener exidos y otro algun

Mediante esta petición, el 9 de septiembre de 1754 el oidor de la Audiencia de Guatemala, Jacobo de Huerta, resolvió adjudicar formalmente a los habitantes del pueblo de Santa Ana, las tierras que habían venido usando tradicionalmente. La resolución estableció la cantidad de terreno asignado y confirmó el pago correspondiente, dejando constancia legal de la propiedad de los naturales sobre diecisiete caballerías, diez y siete cuerdas, diez y nueve varas y una cuarta de tierra dentro de la jurisdicción de Tegucigalpa.[32]

En seguimiento a la resolución de adjudicación, se reconoció a los habitantes de Santa Ana el pleno derecho a utilizar sus tierras, pudiendo construir viviendas y corrales, cultivos locales y también provenientes de Castilla, para criar todo tipo de ganado, gestionando y aprovechando el terreno como propiedad suya.[33]

La reafirmación territorial de Santa Ana se refleja en dos conflictos limítrofes con la comunidad vecina de Ojojona, el primero en 1806 y el segundo entre 1813 y 1818. En el conflicto inicial, la disputa se centró en los terrenos de la montaña del Hisopo, donde los habitantes de Santa Ana, mediante sus autoridades locales, solicitaron la confirmación de su título de propiedad y que se impidiera a los tributarios de Ojojona apropiarse de cuatro caballerías y diecisiete cuerdas de sus tierras, alegando perjuicio a su comunidad.[34]

En el segundo conflicto, que tuvo lugar entre 1813 y 1818, Santa Ana y Ojojona disputaron las tierras conocidas como el Cerro de Hula. Cada comunidad reclamaba derechos sobre el terreno; Santa Ana basándose en la medición realizada en 1754, mientras que Ojojona en la denuncia y medición efectuadas en 1740.[35]

pedazo más donde acogerse para sus labranzas y siembras». En «Solicitud del común de naturales de Santa Ana Ula, sobre que se aviven sus ejidos y se les libre título de confirmación», 1806. F.1.R. ANH-Sala de títulos de tierras, n.º 371 de Francisco Morazán. Santa Ana.

32. «y habiendo resultado de ella y de su pareser serlo el de cinco tostones, por cada caballería, y afiansada la cantidad correspondiente por parte de dichos yndios a satisfaccion de el mencionado comisario y con sitacion de las partes hiso remision de los Autos a este Juzgado privativo donde por mi visto a los cinco del corriente mes y año hise la adjudicación que consta del Auto siguiente = Adjudicase a los naturales del Pueblo de Santa Ana Ojojona de la Jurisdicción de Tegusigalpa las diez y siete caballerias diez y siete cuerdas, diez y nueve varas y una cuarta de otra tierra contenidas en estos Auto». En «Solicitud del común de naturales de Santa Ana Ula...», F.30.R.-F.30. V.

33. «haser casas de vivienda, sanjas, corrales, cercas, potreros, y los demás edificios que les pareciere sembrar qualesquiera semillas de Castilla y de la tierra, tener y criar Ganados mayores y menores vestias mulares y caballares y todo lo demas que quisieren y por bien tuvieren haciendo y disponiendo de dichas tierras a su voluntad como de cosa suya propia». En «Solicitud del común de naturales de Santa Ana Ula...», F.31.R.-F.31. V.

34. «suplicamos a vuestra nos atienda en meritos de just[ici]a para lo qual pedimos y suplicamos q[u]e mande refrendar y confirmar N[ues]tro tit[ul]o por lo que lo presentamos y al mismo tiempo mande que los trib[utari]os de Ojojona no se sometan a nuestras medidas por cuanto a que nos quitan quatro caballerías 17 cuerdas en que nos parece bastante perjuicio». En «Ejidos de este pueblo, consta de 30 caballerías y fracción en los terrenos de la montaña de Hisopo», 1806. ANH-Sala de títulos de tierras, n.º 370 de Francisco Morazán. Santa Ana. F.1.R.

35. «cada uno de d[ic]hos Pueblos alega tener derecho: el primero por haberlas medido y compuesto en su Magestad el año de cincuenta y cuatro: y el segundo por haberlas denunciado y medido el de setecientos quarenta». En «Ejidos de este pueblo», 1818. ANH-Sala de títulos de tierras, n.º 373 de Francisco Morazán. Santa Ana. F.1.V.-F.2.R.

La resolución del conflicto sobre el Cerro de Hula se emitió el 26 de abril de 1813. Don Julián Moncada, reconociendo la antigüedad del título de Santa Ana y las razones presentadas, dictaminó que la porción de tierra disputada correspondía a esta comunidad, ya que su título tenía trece años más de antigüedad que el de Ojojona y se encontraba claramente dentro de los términos citados.[36]

Aunque la disputa se extendió durante varios años, el 9 de marzo de 1816 el alcalde mayor de Tegucigalpa, Narciso Mallol, ratificó, siguiendo lo dispuesto por la Real Audiencia de Guatemala, que el «Cerro de la Ula» correspondía al pueblo de Santa Ana, confirmando la resolución emitida el 1 de agosto de 1815 a favor de esta comunidad.[37]

Posteriormente, el 17 de marzo de 1882, el pueblo de Santa Ana, a través de su corporación municipal, solicitó la reposición de su título de propiedad, argumentando que los documentos de los ejidos estaban deteriorados e ilegibles. En junta municipal, con la participación de todo el vecindario, se acordó pedir al Supremo Gobierno de la República que autorizara la reforma de los títulos conforme a los expedientes archivados.[38]

El 3 de abril de 1882, el fiscal general de la Secretaría de Hacienda, Jacobo Galindo, declaró procedente la solicitud de reposición del título de propiedad de Santa Ana, reconociendo la validez de los motivos alegados y ordenando que se procediera a la «compulsa» correspondiente.[39]

En definitiva, el pueblo de Santa Ana emergió como uno de los núcleos poblacionales indígenas durante la época colonial, destinado a proporcionar mano de obra para la actividad minera dentro de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa. En este contexto, la comunidad fue apropiándose de elementos que le permitieron reclamar el derecho de posesión sobre tierras comunales, lo cual se materializó con la adjudicación del título de tierra ejidal en 1754.

36. «D[o]n Julian Moncada convencido de estas razones y de la antigüedad del titulo de Santa Ana fue del mismo dictamen. Y con vista de todo lo expuesto y conformidad de ambos Pueblos dicte la siguiente providencia. Hallandose comprehendido en los terminos del sito, y titulo citando al Pueblo de Santa Ana el pedazo de tierra que se disputa con el de Ojojona; y siendo tambien aquel trece años mas antiguo que este otro, es visto corresponder d[ic]ho pedazo de tierra al de Santa Ana». En «Ejidos de este pueblo», 1818. F.2.V.-F.3.R.

37. «Certifico en quanto ha lugar en derecho: que habiendose seguido litigio entre el Comun del Pueblo de Ojoxona y el de Santa Ana sobre las tierras llamadas el Cerro de la Ula [...] se determinó dicho litú por la Real Audiencia librandose Real Provisión á favor del de Santa Ana en primero de agosto de mil ochocientos quince». En «Ejidos de este pueblo», 1818. F.27.R.

38. «Reunida la Municipalidad y vecindario en junta popular de este día con presencia de su Consejo presidida por la Municipalidad con el importante objeto de hacer notorio la propia Municipalidad al vecindario = Que estando los títulos de los ejidos sumamente inlejibles y deteriorados y siendo muy importante mandarlos reformar [...] esta Municipalidad en union de todo el vecindario de este pueblo, hace el presente acuerdo, suplicando al Supremo Gobierno de la República, se digne concedernos sacar la reformacion de los titulos de este pueblo, conforme existen en los expedientes archivados». En «Renovación del viejo título del común de dicho pueblo», 1880. ANH-Sala de títulos de tierras, n.º 372 de Francisco Morazán. Santa Ana. F.1.R.

39. «Que siendo justos los motivos alegados y de conformidad con la ley, pide se acceda a la presente solicitud mandando extender por quien corresponda la compulsa de que se ha hecho mérito». En «Renovación del viejo título del común de dicho pueblo», 1880. F.3.V.

El sentido de identificación con el territorio por parte de esta población se evidencia desde antes de contar con dicho título, mediante diversos reclamos sobre su derecho a la tierra. Una vez obtenida la legalidad del documento, esta identificación se transformó en una lucha activa por su defensa a través de vías legales.

A lo largo de los siglos XVII, XVIII y parte del XIX, el pueblo de Santa Ana permaneció jurisdiccionalmente subordinado al partido de Ojojona, contexto en el que consolidó su vínculo con el territorio y desarrolló estrategias legales de defensa territorial.

El municipio de Santa Ana: siglos XIX-XXI

Tras la independencia centroamericana del dominio español, el recién formado Estado de Honduras implementó importantes cambios en su organización político-territorial. En 1825, la Asamblea Constituyente estableció una nueva división administrativa basada en criterios político-económicos y religiosos, estructurando el territorio en departamentos, partidos y parroquias. De acuerdo con esta disposición, Honduras quedó conformado por siete departamentos —Comayagua, Tegucigalpa, Gracias, Santa Bárbara, Yoro, Olancho y Choluteca—, trece partidos y cincuenta y nueve parroquias.[40]

Aunque la división no especifica el nivel de los pueblos, es posible identificar la parroquia de Ojojona dentro de la jurisdicción del partido de Tegucigalpa, en el departamento homónimo.[41] Posteriormente, en 1889, el municipio de Santa Ana fue adscrito al distrito de Sabanagrande, según la división municipal del departamento de Tegucigalpa.[42]

Esta forma de organización territorial prevaleció a lo largo del siglo XIX. Al respecto, Guevara Escudero señala que la corporación municipal, representante de diversos grupos poblacionales, operaba dentro de una entidad político-administrativa más amplia conocida como distrito.[43]

Otro aspecto que se mantuvo relativamente estable durante este período fue la estructura productiva de la región. En la zona central, específicamente en Tegucigalpa, la minería continuó siendo la principal actividad económica, mientras que en los demás asentamientos predominó la agricultura de subsistencia, basada en el cultivo de tierras comunales o ejidales. Solo algunos pequeños agricultores lograron abastecer con sus productos a los centros mineros cercanos.[44]

40. «División Política del Estado de Honduras en 1825», *Anales del Archivo Nacional de Honduras*, Tomo IV, n.º 1 (2002), 39-42.

41. «División Política del Estado de Honduras en 1825», 40.

42. Antonio Ramón Vallejo, *Primer anuario estadustico correspondiente al aco de 1889*, (Imprenta Nacional, 1889), 202.

43. «El distrito se establecía solo en aquellas regiones donde los asentamientos y las actividades económicas lo requerían para tareas judiciales y administrativas. Como regla general, el distrito contenía un municipio, ya fuera en una ciudad, villa o pueblo, bajo la autoridad de una corporación elegida. El municipio, de acuerdo a su importancia económica y política, controlaba una cantidad de aldeas, caseríos y sitios»... En Guevara Escudero, *Honduras en el siglo XIX* , 96.

44. Guevara Escudero, *Honduras en el siglo XIX*, 45-46 y 72.

Los datos poblacionales del municipio muestran un ligero crecimiento entre 1860 y 1887 (ver Tabla 3). El censo de 1887, además de agrupar a la población por sexo y residencia, ofrece una caracterización cruzada por raza, sexo y lugar de residencia. Según este censo, la población indígena ascendía a 1931 personas —896 hombres y 1 039 mujeres—, de las cuales 1 695 habitaban en el área urbana y 236 en la rural. Por su parte, la población ladina sumaba 17 personas —4 hombres y 13 mujeres—, todas ubicadas en el área urbana. Así, la población total registrada fue de 1948 habitantes, incluyendo 246 residentes de la aldea de Arcadia, todos ellos pertenecientes al grupo indígena.

Tabla 3. *La población del municipio de Santa Ana: S. XIX*

Año	Población por sexo			Población por residencia		
	Masculino	Femenino	Total	Urbano	Rural	Viviendas
1860	---	---	1 056	---	---	---
1871	432	565	997	---	---	---
1875	---	---	1 341	---	---	---
1887	896	1.052	1 948	1 712	236	324

Nota. Cuadro elaborado por Jazziel Diaz, a partir del ANH, «Padrón del pueblo de Santa Ana formado por la municipalidad año de 1860» SCAD-ANH; «Cuadro estadístico. Informa la Municipalidad del Pueblo de Santa Ana a 11 de julio de 1871» ANH; «Padrón formado por la municipalidad del pueblo de Santa Ana año 1875» SCAD-ANH; Antonio Ramón Vallejo, *Censo General de la República de Honduras levantado el 15 de junio de 1887*, (Tipografía del Gobierno, 1888), 4.

Es importante aclarar que la división municipal del departamento de Tegucigalpa, presentada por Vallejo en el *Anuario Estadístico de 1889*, se basa en el censo que él mismo levantó en 1887. Este censo también permite conocer la división interna de cada municipio, como es el caso de Santa Ana (ver Tabla 4). Según esta división, tanto el pueblo como las cuatro aldeas conformaban el círculo urbano, mientras que únicamente el caserío de Guajiniquil integraba la zona rural. Esta configuración cambió en el ordenamiento territorial presentado para 1896, donde ya no se registran aldeas, sino el pueblo acompañado de cinco caseríos.

Tabla 4. *División político-territorial del municipio de Santa Ana: S. XIX*

Año	Pueblo	Aldeas	Caseríos
1887	Santa Ana	Babanato, Limón, Rodeo y Arcadia	Guajiniquil
1896	Santa Ana	---	Cicatacure, El Limón, La Bodega, La Arcadia y El Guajiniquil

Nota. Cuadro elaborado por Jazziel Diaz a partir de Antonio Ramón Vallejo, *Censo General de la República de Honduras...*, 4; Dirección General de Estadística, *División político-territorial 1896* (Tipografía Nacional, 1896), 13.

En los siglos XX y XXI también existen registros poblacionales a nivel municipal (ver Tabla 5), que permiten observar las variaciones en el crecimiento o decrecimiento demográfico según los años censales. Durante el siglo XX, las fuentes consultadas solo ofrecen una caracterización de la población basada en el sexo, la residencia y el número de viviendas.

Tabla 5. *La población del municipio de Santa Ana: S. XX-XXI*[45]

Año	Población por sexo			Población por residencia		
	Masculino	Femenino	Total	Urbano	Rural	Viviendas
1901	1 304	1 629	2 933	---	---	---
1905	1 305	1 541	2 846	---	---	---
1910	1 397	1 586	2 983	---	---	599
1916	1 256	1 537	2 793	---	---	524
1930	1 348	1 659	3 007	381	2 626	537
1935	1 313	1 523	2 836	385	2 451	502
1940	1 546	1 599	3 145	---	---	---
1945	1 558	1 761	3 319	414	2 905	---
1950	1 136	1 128	2 264	258	2 006	---[46]
1961	1 757	1 954	3 711	227	3 484	705
1974	1 788	2 039	3 827	477	3 350	923
1988	3 035	3 097	6 132	863	5 269	---
2001	4 243	4 306	8 549	---	---	1 726[47]
2013	7 881	8 128	16 009	5 133	10 876	3 550[48]

Nota. Cuadro elaborado por Jazziel Díaz a partir de Dirección General de Estadísticas y Censos, *Censo General de Población 1927* (1927); Dirección General de Estadística y Censos, *Censo de población y vivienda levantados en Honduras de 1791-1974;* Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto, *Censo Nacional de Población y Vivienda 1988* (1989), 24; Instituto Nacional de Estadística, XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda 2001; Instituto Nacional de Estadística, XVII *Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2013.*

En los dos últimos censos del presente siglo se han registrado datos más detallados, desglosados a nivel de municipio, aldeas y caseríos, así como por grupos poblacionales. En particular, el censo de 2001 refleja esfuerzos importantes por organizar la información según el origen étnico, tal como lo señala Davison en su estudio.[49]

45. Todos los datos correspondientes a los siglos XX y XXI han sido consultados en la Biblioteca del Instituto Nacional de Estadística.

46. En los resultados del Censo 1949 muestran que el número de viviendas en el municipio era de 776 divididas en: 101 en el área urbana y 675 en el área rural. Dirección General de Estadística y Censos, *Censo de población y vivienda levantados en Honduras de 1791-1974, 155.*

47. Corresponde solo al número de viviendas ocupadas.

48. Corresponde solo al número de viviendas ocupadas.

49. William Davison, *Censo étnico de Honduras, 2001. Cuadros y mapas basados en el Censo Nacional,* (Academia Hondureña de Geografía e Historia, 2011).

En el censo se identifican 59 lugares con presencia de grupos étnicos en Santa Ana, de un total de 61 registrados, que albergan a 2 870 personas, es decir, el 33.57 % de la población total del municipio es de origen étnico. Esta población se distribuye de la siguiente manera: 8 garífunas, 1 negro inglés, 3 pech, 10 misquitos, 2 833 lencas, 10 tawahkas y 5 chortí.

Entre los asentamientos con más de 100 personas de origen lenca destacan el centro urbano de Santa Ana (257), Babanato (215), La Cali (220), Las Mesetas (160), Los Encinos (199), El Cruce (183), El Zurzular (136), Las Quebradas (119), Nueva Arcadia (177) y Cofradía El Sauce (112).[50]

El caserío de Mesa Grande en los registros oficiales

Con el propósito de ubicar espacial y, temporalmente, el caserío de Mesa Grande dentro de los límites jurisdiccionales del municipio de Santa Ana, se elaboró una matriz de la división político-territorial de dicho municipio a partir de la segunda mitad del siglo XX (véase Tabla 6). Esta herramienta permite, además, comprender la evolución de su organización territorial durante el período analizado.

Los datos revelan que, en 1952, Santa Ana contaba con 6 aldeas y 27 caseríos; para 1964, mantenía las mismas 6 aldeas, pero el número de caseríos había aumentado a 71. Es precisamente en la división correspondiente a este último año cuando aparece registrado Mesa Grande como caserío perteneciente a la aldea de Arcadia.

Tabla 6. *División político-territorial del municipio de Santa Ana: S. XX*

Año	Aldeas	Caseríos
1952	Centro	Apalile, El Hatillo y El Junquillo.
	El Limón	La Cali, Los Encinos, Las Mesitas y La Hoya.
	La Bodega	La Bodega, El Ocote, Agua Blanca, Rancho Quemado y Cerritos de Yaste.
	Arcadia	Arcadia, San Lorenzo, Portillo Grande y Azacualpita.
	Cicatacure	Cicatacure, Babanato, Zarzacao, Las Quebraditas, San Limón o Lagartillo y Puerta de Golpe.
	Izopo	Las Cuevecitas, Guajiniquil, El Boquerón, Los Mezcales y El Mazotal.

50. William Davison, *Censo ütnico de Honduras, 2001*, 5, 13, 26 y 97.

Año	Aldeas	Caseríos
1959	Centro	Apalile, El Hatillo, El Junquillo y La Lagunita.
	El Limón	La Cali, Los Encinos, Las Mesitas y La Hoya.
	La Bodega	La Bodega, El Ocote, Agua Blanca, Rancho Quemado, Cerritos de Yaste, Las Quebraditas y La Ciénaga.
	Arcadia	Arcadia, San Lorenzo, Portillo Grande, Azacualpita, Cofradía, El Sauce y Azañón.
	Cicatacure	Cicatacure, Babanato, Zarzacao o Lagartillo, Las Quebraditas, San Simón y Puerta de Golpe.
	Izopo	Las Cuevecitas, Guajiniquil, El Boquerón, Los Mezcales, El Mazotal y Apamara.
1964	Centro	Apalile, El Hatillo, El Junquillo, La Lagunita, Guayabito, Calvario, La Picona, El Arenal, La Crucita, El Carrizal, El Encadenado, Buena Vista y El Lagartillo.
	El Limón	La Cali, Los Encinos, Las Mesitas, La Hoya, Quebradona, Ojo de Agua, La Chanchera, Malterique y Chinchín.
	La Bodega	El Ocote, Agua Blanca, Rancho Quemado, Cerritos de Yaste, Las Quebraditas, La Ciénaga, Terreno Prieto, Chapiona, Flor Olorosa, Tusas del Padre, Pilastras, Pacón, Zarcilar, El Cruce, La Lima y Quebrada Grande.
	Arcadia	Portillo Grande, Azacualpita, Cofradías, El Sauce, Azañón, Tierra Blanca, Las Cuevas, Portillo del Sauce, Portillo de Cofradía, Mesa Grande, Animas, Cerrito Colorado, Agua Fría, Violín, El Cruce, Quebraditas.
	Cicatacure	Babanato, Lagartillo, Las Quebraditas, Puerta de Golpe, Apasta, Sabana Larga, Calichal, Toronja, Peña Blanca y Los Patios.
	Izopo	Las Cuevitas, Guajiniquil, El Boquerón, Los Mezcales, El Mazotal, Aguacate y San Simón.

Nota. Cuadro elaborado por Jazziel Díaz a partir de Dirección General de Estadística y Censos, *División político-territorial 1952* (1952), 36; Dirección General de Estadística y Censos, *División político-territorial 1959* (1959), 34-35; Dirección General de Estadística y Censos, *División político-territorial 1964* (1964), 123-124.

En cuanto a la división administrativa del municipio según el censo de 2001, se registran 5 aldeas, 1 cabecera municipal y 58 caseríos, de los cuales 2 no contaban con habitantes. Por su parte, el censo de 2013 reporta igualmente 5 aldeas y 1 cabecera municipal, pero con 54 caseríos y la incorporación de 12 barrios. A partir de estos mismos censos se obtienen datos específicos sobre el caserío de Mesa Grande en relación con la aldea de Nueva Arcadia (véase Tabla 7).

Tabla 7. *Población de la aldea Nueva Arcadia y el caserío de Mesa Grande*

Año	Aldea de Nueva Arcadia	Caserío de Mesa Grande	Viviendas ocupadas: Mesa Grande
2001	1 246[51]	103[52]	24
2013	1 907	270	69

Nota. Cuadro elaborado por Jazziel Díaz a partir del Instituto Nacional de Estadística, *XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda 2001 y XVII Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2013.*

51. De este total, es necesario resaltar que 177 pertenecen al grupo étnico indígena lenca.
52. De esta población total 53 son del sexo masculino y 50 del femenino.

De manera comparativa, los censos indican que entre 2001 y 2013 la aldea de Nueva Arcadia concentró entre el 10 % y el 14 % de la población total del municipio. A nivel local, el caserío de Mesa Grande pasó de representar el 8.2 % de la población de Nueva Arcadia en 2001 al 14 % en 2013. Este crecimiento demográfico se refleja también en el aumento de viviendas ocupadas, que se incrementaron en 45 unidades durante ese período de 12 años.

Historia oral del caserío Mesa Grande

El objetivo de este apartado es reconstruir la historia del caserío Mesa Grande a partir de los datos obtenidos en las entrevistas. Esta reconstrucción abarca, de manera integral, los modos de vida, el uso de los recursos naturales (tierra, agua y bosques), las organizaciones comunitarias existentes y las manifestaciones culturales que se desarrollan en su territorio.

Orígenes de la comunidad Mesa Grande

La referencia más antigua que se tiene sobre un lugar denominado «Meza Grande» aparece en un acta de la corporación municipal de Santa Ana, fechada en 1914. En dicho documento figuran como alcalde municipal Camilo Flores M. y como primer regidor y firmante, Francisco Andrade.[53]

El acta hace referencia a la solicitud de Federico Presentación y R. Ordóñez para anular un acuerdo relacionado con la existencia de una casa de Hermógenes Hernández en el sitio denominado «Meza Grande»,[54] dentro de la jurisdicción. Además, el documento recoge tres decisiones de la municipalidad: declarar nulo el acuerdo original por no constar en el libro de actas, pero denegar la demolición de la vivienda de Hernández, recordándole que no debe ocupar terrenos ni maderas sin permiso; imponerle una multa de diez pesos por infracciones a órdenes anteriores, autorizando al alcalde de policía para hacerla efectiva; también prohibir a cualquier vecino o no vecino construir casas o cortar maderas sin el consentimiento previo de la municipalidad, estableciendo sanciones administrativas en caso de incumplimiento.[55]

53. «Acta de la corporación municipal de Santa Ana, firmada por Francisco Andrade, 1914». Documento que forma parte del archivo del Consejo Indígena Lenca de Mesa Grande (COILMESA).

54. Acta de la corporación municipal de Santa Ana, firmada por Francisco Andrade, 1914.

55. «Acuerda: 1 Declarar nulo el acuerdo de (ilegible) los señores de Meza Grande y que se refiere a Hermógenes Hernández por no constar en el libro de actas como lo previene la ley; pero denegar la solicitud de demolición de dicha por que se trata de un vecino del pueblo que conforme al art. 24 de la ley municipal tiene derecho a los aprovechamientos generales; previniendo a dicho señor Hernández que no debe sercar ni un palmo en terreno (ilegible) mencionado ni ocupar maderas sin previo permiso de esta MP (municipalidad). /2. Ymponer diez pesos de multa a Hernández Hermógenes por infracción de ordenes de acta municipal autorizando el alcalde de policía para que haga efectivo gubernativamente. /3. Prohivir igualmente (ilegible) vecino y no vecino de este municipio construir casas y cortar maderas sin el previo consentimiento de esta municipalidad contradicción que se castigara con (ilegible) derecho por el alcalde de policía quien queda estricta». En Acta de la corporación municipal de Santa Ana, firmada por Francisco Andrade, 1914.

Los acuerdos consignados en el acta en cuestión ordenan a Hermógenes Hernández abstenerse de continuar cercando el terreno en el paraje denominado «Meza Grande», así como de utilizar madera sin la autorización previa de la municipalidad. Además, se le impone una multa de diez pesos por infringir las disposiciones municipales y se le prohíbe construir viviendas sin el consentimiento de esta misma autoridad.

Si bien se trata de un acta municipal centrada en prohibiciones y sanciones vinculadas con el cercamiento del terreno, el documento constituye también la primera referencia conocida al asentamiento de Hermógenes Hernández en «Mesa Grande».

Las fuentes orales complementan la información documental al aportar detalles sobre la llegada de Hermógenes Hernández y las razones que lo llevaron a establecerse en el lugar junto con su pareja, Victoriana Andrade, lo que refuerza la idea de que fue el primer poblador de la zona. En este sentido, su hija María Regina Hernández, de noventa y cinco años, recuerda que sus padres fueron «los primeritos que vinieron a dar acá», cuando el sitio aún era una montaña sin habitar.[56]

José Emilio Hernández Izcano, de sesenta y cuatro años y nieto de Hermógenes Hernández, reconoce la llegada de su abuelo como un acto fundacional de la actual comunidad de Mesa Grande. Según su testimonio, fueron sus abuelos quienes establecieron los primeros asentamientos, allí nacieron y crecieron sus descendientes, entre ellos, su padre, Sotero Hernández, nacido en 1919. Recuerda que en aquel tiempo el lugar era una serranía cubierta de bosque, escenario en el que su familia echó raíces y dio origen a la comunidad.[57]

Alex Saúl Hernández relata que su abuelo Hermógenes habría llegado a Mesa Grande incluso antes de la fecha registrada en el acta municipal y que su origen se vincula con un conflicto familiar que lo impulsó a establecerse allí junto con su esposa, Victoriana Andrade. Según su testimonio, los abuelos se trasladaron al lugar tras no recibir buen trato por parte de la familia de ella, dando así origen al asentamiento donde nacería toda la familia Hernández.[58]

56. «Mire, las primeras familias. Bueno me contaba mi mamá, que habían sido ellos. Mi papá y mi mamá, los primeritos que vinieron a dar acá. Aquí era una montaña, aquí no era así como está; era una montaña, y entonces ellos aquí se quedaron». Entrevista a María Regina Hernández (hija de Hermógenes Hernández), Ama de casa, 95 años, Mesa Grande, 3 de octubre de 2022.

57. «Los que vinieron aquí fueron mis abuelos y mis abuelas, ellos fueron los que fundaron la comunidad; mi papá, pues, aquí vivió con ellos, va. Mi papá nació en 1919 y aquí se criaron todos ellos: Sotero Hernández, Andrés Hernández. Nosotros, Regina Hernández y Martín Hernández, ellos eran los hermanos de mi papá y los tíos de ellos, tíos míos va´ pues, yo aquí crecí, era una serranía, en un bosque en esos tiempos había bosque». Entrevista a José Emilio Hernández Izcano, Agricultor, 64 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

58. «Lo que mi papá me contaba es que el nació aquí, en este lugar, mi abuelo don Hermógenes y mi abuela doña Victoriana no vivían aquí... y resulta que cuando ellos se ajuntaron (*sic*), como siempre uno cuando se ajunta para vivir con una mujer si el suegro o la suegra no lo tratan bien, y entonces, según ellos no los trataron bien, entonces vinieron y emigraron para este lugar; ellos, mis abuelos, entonces vinieron a dar aquí a este lugar de Mesa Grande. Aquí vinieron a nacer toda la familia de ellos, toda la familia Hernández». Entrevista a Alex Saúl Hernández, Agricultor, 59 años, Mesa Grande, 3 de octubre de 2022.

El poblamiento inicial de Mesa Grande por parte de Hermógenes Hernández y su esposa Victoriana es reconocido por las generaciones más jóvenes, como lo expresa su bisnieto Wilmer Hernández, quien señala saber de la llegada de su bisabuelo gracias a un acta de 1914 en la que se le requería por habitar la zona.[59]

En cuanto al origen de los hijos de Victoriana Andrade y Hermógenes Hernández, su hija María Regina Hernández recuerda que el primer hijo nació en un lugar conocido como «La Bodega», cercano a la localidad de La Calí, pero falleció al poco tiempo, al igual que otros dos hermanos mayores. Señala que solo los hijos nacidos posteriormente sobrevivieron y que su madre tuvo muchos descendientes.[60]

Wilmer Hernández señala que su bisabuelo, Hermógenes Hernández, procedía de la aldea La Bodega y su bisabuela, Victoriana Andrade, del caserío La Calí, perteneciente a la aldea El Limón, en el municipio de Santa Ana. Relata que, ante la falta de aceptación de Victoriana en su casa familiar, ambos decidieron marcharse y establecerse en Mesa Grande, donde comenzaron su vida en común.[61]

Las fuentes que sustentan las afirmaciones sobre los orígenes de los primeros pobladores de Mesa Grande están disponibles en el archivo digital de *FamilySearch*, que reúne genealogías de hondureños y de personas de distintas regiones del mundo.

El documento que registra el matrimonio de Hermógenes Hernández y Victoriana Andrade también se encuentra en un acta parroquial de Ojojona, fechada en 1911.[62]

Posteriormente, al acta matrimonial de Hermógenes Hernández y Victoriana Andrade, los registros incluyen el acta de bautismo de uno de sus hijos, José Adán, nacido en la aldea La Bodega y bautizado el 26 de julio de 1913 por el párroco Abraham Valladares.[63]

59. «Mire, yo me di cuenta que mi bisabuelo llegó aquí porque hay una acta de 1914 que esa es la acta que dice que lo mandaron a requerir a él por estar en la zona». Entrevista a Wilmer Hernández, coordinador de COILMESA, 38 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

60. «Allí donde la suegra de ella, sí allí nació el primerito. No, arriba, por ahí le dicen la Bodega. Mi mamá era de La Calí. Nació en La Bodega (su primer hermano) pero se les murió. Tuvo como tres que se le murieron, los primeros se le murieron. Nosotros nos quedamos ahora después, ya los últimos como dijo el mal hablado. Tuve muchos, muchos hermanos, como la ley del señor dice que tenemos que tener todos los hijos que mi Dios los done». Entrevista a María Regina Hernández (hija de Hermógenes Hernández), Ama de casa, 95 años, Mesa Grande, 3 de octubre de 2022.

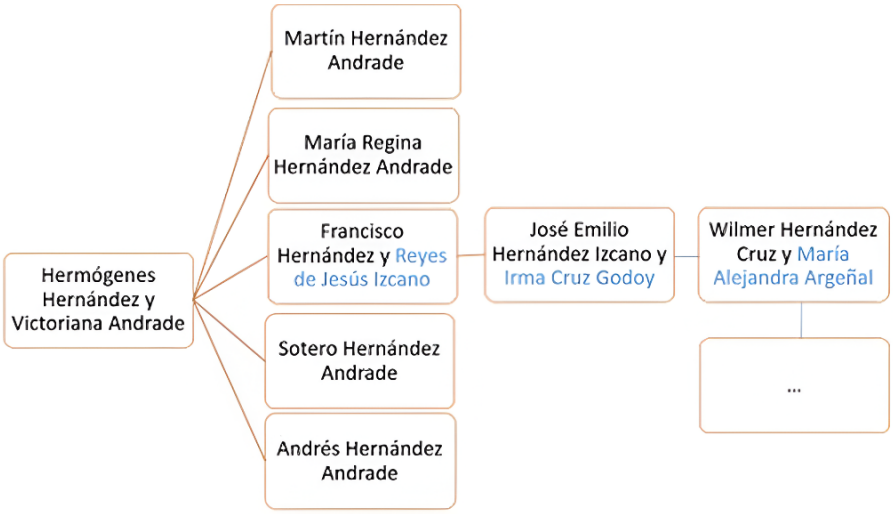
61. «Hermógenes Hernández que era mi bisabuelo vivía en la aldea La Bodega y Victoriana vivía en la Calí, La Calí es un caserío, la aldea es el Limón, comunidades de Santa Ana, todas son aldeas de Santa Ana, entonces ella me cuenta que se vinieron al no ser aceptada en la casa, se vinieron, le dijo pues «estás dispuesta a irte conmigo al monte», ella le dijo que sí». Entrevista a Wilmer Hernández, coordinador de COILMESA, 38 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

62. «Año de 1911 / En Ojojona a once de enero de mil novecientos once. Yo el infrascrito parroco y encargado de esta Iglesia, practicada (*sic*) la información matrimonial y corridas las proclamas que fueron leidas á la hora de la Misa parroquial y no encontrando ningun impedimento canónico desposee y velee (*sic*) Hermógenes Hernandez hijo natural de Feliciana Hernández con Victoriana Andrade, hija legítima de Felipe Andrade y Felipa Salgado, Feligreses de esta parroquia y vecinos de Santa Ana. -Fueron Padrinos Pablo Vazquez y Maria Estanislao Cerrato...» En «Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978», database with images, FamilySearch (https://n9.cl/2dd82: 17 April 2020), Hermojenes Hernández, 11 Jan 1911; citing Marriage, Ojojona, Francisco Morazán, Honduras, Arquidiócesis de Tegucigalpa (Catholic Church parishes, Archdiocese of Tegucigalpa), Honduras; FHL microfilm 005017498.

63. «En la iglesia filial de Sant Ana a veintiseis de julio de mil novecientos trece: yo el parroco de esta iglesia, bautizé solemnemente a un niño que nació en La Bodega el veintisiete de junio del año presente, aquien se puso el

El acta de bautismo de Regina Hernández Andrade, hija de Hermógenes Hernández y Victoriana Andrade, fue registrada en Ojojona el 28 de abril de 1929.[64] El documento consigna lo siguiente:

Figura 1. *Ascendencia de Wilmer Hernández*[65]



En términos generales, puede afirmarse que el proceso de poblamiento en Mesa Grande se originó a partir de migraciones internas dentro del municipio de Santa Ana, principalmente, por el asentamiento de personas provenientes de distintas comunidades de la zona, como La Cali, La Bodega, Azacualpita, entre otras.

En lo que respecta al desarrollo de infraestructura; fue hasta la década de 1990 que el caserío accedió a servicios fundamentales, como la electrificación total y el suministro de agua potable. En la actualidad, la comunidad impulsa diversas iniciativas orientadas al fortalecimiento económico local, destacando entre ellas la conformación de la Caja Rural de Ahorro y Crédito Mesa Grande–Azacualpita.[66]

nombre de Jóse Adán: es hijo legítimo de Ermojenes Hernandez y Victoriana Andrade naturales y vecinos de este pueblo. Fue su padrino José l. Aceituno vecino de Tegucigalpa. Doy fé- Abrahan Valladares». En «Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978», database with images, FamilySearch (https://n9.cl/7erwj: 10 April 2020), José Adán Hernández Andrade, 26 Jul 1913; citing Baptism, Santa Ana, Francisco Morazán, Honduras, Arquidiócesis de Tegucigalpa (Catholic Church parishes, Archdiocese of Tegucigalpa), Honduras; FHL microfilm 00470278.

64. «En Ojojona a veintiocho de abril de mil novecientos veintinueve, yo el párroco bauticé solemnemente a Regina Hernández Andrade nacida el siete de septiembre último, hija legítima de Hermógenes Hernández y Victoriana Andrade de Santa Ana. Fue su madrina María Lina Matute». En «Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978», database with images, FamilySearch (https://n9.cl/a0c2t: 10 April 2020), Regina Hernández Andrade, 2 8 Apr 1929; citing Baptism, San Juan Bautista, Ojojona, Francisco Morazán, Honduras, Arquidiócesis de Tegucigalpa (Catholic Church parishes, Archdiocese of Tegucigalpa), Honduras; FHL microfilm 004702786.

65. Genealogía elaborada con base en entrevistas y registros parroquiales disponibles en la plataforma *FamilySearch*. Los nombres resaltados en azul corresponden a las cónyuges de los familiares de Wilmer Hernández. En cuanto a los hijos de Hermógenes Hernández y Victoriana Andrade, se incluyen únicamente aquellos identificados a través de las entrevistas, de ellos se siguió exclusivamente la línea genealógica que conduce hasta Wilmer Hernández.

66. En la Constancia de Registro de Personalidad Jurídica del 17 de noviembre de 2022 emitida por la Subdirección de Formalización del Servicio Nacional de Emprendimiento y de Pequeños Negocios, SENPRENDE, se

Manifestaciones culturales

La información recabada a través de entrevistas realizadas a habitantes de la comunidad de Mesa Grande revela la persistencia de diversas manifestaciones culturales. En este apartado se centrará en dos de ellas: la celebración de la Santa Cruz y el uso de la medicina tradicional.

Celebración de la Santa Cruz

Entre los pueblos mesoamericanos existieron símbolos con forma de cruz que, según diversas interpretaciones, cumplían funciones específicas, como marcadores arquitectónicos o elementos de uso calendárico. La cruz, por tanto, ya era un símbolo familiar para muchas comunidades indígenas,[67] lo que facilitó su reinterpretación en el contexto de la cruz cristiana introducida por los colonizadores europeos.

Uno de los países de América Latina donde aún se celebra la festividad de la Santa Cruz, es México. En esta tradición confluyen prácticas de distintos pueblos originarios con elementos del cristianismo europeo, dando lugar a manifestaciones culturales sincréticas que persisten hasta la actualidad.[68]

La festividad de la Santa Cruz, además de su origen cristiano centrado en la veneración de la cruz como símbolo supremo del cristianismo, posee un sentido propiciatorio, pues representa a «Cristo Jesús, el Hijo dador de la vida, el agua y las buenas cosechas».[69] En la comunidad de Mesa Grande, esta celebración tenía lugar cada primero de mayo y su organización recaía en las «mayordomías», que elegían mediante votos a los responsables de recibir la cruz para el año siguiente.[70]

conoce la solicitud hecha por los pobladores de Mesa Grande para registrar su Caja Rural.

67. Ricardo Antonio Tena Núñez, «Fiestas populares y ritos tradicionales a propósito de la Santa Cruz», *Revista esencia y espacio*, enero-junio (1998), 75.

68. «...una impresionante coincidencia de calendarios, concepciones religiosas, mitos y expresiones lúdicas; donde llama la atención la presencia de elementos comunes (cruces y ritos) y la convivencia entre las fiestas de los santos cristianos con las de los pueblos indígenas, ya que en cada caso los motivos y las formas de conmemoración son distintos». En Ricardo Antonio Tena Núñez, «Fiestas populares y ritos tradicionales a propósito de la Santa Cruz», 75.

69. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, la fiesta de la Santa Cruz, 3 de mayo de 2018. Escrito del web recuperado el 27 de noviembre de 2022. La fiesta de la Santa Cruz. Fonograma completo en línea. | INPI | Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas | Gobierno | gob.mx (www.gob.mx).

70. «Yo conocí, cuando yo estaba cipotía, celebraban la Santa Cruz, era así como el primero de mayo había un gremio, los muchachos todos se iban a almorzar a un gremio y había mayordomos; ahí echaba votos para ver quién le tocaba recibirla para el año venidero». Entrevista a María Petrona Cruz García, 88 años, Mesa Grande, 3 de octubre del 2022.

Figura 2. *Altar principal en iglesia católica de Mesa Grande*



Nota. Fotografía tomada por Lara Bohórquez, 4 de mayo de 2022. A la derecha la Cruz adornada con flores.

La organización de la celebración de la Santa Cruz comenzaba cuatro domingos antes del primero de mayo, con bailes destinados a recaudar fondos para la festividad principal del 3 de mayo.[71] La actividad reunía a habitantes de diversas comunidades del municipio de Santa Ana, como El Cruce, El Limón, Las Mesitas y El Sauce, convirtiéndose en una ocasión de gran concurrencia y encuentro comunitario.[72]

La celebración de la Santa Cruz incluía cuatro domingos de festividad, que se realizaban de doce del mediodía a cinco de la tarde. El primero de mayo marcaba el inicio de los actos, el dos se adornaba o «vestía» la cruz, por último, el tres se procedía a su entrega a otra comunidad, generalmente, Nueva Arcadia, dando paso al festejo principal.[73]

María Petrona Cruz describe que la celebración de la Santa Cruz se realizaba en la placita de Arcadia y podía involucrar mayordomos de distintas comunidades. La entrega del calvario entre mayordomos se acompañaba de conjuntos musicales distintos para cada grupo, cuando se reunían, interpretaban canciones mutuamente antes de ingresar a la casa donde se ofrecía un convivio con café, refrescos y pan, seguido de varias horas de baile.[74]

71. Entrevista a Petrona Godoy Cruz, 81 años, Ama de casa, Azacualpita, 3 de octubre del 2022.

72. «El día de la Cruz era buenísimo. Era buenísimo porque imagínese que ahí aparecía gente de todos lados, de Trinidad, de El Cruce, de El Limón, de Las Mesitas, de El Sauce, de todos lados venía gente». Entrevista a Ángel René López, 64 años, Agricultor, Mesa Grande, 3 de octubre del 2022.

73. «Eran cuatro domingos de fiesta de doce a cinco de la tarde. De ahí empezaba el primero de mayo, seguía el dos que era la vestida y el tres que era la entregada». Entrevista a Ángel René López, 64 años, Agricultor, Mesa Grande, 3 de octubre del 2022.

74. «La celebraban era aquí en la placita, en la Arcadia, y el mayordomo podía ser de aquí, podía ser de Azacualpita, de donde fuera, donde caiga... entregaban el calvario a otro mayordomo, el mayordomo que entrega-

Entre los pobladores, la celebración de la «Santa Cruz» perdura en la memoria por los emotivos encuentros entre comunidades, conocidos como guancascos.[75] Durante el tres de mayo, día de la cruz, se realizaban estos encuentros que reunían a habitantes de Nueva Arcadia, Mesa Grande, El Cruce y El Sauce, generando fiestas y convivios comunitarios recordados por su carácter animado y participativo.[76]

José Emilio Hernández recuerda con claridad su vez como responsable de la celebración de la Santa Cruz en Mesa Grande, conservando en su memoria detalles como el pago a los músicos, la llegada de visitantes de comunidades vecinas —La Calí, Sicatacare, El Sauce y La Bodega—, las promesas y peticiones dirigidas a la Santa Cruz, la profunda devoción de la comunidad. Durante su gestión, se organizaban novenas y cuatro domingos de fiesta para cubrir los gastos y coordinar la entrega de la cruz, mientras que otras festividades, como la del calvario de la Arcadia, se celebraban de manera más pausada, pero con procesiones multitudinarias y fervorosas.[77]

En la actualidad, la celebración del Día de la Santa Cruz se realiza con menor frecuencia, principalmente, debido a la pandemia de Covid-19 y a la disminución del interés por parte de las nuevas generaciones en continuar esta tradición. No obstante, el recuerdo vivo de esta manifestación cultural aún perdura, junto a otras celebraciones católicas de la comunidad, como la festividad del 8 de diciembre en honor a la Inmaculada Concepción, la del 15 de enero dedicada a san Antonio, entre otras celebraciones a santos, así como las misas dominicales; enmarcadas en la Celebración de la Palabra de Dios.

ba llevaba un conjunto y el mayordomo que recibía tenía otro conjunto, era bien bonito. Y cuando venía la cruz grande, sino la chiquita. Entonces ya salía aquel grupo de gente de acá. De allá venía el otro grupo con fuerza y se encontraban y allí sacaban una canción, el uno al otro; y ya de allí entraban a la casa, y ahí hacían un convivio, había un convivio, se hacía café o fresco, pan y de allí, bailábamos los muchachos, una, dos, o tres horas». Entrevista a María Petrona Cruz García, 88 años, Mesa Grande, 3 de octubre del 2022.

75. Según Mario Ardón los guancascos «son encuentros recíprocos realizados entre dos pueblos con la participación de sus habitantes, líderes naturales, religiosos y políticos de ambas jurisdicciones municipales, con el propósito de reafirmar lazos de amistad o de reconciliar sus divergencias». En *La Sigualepa. Estudios sobre cultura popular tradicional aplicada (1985-2010)*, (Editorial Argos, 2017), 117.

76. «Para el tres de mayo, el día de la cruz, se hacían los encuentros... pero si se hacían encuentros con otras comunidades, como guancascos fíjese. Algo bonito. Como las comunidades participaban en celebrar la Cruz, había veces que se lo llevaban al Cruce, entonces el encuentro del Cruce, con Nueva Arcadia y Mesa Grande. Nos uníamos todos. De ahí venían los de El Sauce y se la llevaban para allá, entonces se encontraban el Cruce y Nueva Arcadia con sus caseríos y se hacía el encuentro y aquellas fiestas buenísimas». Entrevista a Alex Saúl Hernández, Agricultor, 59 años, Mesa Grande, 3 de octubre de 2022.

77. «Aquí, para el día de la cruz yo estuve, a mí me nombraron una vez que yo tenía que celebrar la cruz entonces, como a mí me nombraron, yo tenía que hacer la novena y la fiesta como cuatro domingos, de ahí uno trataba de sacar para los gastos, había que pagarles a los músicos cobraban baratillo, el Día de la Cruz, se hacían unas entregas. (...) venían de la Calí, de Sicatacare, del Sauce, de la Bodega; nosotros íbamos a la Bodega, allá había otra que se celebraba, solo que ellos también tenían sus fechas y nosotros teníamos nuestras fechas, el día de la cruz aquí. Nosotros era para mayo, el de la cruz y el del calvario. El de la cruz celebraba porque hacía promesa, le había pedido a la santa cruz. El calvario de la Arcadia, siempre se celebran, pero más pausado, en aquellos tiempos eran procesiones, grandes, gente con devoción». Entrevista a José Emilio Hernández Izcano, Agricultor, 64 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

El uso de la medicina tradicional

Estudios sobre las poblaciones lencas del occidente del país destacan la continuidad de ciertas prácticas curativas tradicionales dentro de estos grupos. Aunque muchos elementos culturales se han perdido de forma gradual, aún persiste en varias comunidades de los departamentos de Intibucá y La Paz «la práctica de curar a través de plantas y la creencia en el "don" de sanar».[78]

La zona central del país, donde se ubica el municipio de Santa Ana y la comunidad de Mesa Grande, comparte un contexto cultural ligado a las poblaciones lencas, en el que aún se conservan prácticas curativas tradicionales. Entre los habitantes de mayor edad se utilizan ceniza y apazote para tratar problemas estomacales, masajes con siguapate para el mal de aire y el ajo como remedio básico.[79]

Durante las entrevistas, varios informantes relataron experiencias personales sobre el uso de plantas con fines curativos. María Petrona Cruz recordó, por ejemplo, que su madre recurría a hierbas como el culantrío, el ajo y la manzanilla, así como a baños medicinales, para tratar episodios de paludismo que provocaban fiebre alternante y debilidad.[80]

Entre las historias compartidas por los informantes sobre enfermedades infantiles en la comunidad destaca el «mal de ojo». Según investigaciones sobre poblaciones lencas en el occidente del país, esta afección —llamada también «ojo» o «pujo»— afecta a niños desde recién nacidos hasta los seis u ocho meses, provocando llanto excesivo, lágrimas sin motivo, irritación ocular, hinchazón facial e infecciones en el ombligo.[81]

78. «La medicina tradicional en las comunidades lencas se ha mantenido vigente y continúa siendo funcional, convirtiéndose en muchos casos, en el único medio de curación dentro de la localidad». En Jasmi Bautista, *et al.*, «Medicina tradicional lenca: enfoque antropológico, botánico y farmacológico», *Revista UNAH Sociedad*, vol. 1 diciembre (2019), 67, 70.

79. «Cuando uno andaba barrigón, de seguro andaba lombrices, lo que hacían es que lo calentaban con ceniza y apazote, se lo pasaban por la barriga y tomaba apazote. Para el aire, el siguapate, ya lo sobaban... el ajo, que era básico». Entrevista a José Emilio Hernández Izcano, Agricultor, 64 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

80. «Pues mire cuando se enfermaba yo me acuerdo de mi mamá tiene paludismo. Nos daba calentura un día sí y un día no y uno se pone todo feo, flaco. Y me acuerdo que mi mamá contaba un monte que le llamaban *culantrío* y un monte que le llamaban yo no sé cómo que solo en las quebradas había y nos hacía baño. Nos envolvía y de ahí un día de gallina..., el ajo, la manzanilla». Entrevista a María Petrona Cruz García, 88 años, Mesa Grande, 3 de octubre del 2022.

81. «Llamado simplemente "ojo" o "pujo", afecta solamente a los niños desde recién nacidos hasta de seis u ocho meses... los síntomas más comunes en los infantes son llantos excesivos, lágrimas sin llorar, irritación en los ojos, hinchazón de la cara e infección del ombligo». En Anne Chapman, *Los Hijos del Copal y la Candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, (Universidad Nacional Autónoma de México, 1992), 206.

Petrona Godoy Cruz relató que, para atender a un niño afectado por el «mal de ojo», utilizaba plantas curativas como la «hoja de ruda». Según su testimonio, masticaba las hojas y las aplicaba sobre el cuerpo del niño, acompañado de un huevo pasado por todo su cuerpo, como parte del tratamiento tradicional para los síntomas que incluían enrojecimiento de los ojos, diarrea y fiebre.[82]

La medicina tradicional practicada por los pobladores lencas de Mesa Grande sigue representando una fuente valiosa de métodos alternativos de curación, cuya relevancia cobró mayor fuerza durante la pandemia de covid-19 en el año 2020. Esta expresión cultural también está reconocida dentro del Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial de Honduras.[83]

Organizaciones sociales y políticas: lucha territorial

En la comunidad de Mesa Grande, desde 2012 funciona el Consejo Indígena Lenca Local, constituido oficialmente, según consta en su primera acta registrada, en la que los vecinos del caserío se reunieron el 12 de septiembre de ese año con el objetivo de establecer esta organización.[84]

En la primera reunión del Consejo Indígena Lenca Local, registrada en el acta n.º 1, se eligió la Junta Directiva y se solicitó a Mario Antonio Cruz que realizara una remembranza sobre la asesoría recibida de la Secretaría de los Pueblos Indígenas y Afrohondureños y del Instituto Nacional Agrario (INA), en relación con la tenencia y la posible legalización de las tierras en Mesa Grande, Nueva Arcadia, Francisco Morazán.[85]

Los acuerdos suscritos según esta primera acta fueron los siguientes: se formó una comisión de apoyo para dar seguimiento a la documentación relativa a una certificación de tenencia de tierra desde el año 1950, se convocó a una sesión extraordinaria el 2 de septiembre de ese mismo año en el centro comunal de la aldea de Nueva Arcadia; finalmente, se procedió a la elección de los cargos de la Junta Directiva del Consejo.

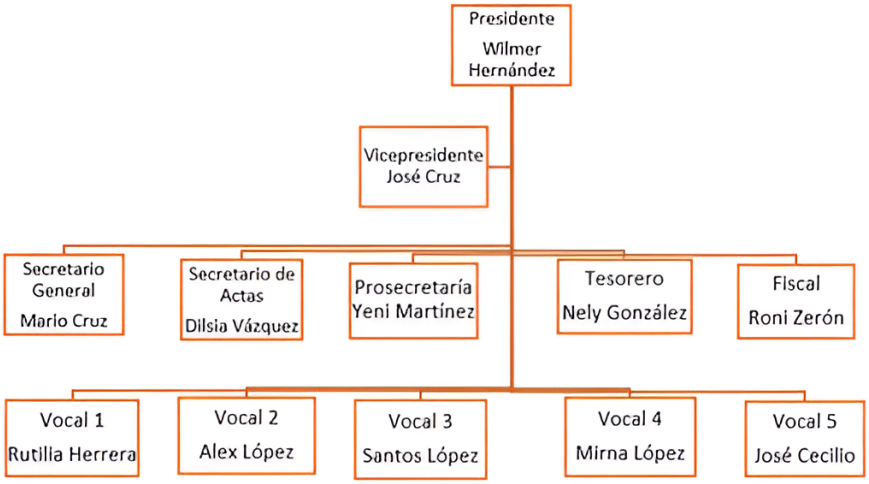
82. «El mal de ojo, yo pensé que cuando estaban rojos, porque ese también es mal de ojo. Ellos se ponían, así el ojito pachito, y con diarrea, se ponían bien calientes, las cabecitas, los costaditos, yo lo que hacían cuando me le hacían mal de ojo de veras, ya venía a traer, antes había bastante de eso... yo ya iba a traer un poco de hojas de ruda, y yo lo mascaba con la boca, lo mascaba bien mascadito, y se lo pasaba por todo el cuerpo desnudito, desnudito, y ya venía yo y le pasaba un huevo por todito de aquí». Entrevista a Petrona Godoy Cruz, 81 años, Ama de casa, Azacualpita, 3 de octubre del 2022.

83. Ficha «Medicina Casera, Medicina Natural», Ficha de Identificación y Registro. Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial de Honduras (PCI-Honduras), Registrado el 21 de octubre de 2021.

84. «Acta n.º 1. Reunidos los vecinos del caserío Mesa Grande de la Aldea Nueva Arcadia. Municipio de Santa Ana, Departamento de Francisco Morazán, el día miércoles 12 de septiembre, año 2012. /Nos reunimos con el objetivo de formar el Consejo Indígena Lenca Local». En *Libro de actas del Consejo Indígena Lenca de Mesa Grande*, Acta. n.º 1. Consultado el lunes 3 de octubre de 2022 en la comunidad de Mesa Grande, Santa Ana, Francisco Morazán.

85. «Hiciera una remembranza en relación a la asesoría solicitada a la Secretaría de los Pueblos Indígenas y Afrohondureños y al Instituto Nacional Agrario (INA) relacionados con las tenencias de la tierra en el lugar llamado Mesa Grande, Nueva Arcadia, Francisco Morazán. Si se asistía el derecho a la legalización de las tierras». En *Libro de actas del Consejo Indígena Lenca de Mesa Grande*, Acta. n.º 1. Consultado el lunes 3 de octubre de 2022 en la comunidad de Mesa Grande, Santa Ana, Francisco Morazán.

Figura 3. *Estructura de la Junta Directiva de COILMESA electa el año 2012*



Nota. Acta n.º 1, Libro de actas del Consejo Indígena Lenca de Mesa Grande, 2012.

Wilmer Hernández, actual presidente del Consejo Indígena Lenca de Mesa Grande (COILMESA), recuerda que la fundación del consejo se llevó a cabo en su vivienda, aún en construcción, por iniciativa de los vecinos mayores de la comunidad, quienes motivaron la organización del grupo. Dada su alfabetización, Hernández recibió la responsabilidad de liderar el proceso y se le entregaron las certificaciones de tierra correspondientes a 1891, 1914 y 1950.[86]

La creación de COILMESA, según los informantes, surge en el marco de la lucha territorial de los pobladores de Mesa Grande contra un proyecto eólico autorizado mediante un convenio del 30 de septiembre de 2008 entre la ENEE y la empresa Energía Eólica de Honduras. Dicho contrato, aprobado por el Decreto Legislativo 151-2008, autorizaba a la empresa a construir, operar y mantener el Proyecto Eólico Cerro de Hula, con una capacidad de hasta 100 MW, en un área que abarca los municipios de Santa Ana y San Buenaventura, con un plazo de operación de cincuenta años.[87]

86. «Se hizo la reunión allí donde tengo la casa de habitación, allí se hizo la reunión. Todavía estaba construyendo las paredes, solo tenía el techo, y no tenía puertas. Entonces me dijeron allí, todos los vecinos que la hiciéramos allí. Y lo que más se interesaron que se hiciera fueron los viejitos, sí ellos fueron los que se motivaron, a que empezáramos a ir organizando va. Y pues ellos me dieron esa tarea, de que como yo era el único de la zona que yo estudiaba, y ellos no podían leer ni escribir, bueno hasta el son de hoy los que estaban vivos. Entonces me entregaron las certificaciones de 1891, 1914 y 1950». Entrevista a Wilmer Hernández, coordinador de COILMESA, 38 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

87. «En fecha 30 de septiembre de 2008, EEHSA celebró con la Secretaría de Recursos Naturales y Ambiente (SERNA) un Contrato de Operación para la Generación Eléctrica (Contrato de Operación) mediante el cual la SERNA autorizó a EEHSA para operar y desarrollar el Proyecto Eólico eléctrico Honduras 2000 (Dos Mil), también conocido como Proyecto Eólico Cerro de Hula, y así construir, operar y mantener un proyecto de generación eléctrica a partir del recurso eólico de hasta 100MW (cien megavatios) de capacidad comprometida (el «Proyecto») localizado en el área de Cerro de Hula entre los municipios de Santa Ana y San Buenaventura. El Contrato de Operación tiene un plazo de cincuenta (50) años y fue aprobado mediante Decreto Legislativo número 151-2008, publicado en el *Diario Oficial La Gaceta* número 31 768 del día veintidós de noviembre de dos mil ocho». En Modifi-

El territorio defendido por la comunidad de Mesa Grande es descrito según el Dictamen-DAT-n.º 190-2013 del Instituto Nacional Agrario (INA) de cuarenta y nueve punto cincuenta y dos hectáreas (49.52 ha) ubicado en los sitios de Santa Ana.[88]

Para los pobladores de Mesa Grande, el proyecto eólico implicaba graves consecuencias, incluida la posible expulsión de varias familias, según relata Wilmer Hernández. Antes de la instalación de los aerogeneradores, la municipalidad de Santa Ana convocó a cabildos abiertos en los que participaron vecinos de Nueva Arcadia, pero los residentes de Mesa Grande no fueron notificados. Los pobladores han manifestado su descontento con estos procesos, ya que, a pesar de presentar al alcalde actas que demostraban su histórica presencia en el territorio, estas fueron desestimadas y desechadas, dejando a la comunidad fuera de la toma de decisiones sobre su propio territorio.[89]

En 2012, durante un cabildo abierto en el centro comunal de Nueva Arcadia para decidir sobre la aprobación del proyecto eólico, los pobladores de Mesa Grande realizaron una protesta pacífica, llevando pancartas y marchando desde su comunidad hasta el lugar del evento. Esta acción, en la que se posicionaron frente a los asistentes para expresar su oposición y exigir su derecho a refutar las decisiones, fue uno de los factores que impulsaron la creación del Consejo Indígena Lenca Local de Mesa Grande (COILMESA) ese mismo año.[90]

Tras la protesta de los pobladores de Mesa Grande durante el cabildo abierto de septiembre de 2012, se iniciaron gestiones legales para obtener la personería jurídica del Consejo Indígena Lenca Local de Mesa Grande (COILMESA) ante la Secretaría de Gobernación y Justicia, con el fin de avanzar en la titulación de sus tierras. No obstante, según los testimonios, el alcalde y sus aliados políticos promovieron de manera paralela la creación de un consejo indígena en Nueva Arcadia, utilizando identidades de personas fallecidas y datos del padrón electoral, sin realizar asambleas, con la intención de negociar las tierras de Mesa Grande sin la participación de la comunidad.[91]

---

cación n.º 1 al Contrato n.º 049-2008 de Suministro DE 100 MW de Energía Asociada entre la Empresa Nacional de Energía Eléctrica (ENEE) y la Empresa Energía Eólica de Honduras S.A. (EEHSA). Empresa Nacional de Energía Eléctrica, Tegucigalpa, M.D.C., Honduras, C.A. Documento recuperado del sitio web: Contrataciones (enee.hn).

88. Dictamen-DAT-n.º190-2013, Instituto Nacional Agrario. Las medidas responden a la solicitud enviada a Catastro Agrario y Agrimensura de la Oficina Regional de Francisco Morazán según lo expresa este Dictamen.

89. «Entonces comenzaron a hacer los cabildos abiertos... como le digo, daban la charla y al final le daban un juguito y un *sandwiche*, pero le hacían firmar un acta... y cuando el proyecto ya va a entrar con la maquinaria y hacer la apertura de suelo con los tractores se va el cabildo ya para levantar el acta; y el alcalde reúne la comunidad de Nueva Arcadia, pero no la comunidad de Mesa Grande. No la invita. Porque nosotros teníamos malestar en ese entonces, antes de que entrara eso... los vecinos nos reunimos con el alcalde... Como líderes que la comunidad nos encomendó que les mostráramos las actas, que esos territorios habíamos estado nosotros viviendo allí desde mucho tiempo y él dijo que no valía nada; y la agarró y la tiró al basurero, al bote de la basura». Entrevista a Wilmer Hernández, coordinador de COILMESA, 38 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

90. «Se va el cabildo abierto va y la comunidad completa descontenta agarra unas pancartas hicimos la marcha desde Mesa Grande hasta llegar al centro comunal de Nueva Arcadia en protesta y entramos al centro comunal de Nueva Arcadia cuando se está celebrando el cabildo abierto para la aprobación del proyecto y nos opusimos ahí y nos pasamos por en medio de todos y nos pusimos enfrente exigiendo poder refutar ese derecho». Entrevista a Wilmer Hernández, coordinador de COILMESA, 38 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

91. «Mire, después del cabildo abierto... solicitamos a Gobernación la personería jurídica, porque necesitamos la personería jurídica para el trámite administrativo de las titulaciones de las tierras. Pero viene el alcalde y con

Como ya se mencionó, la alcaldía municipal de Santa Ana promovió la creación de un Consejo Indígena en Nueva Arcadia, lo que generó desacuerdo con la comunidad de Mesa Grande. En paralelo, COILMESA continuó su proceso de legalización ante la Secretaría de Gobernación y Justicia y, tras presentar los argumentos correspondientes y superar la oposición, obtuvo la personería jurídica en 2015. La resolución delimitó claramente la jurisdicción de cada consejo: COILMESA quedó circunscrito a Mesa Grande y el otro consejo a Nueva Arcadia, resolviendo así el conflicto de límites entre ambas comunidades.[92]

La lucha de esta comunidad, tras las respuestas emitidas por la entonces Secretaría de Gobernación y Justicia en 2015, se fue definiendo en dos etapas. La primera correspondía al proceso administrativo con el Instituto Nacional Agrario (INA): «En ese tiempo pasaron dos años, nosotros seguimos el proceso administrativo del INA».[93] La segunda estaba vinculada a la defensa del territorio frente al avance del proyecto eólico: «La maquinaria llegó hasta cierto punto, a los tractores, pero no los dejamos entrar».[94]

Los esfuerzos más recientes de la comunidad de Mesa Grande y su organización, COILMESA, se han enfocado en la titulación comunitaria del territorio, anteriormente amenazado por la instalación del proyecto eólico y, actualmente, en proceso de regularización ante el Instituto Nacional Agrario (INA).

Modos de vida y uso de recursos

La agricultura tradicional ha sido la principal actividad del caserío Mesa Grande; además, la tierra se emplea como recurso esencial para la elaboración de adobes, mientras que la madera de pino se utiliza en la construcción de viviendas.

José Emilio Hernández, originario del caserío Mesa Grande, señala que los pobladores cultivaban maíz en el *Cerro de Hule*, con parcelas claramente delimitadas por piedras y *guardarayas* para cada agricultor. Además, la comunidad se abastecía de agua a través de los pozos *El Terrerrondo* y *Las Pilas*. La siembra de maíz y frijoles

los líderes políticos que él tenía hace una otro consejo indígena en Nueva Arcadia con los activistas políticos de él, pero ellos no hicieron ninguna asamblea ni nada, sino que agarraron un montón de identidades y nombres de personas ya fallecidas y otros que solo los agarraban del padrón electoral e hicieron una acta de constitución donde nunca existió y era un acta de constitución y en término como de tres meses había un consejo en Nueva Arcadia que estaba dispuesto a negociar la tierra en Mesa Grande». Entrevista a Wilmer Hernández, coordinador de COILMESA, 38 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

92. «Decían que éramos la misma, entonces no podía haber dos consejos. Pero nosotros nos sustentamos ante Gobernación, hasta el 2015 nos dan la persona jurídica. Porque hubo oposición. La abogada contestó a la oposición y se cambiaron los estatutos y entonces quedó Consejo Indígena Lenca Mesa Grande, Santa Ana, Francisco Morazán. Gobernación resolvió que, para el conflicto, cómo éramos diferentes personas en el acta de constitución, entonces la delimitación de nosotros era Mesa Grande, y la delimitación era Nueva Arcadia, porque Nueva Arcadia se había fundado en Nueva Arcadia y nosotros habíamos fundado en Mesa Grande». Entrevista a Wilmer Hernández, coordinador de COILMESA, 38 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

93. Entrevista a Wilmer Hernández, coordinador de COILMESA, 38 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

94. Entrevista a Wilmer Hernández, coordinador de COILMESA, 38 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

ha sido una actividad central de la localidad, complementada en algunos casos con trabajos de albañilería u otras ocupaciones.[95]

Figura 4. *Área de siembra ubicada cerca de Azacualpita*



Nota. Fotografía tomada por Andrés Morales, 3 de octubre de 2022.

Figura 5. *Recolección del maíz en caserío Mesa Grande*



Nota. Fotografía tomada por Lara Bohórquez, 3 de octubre de 2022.

95. «Aquí nosotros todos nos hemos dedicado a la siembra del maíz y de los frijoles eso, antes la gente rica que tenía rajaba leña y ahora que no hay, ...la gente de aquí mire se dedica a sembrar maíz y frijoles, algunos en la albañilería, algotra gente se va preparando». Entrevista a José Emilio Hernández Izcano, Agricultor, 64 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

Petrona Godoy Cruz señala que, además del maíz, en Mesa Grande se cultivan lechuga, chiles, zapallo y culantro en los huertos domésticos. Según las prácticas tradicionales, los agricultores consideraban las fases de la luna para preparar la tierra y determinar el momento adecuado para sembrar o cosechar, asegurando así el buen desarrollo de los cultivos.[96]

Mario Antonio Cruz señala que la siembra de maíz y frijoles constituye la actividad agrícola más común en Mesa Grande, destacando además que la espiritualidad de los ancestros lencas, quienes veneraban al maíz y consideraban al sol como un dios, ha sido la base cultural y simbólica de esta práctica agrícola.[97]

Wilmer Hernández enfatiza que el uso de los recursos naturales —tierra, agua y bosque— está estrechamente ligado al modo de vida de la población de Mesa Grande. Las familias aprovechan estos recursos para construir viviendas, fabricar adobes y techos de pino, elaborar tejas y delimitar parcelas con cercos de madera, así como para cultivar maíz y frijoles, garantizando que la tierra y sus productos beneficien tanto a la comunidad actual como a las futuras generaciones.[98]

La tierra utilizada para la elaboración de adobes, fundamentales en la construcción tradicional de las viviendas en esta comunidad; el agua proveniente de varios pozos, como El Terrerrondo y Las Pilas; así como el bosque, que proporciona la madera empleada en los techos de las casas y en los cercos; son recursos naturales, cuyo aprovechamiento ha permitido que esta comunidad mantenga una «continuidad histórica» con sus antepasados. En definitiva, esta continuidad se manifiesta en la «ocupación de las tierras ancestrales o al menos de una parte de ellas y en la ascendencia común con los ocupantes de esas tierras».[99]

96. «Ahorita solo maíz y en el verano, siembran así lechuga, chiles, zapallo y así culantro... Decían los antepasados, los viejitos, que uno hay que buscar la luna nos de tierra, si quieren que vaya sazonando para sembrar. Entonces ya bueno, uno les decía a ellos, nos sirve la luna tierna o para cortar el maíz también, cuando ya está seco, porque se pica, se arruina el maíz ligerito». Entrevista a Petrona Godoy Cruz, 81 años, Ama de casa, Azacualpita, 3 de octubre del 2022.

97. «Nosotros ancestralmente... los lencas vivimos del maíz, incluso hay la espiritualidad, nuestros ancestros tenían su propio Dios del maíz, incluso se tomaba como base al sol como un rey y entonces de eso hemos vivido del maíz, de la siembra del maíz». Entrevista a Mario Antonio Cruz, 50 años, Agricultor, Azacualpita, 3 de octubre de 2022.

98. «De ahí todas las familias se han beneficiado... han hecho las casas de ahí, de ahí sacan el recurso humano como lo que es la tierra para sus adobes que lo fabrican con pino, la madera para el techo de sus casas. Y la teja que antes hacían teja para las casas y los cercos, y el cerco que usted mira, y ahí se secan los postes para hacer su cerco para delimitar su parcela, sacan los postes y una vez que la persona ya tiene su posesión usted ve ellos se encargan de sembrar ahí sean frijoles o maíz, y la protección de la zona que la queremos comunal es porque va a ser para todos nuestros descendientes». Entrevista a Wilmer Hernández, coordinador de COILMESA, 38 años, Mesa Grande, 4 de octubre de 2022.

99. Marco Aparicio, *Los pueblos indígenas y el Estado*..., 14.

Conclusiones

El espacio geográfico en el que se encuentra el municipio de Santa Ana correspondió, tanto en la etapa prehispánica como en la colonial, a un área de ocupación territorial de grupos indígenas que desarrollaron actividades mineras y agrícolas en el Cerro de Hula y sus alrededores.

Es durante la época colonial cuando aparece referenciada, entre los años 1684 y 1685, «Santa Ana Hula», como un pueblo minero perteneciente a la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa; y en 1736 vuelve a mencionarse este asentamiento bajo el nombre de «Señora de Santa Ana», donde se definen características propias de un pueblo de indios, como la posesión de tierras de uso común, denominadas «ejidales», y la condición de sus pobladores como «naturales» sujetos a obligaciones tributarias o «laboríos».

En los informes de 1743, 1791 y 1801 que describen la población de Honduras, Santa Ana figura como un pueblo de indios adscrito al partido de Ojojona. Aunque desde 1736 los pobladores de Santa Ana ya hacían alusión a la posesión de tierras ejidales, pero fue hasta 1754 que obtuvieron la legalidad sobre estas.

La existencia de lo que hoy es el caserío de Mesa Grande se documenta a partir de dos tipos de registros: municipal y poblacional. En los archivos municipales de 1914 se encuentra un acta de la corporación municipal de Santa Ana que contiene la solicitud de «anulidad» de un acuerdo que reconocía el asentamiento de Hermógenes Hernández en un lugar llamado «Meza Grande».

A partir de 1964, Mesa Grande aparece en los registros de población constituido como un caserío perteneciente a la aldea de Arcadia (actual Nueva Arcadia). Los informantes con mayor tiempo de residencia en la comunidad coinciden en señalar que el primer poblamiento del caserío se dio por medio de migraciones internas dentro del municipio de Santa Ana.

En relación con la autoidentificación de los pobladores del caserío Mesa Grande, todos los entrevistados manifestaron pertenecer a la etnia lenca. Según sus propias palabras, esta autoidentificación se fundamenta en diversos aspectos: en lo geográfico, por ubicarse dentro de una zona lenca más amplia, como lo es Santa Ana; en sus tradiciones culturales, como la gastronomía y algunas celebraciones religiosas que aún se conservan y que están estrechamente vinculadas con el pueblo lenca; en el reconocimiento y presencia de organizaciones indígenas dentro de la comunidad, como la Organización Indígena Lenca de Honduras (ONILH) y el Consejo Indígena Lenca de Mesa Grande (COILMESA); y, finalmente, en la certeza de compartir una historia común que refuerza su identidad territorial y ancestral, representada, entre otros, por figuras como Hermógenes Hernández.

En lo relativo al uso de los recursos naturales y los modos de vida de la población de Mesa Grande, aún se mantiene una «continuidad histórica» con sus antepasados, la cual se refleja en las formas de organización del sistema agrícola mediante cultivos tradicionales, así como en «la ocupación de las tierras ancestrales». Esta ocupación ha permitido el uso libre de recursos como la tierra (adobes), el agua (quebradas) y el bosque (construcciones domésticas de madera), prácticas que han sido transmitidas a la «descendencia común» de estos pobladores.

De conformidad con la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación. Decreto 220-97, en su artículo 2, numerales 9-10, en la comunidad de Mesa Grande existen manifestaciones culturales propias del Patrimonio Cultural Inmaterial (tradiciones históricas, conocimientos y técnicas y prácticas religiosas), además, al amparo de la Convención para la Salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial 2003, estas manifestaciones identificadas se inscriben dentro los Ámbitos: Técnicas artesanales tradicionales y los Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza. Se hace referencia concretamente a la celebración de la Santa Cruz y los conocimientos relacionados con la medicina tradicional.

Finalmente, la zona de donde se extrae la tierra para la elaboración de adobes constituye un «lugar asociado» a la práctica tradicional de la construcción en adobe, lo que le otorga, además, un notable valor patrimonial. Esta área de extracción, relacionada con la producción tradicional de adobe en Mesa Grande, se encuentra dentro de las cuarenta y nueve punto cincuenta y dos hectáreas (49.52 Has) demarcadas por el INA en su Dictamen-DAT- n.º 190 del año 2013.

Bibliografía

Aparicio, Marco. *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en América Latina.* Cedecs, 2002.

Ardón Mejía, Mario. *La Sigualepa. Estudios sobre cultura popular tradicional aplicada (1985-2010).* Editorial Argos. Edición especial, 2017.

Barahona, Marvin. «La Alcaldía Mayor de Tegucigalpa bajo el Régimen de Intendencias (1788-1812)». *Estudios Antropológicos e Históricos*, n.º 11. Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 1996.

Barahona, Marvin. *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras.* Editorial Guaymuras: 2009.

Bautista, Jasmi, Et al. «Medicina tradicional lenca: enfoque antropológico, botánico y farmacológico», *Revista UNAH Sociedad*, vol. 1 diciembre (2019): 66-77.

Carmack, Robert M. (Ed.). *Historia General de Centroamérica.* vol. I. FLACSO/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993.

Chapman, Anne. *Los Hijos del Copal y la Candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras.* Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Chapman, Anne. *Los Lencas De Honduras en el Siglo XVI.* Edición Conmemorativa del Cuatricentenario de la Fundación de Tegucigalpa, 1578-1978, Estudios Antropológicos e Históricos 2. Instituto Hondureño de Antropología e Historia: 1978.

Constenla Umaña, Adolfo. «Acerca de la relación genealógica de las lenguas lencas y las lenguas misumalpas», *Filología y Lingüística,* vol. XXVIII, n.º 1 (2002): 189-205.

Davidson, William V. *Etnología y etnohistoria de Honduras. Ensayos.* Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2009.

Davison, William. *Censo étnico de Honduras, 2001. Cuadros y mapas basados en el Censo Nacional.* Academia Hondureña de Geografía e Historia, 2011.

Dirección General de Estadística y Censos. *Censo de población y vivienda levantados en Honduras de 1791-1974.*

Dirección General de Estadística y Censos. *División político-territorial 1952.* Tipografía Nacional, 1952.

Dirección General de Estadística y Censos. *División político-territorial 1959*. Tipografía Nacional, 1959.

Dirección General de Estadística y Censos. *División político-territorial 1964*. Tipografía Nacional, 1964.

Dirección General de Estadística. *División político-territorial 1896*. Tipografía Nacional, 1896, https://n9.cl/u8wfn.

Dirección General de Estadísticas y Censos. *Censo General de Población 1927*. Tegucigalpa: 1927.

Ficha de Identificación y Registro. Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial de Honduras (PCI-Honduras). «Medicina Casera, Medicina Natural». 21 de octubre de 2021.

Instituto Nacional de Estadística. *XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda 2001*.

Instituto Nacional de Estadística. *XVII Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2013*.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. *La fiesta de la Santa Cruz. Fonograma completo en línea*, https://n9.cl/twgn7.

Lara Pinto, Gloria. «Apuntes sobre la afiliación cultural de los pobladores indígenas de los valles de Comayagua y Sulaco». *Mesoamérica*, vol. 6, n.º 9, (1985): 45-57.

Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación. Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2010.

Martínez Castillo, Mario Felipe. *La Intendencia de Comayagua*. Tegucigalpa: Litografía López, 2004.

Navarrete Calix, Daniela. «Tegucigalpa a través de los conflictos por la primacía urbana en Honduras, siglo XVIII-XX». *territorios*, n.º 37 (2017): 41-59, https://n9.cl/updp6.

Newson, Linda. *El Costo de la Conquista*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1992.

Pérez Zevallos, Juan Manuel. Comentario. «La etnohistoria en México». *Desacatos*, n.º 7, (2001): 103-110.

Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto. *Censo Nacional de Población y Vivienda 1988*. Tegucigalpa: 1989.

Squier, E. G. *Honduras: Descripción Histórica, Geográfica y Estadística de esta República de la América Central.* Tipografía Nacional, 1908.

Taracena, Pedro Luis. *Ilusión minera y poder político: La Alcaldía Mayor de Tegucigalpa siglo XVIII.* Editorial Guaymuras, 1998.

Tena Núñez, Ricardo Antonio. «Fiestas populares y ritos tradicionales a propósito de la Santa Cruz», *Revista esencia y espacio*, (1998): 74-79.

Vallejo, Antonio Ramón. *Censo General de la República de Honduras levantado el 15 de junio de 1887.* Tipografía del Gobierno, 1888, https://n9.cl/nq7b5r.

Vallejo, Antonio Ramón. *Primer anuario estadístico correspondiente al año de 1889.* Imprenta Nacional, 1889.

Vázquez, Francisco. «Misioneros Franciscanos en la Taguzgalpa, de la primera entrada que hizo a los indios infieles de la Taguzgalpa el Padre fray Esteban Verdelete y su compañero el P. fray Juan de Monteagudo…», Tratado Primero, Libro Quinto Tripartito de la Crónica de la Provincia del Dulcísimo Nombre de Jesús de Guatemala, 1716. En *Descubrimiento, conquista y exploración de Nicaragua: Crónicas de fuentes originales seleccionadas y comentadas por Jaime Incer Barquero,* 2002.

Fuentes primarias

Archivo Nacional de Honduras. Fondo de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa

«Escrito presentado por la municipalidad de Santa Ana para que se obligase a Don Lino de la Cruz hijo del pueblo a los servicios comunes». 1736. ANH. Correlativo: 303, caja: 186.

Archivo Nacional de Honduras. Padrones

«Padrón del pueblo de Santa Ana formado por la municipalidad año de 1860» SCAD-ANH.

«Cuadro estadístico. Informa la Municipalidad del Pueblo de Santa Ana a 11 de julio de 1871».

«Padrón formado por la municipalidad del pueblo de Santa Ana año 1875» SCAD-ANH.

Archivo Nacional de Honduras. Sala de títulos de tierra

«Amparo de títulos siguientes: 4. Título de 6 caballerías, 27 cuerdas, 19.5 varas cuadradas, a favor de Jerónimo Andino Lobato, título de 2 caballerías, 14 cuerdas y 17 varas cuadradas, a favor de Jerónimo Andino Lobato». 1759. ANH. n.º 193 de Francisco Morazán.

«Ejidos de este pueblo, consta de 30 caballerías y fracción en los terrenos de la montaña de Hisopo». 1806. ANH. n.º 370 de Francisco Morazán. Santa Ana.

«Solicitud del común de naturales de Santa Ana Ula, sobre que se aviven sus ejidos y se les libre título de confirmación». 1806. ANH. n.º 371 de Francisco Morazán. Santa Ana.

«Renovación del viejo título del común de dicho pueblo». 1880. ANH. n.º 372 de Francisco Morazán. Santa Ana.

«Ejidos de este pueblo». 1818. ANH. n.º 373 de Francisco Morazán. Santa Ana.

Entrevistas

Alex Saúl Hernández, 59 años. Caserío Mesa Grande, Aldea Nueva Arcadia, Santa Ana. Entrevista realizada el lunes 03 de octubre del 2022.

Ángel René López, 64 años. Caserío Mesa Grande, Aldea Nueva Arcadia, Santa Ana. Entrevista realizada el lunes 03 de octubre del 2022.

María Petrona Cruz García, 88 años. Caserío Mesa Grande, Aldea Nueva Arcadia, Santa Ana. Entrevista realizada el lunes 03 de octubre del 2022.

María Regina Hernández, 95 años. Caserío Mesa Grande, Aldea Nueva Arcadia, Santa Ana. Entrevista realizada el lunes 03 de octubre del 2022.

Mario Antonio Cruz Cruz, 50 años. Caserío Azacualpita, Aldea Nueva Arcadia, Santa Ana. Entrevista realizada el lunes 03 de octubre del 2022.

Petrona Godoy Cruz, 81 años. Caserío Azacualpita, Aldea Nueva Arcadia, Santa Ana. Entrevista realizada el lunes 03 de octubre del 2022.

José Emilio Hernández Izcano, 64 años. Caserío Mesa Grande, Aldea Nueva Arcadia, Santa Ana. Entrevista realizada el martes 04 de octubre del 2022.

Sandra Verónica Cruz Zerón, 60 años. Barrio El Calvario, Santa Ana. Entrevista realizada el martes 04 de octubre del 2022.

Wilmer Francisco Hernández Cruz, 38 años. Caserío Mesa Grande, Aldea Nueva Arcadia, Santa Ana. Entrevista realizada el martes 04 de octubre del 2022.

Digitales

«Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978» database with images, FamilySearch (https://n9.cl/wv8lw: 17 April 2020), Hermojenes Hernández, 11 Jan 1911; citing Marriage, Ojojona, Francisco Morazán, Honduras, Arquidiócesis de Tegucigalpa (Catholic Church parishes, Archdiocese of Tegucigalpa), Honduras; FHL microfilm 005017498.

«Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978» database with images, FamilySearch (https://n9.cl/7erwj: 10 April 2020), José Adán Hernández Andrade, 26 Jul 1913; citing Baptism, Santa Ana, Francisco Morazán, Honduras, Arquidiócesis de Tegucigalpa (Catholic Church parishes, Archdiocese of Tegucigalpa), Honduras; FHL microfilm 00470278.

«Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978» database with images, FamilySearch (https://n9.cl/a0c2t: 10 April 2020), Regina Hernández Andrade, 28 Apr 1929; citing Baptism, San Juan Bautista, Ojojona, Francisco Morazán, Honduras, Arquidiócesis de Tegucigalpa (Catholic Church parishes, Archdiocese of Tegucigalpa), Honduras; FHL microfilm 004702786.

Publicadas

«División Política del Estado de Honduras en 1825». *Anales del Archivo Nacional de Honduras*, tomo IV, n.º 1 (2002): 39-42.

Ortiz de Letona, Baltasar. «Relación Geográfica de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa», 1743. *Boletín del Archivo General del Gobierno*, n.º 1 (1935): 29-39.

Anexos

Registros parroquiales

Partida del matrimonio de Hermógenes Hernández y Victoriana Andrades, 1911.

«Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978» database with images, FamilySearch (https://n9.cl/wv8lw: 17 April 2020), Hermojenes Hernandez, 11 Jan 1911; citing Marriage, Ojojona, Francisco Morazán, Honduras, Arquidiócesis de Tegucigalpa (Catholic Church parishes, Archdiocese of Tegucigalpa), Honduras; FHL microfilm 005017498.

Acta de bautismo de José Adán Hernández, 1913.

«Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978» database with images, FamilySearch (https://n9.cl/7erwj: 10 April 2020), Jose Adán Hernandez Andrade, 26 Jul 1913; citing Baptism, Santa Ana, Francisco Morazán, Honduras, Arquidiócesis de Tegucigalpa (Catholic Church parishes, Archdiocese of Tegucigalpa), Honduras; FHL microfilm 004702786.

Acta de bautismo de Regina Hernández Andrade, 1929.

«Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978», database with images, FamilySearch (https://n9.cl/a0c2t: 10 April 2020), Regina Hernández Andrade, 28 Apr 1929; citing Baptism, San Juan Bautista, Ojojona, Francisco Morazán, Honduras, Arquidiócesis de Tegucigalpa (Catholic Church parishes, Archdiocese of Tegucigalpa), Honduras; FHL microfilm 004702786.

El pueblo indígena tolupán de Agalteca: memoria, identidad y territorio

Nelson Carrasco Casco /Gisselle Castillo López [1]

El que compra, nada compra. El que vende, nada vende. La tierra es de la tribu.[2]

Resumen

A partir de la metodología de la etnohistoria, realizando un análisis de fuentes documentales históricas —títulos de tierras, actas municipales, fuentes hemerográficas y bibliográficas— y del uso de la historia oral mediante entrevistas, se reconstruye la presencia ancestral y continuidad cultural del pueblo indígena tolupán de Agalteca municipio de Olanchito, departamento de Yoro.

El estudio aborda de manera general la evolución histórica de la comunidad desde los procesos de conquista, resistencia y evangelización que marcaron su transformación sociocultural. Asimismo, se examina la configuración territorial de Agalteca durante la colonia y el período independiente, incluyendo la obtención del título de tierra de 1838 y la solicitud de remedida de 1942.

Finalmente, se documentan expresiones culturales vigentes como la toreada de la danta y la fiesta patronal de san Sebastián, ejemplos del sincretismo religioso tolupán; además de prácticas tradicionales relacionadas con la gastronomía y la medicina ancestral. De esta manera, se establece un acercamiento a la memoria viva del pueblo tolupán, reconociendo su valor en la historia y en los procesos de construcción de la identidad indígena de Honduras.

El pueblo tolupán resistencia y colonización

Antes de la llegada de los españoles, el territorio de Honduras se encontraba en una región de contacto entre dos grandes áreas culturales; Mesoamérica y el Área Intermedia. El occidente del país pertenecía a la periferia sureste de Mesoamérica, mientras que el oriente, donde habitaban los tolupanes o jicaques, formaba parte del Área Intermedia.[3] Esta zona de transición, según diversos autores, presentaba una gran diversidad lingüística y cultural, siendo un espacio dinámico de interacción entre pueblos mesoamericanos y chibchenses.

1. Investigadores de la Unidad de Historia del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH). Agradecimiento especial a la colaboración del Historiador José Karlo Tenorio Carías, quien en 2023 fue parte de la investigación de la cual desprende este artículo, en ese momento como practicante de la Carrera de Historia de la UNAH.

2. Leyenda en la entrada al pueblo indígena tolupán de Agalteca.

3. Gloria Lara Pinto, «La población indígena a principios del siglo XVI», en *Los Indios de Centroamérica*, coord. por George Hasemann, Gloria Lara Pinto y Fernando Cruz Sandoval (Sistema Editorial Universitario UPN-FM, 2017), 189-192.

Los tolupanes, junto con los pech (payas) y tawahkas (sumus), constituían sociedades menos jerarquizadas que las del occidente. Estaban organizados en grupos igualitarios sin líderes permanentes, aunque contaban con figuras de autoridad como los consejos de ancianos, chamanes *(sukya)* y líderes militares ocasionales. Sus asentamientos eran pequeños y en ocasiones nómadas, dependiendo de los recursos disponibles. Esta movilidad era más marcada entre los jicaques.[4]

Su economía se basaba en una combinación de agricultura, caza, pesca y recolección. Cultivaban yuca y plátano principalmente, además de otros tubérculos como el camote y la malanga, también una variedad de frutas en huertos cercanos a sus viviendas. La caza era relevante en el interior del país, donde se obtenían venados, pecaríes, tortugas y aves. La pesca se practicaba tanto en ríos como en la costa, la recolección incluía miel, frutas silvestres, plantas medicinales, resinas y tintes. También fabricaban sal y aprovechaban recursos del entorno para crear herramientas y utensilios de madera, cerámica y fibras vegetales, aunque su artesanía era menos desarrollada que la del occidente mesoamericano.[5]

Culturalmente, realizaban festivales conocidos como Mishla, en los que se celebraban acontecimientos importantes como bodas, cosechas, funerales o guerras. Estas celebraciones incluían música, bebidas, danzas y el uso de trajes especiales y máscaras. La religión estaba centrada en el chamán o *sukya*, quien actuaba como curandero, consejero y guía espiritual. Aunque algunos cronistas afirmaron que carecían de dioses, otros registraron la creencia en un ser supremo creador, espíritus benignos y malignos (como los *tsii*) y la sacralidad de ciertos elementos naturales como el sol, la luna y los animales.[6]

Los entierros reflejaban una creencia en la vida después de la muerte. Los cuerpos eran enterrados en las viviendas o en lugares especiales, a veces en canoas que funcionaban como ataúdes. A menudo eran acompañados de alimentos y objetos personales, se han encontrado evidencias de cementerios organizados entre los jicaques.[7]

El término «jicaque» fue utilizado por los colonizadores españoles de forma genérica y peyorativa para referirse a diversos pueblos no cristianizados del oriente hondureño, según lo exponen Gloria Lara Pinto y George Hasseman:

> El término «jicaque» tiene en realidad dos acepciones. A menudo era utilizado para designar a los indígenas «salvajes» (gentiles), que no habían entrado nunca en contacto directo con los españoles e incluía a aquellos que habitaban al oriente de los ríos Tinto y Guayape/Guayambre. Término que era también aplicado, sin embargo, a todos aquellos indígenas que

4. Linda Newson, *El Costo de la Conquista* (Guaymuras, 2000), 92-93.
5. Linda Newson, *El Costo de la Conquista*..., 95-102.
6. Linda Newson, *El Costo de la Conquista*..., 107-111.
7. Linda Newson, *El Costo de la Conquista*..., 108.

en un principio habían sido sometidos por los españoles, pero subsecuentemente habían recaído en su estado «salvaje».[8]

Según Anne Chapman, el término «"jicaque" o "xicaque" ha sido reemplazado preferentemente por los términos "tol" o "tolupán", aunque el primero aún persiste en textos académicos».[9] Dicho término se utiliza para identificar al grupo indígena tolupán, también conocidos como tol o torrupán, quienes habitaban, antes de la conquista, la costa norte de Honduras, desde Omoa hasta el río Aguán, estos se internaban hacia el sur hasta el río Sulaco.[10]

Gloria Lara Pinto destaca que los tolupanes ocupaban un enclave rodeado por señoríos lencas, diferenciándose como una sociedad tribal, representando la presencia más al norte de la cultura del Bosque Tropical.[11]

En el siglo XVI, con la llegada de los españoles, se impuso un sistema colonizador basado en concesiones reales. A diferencia de otros territorios americanos, la conquista en Honduras fue más difícil por la fragmentación de los pueblos indígenas, lo cual impidió a los españoles consolidar el poder mediante alianzas políticas.[12]

En este contexto, los tolupanes ya habían padecido de un modo especial los efectos demográficos de la conquista española. En 1502, Cristóbal Colón exploró las Islas de la Bahía y la costa atlántica de Honduras, desde el Cabo de Honduras (Punta Caxinas) hacia el sur hasta Panamá,[13] lo que conlleva posteriormente al establecimiento de una ruta de esclavos con las Antillas Mayores, fungiendo Centroamérica durante la primera década del siglo XV, como proveedor de mano de obra esclava, por lo que los españoles realizaron frecuentes redadas esclavistas, con evidente alevosía en las zonas costeras para capturar indígenas de la zona y luego venderlos como esclavos.[14]

En 1513 se intensificó la exploración del istmo centroamericano y, para 1522, comenzaron incursiones desde Panamá y México. En 1524, Cristóbal de Olid llegó desde México, seguido por Francisco de las Casas y el mismo Hernán Cortés, lo que generó disputas entre conquistadores por el control del territorio.[15]

8. Gloria Lara Pinto y George Hasemann, «La sociedad indígena del Noreste de Honduras en el siglo XVI: ¿Son la Etnohistoria y la Arqueología contradictorias?», *Yaxkin* 9, nº 2 (1988): 15-16.

9. Anne Chapman, *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los Tolupanes-Jicaques (Honduras)* (Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2008), 60.

10. José María Tojeira, *Los hicaques de Yoro* (Guaymuras, 1982), 11.

11. Gloria Lara Pinto, «La población indígena a principios del siglo XVI» ..., 221-222.

12. Linda Newson, *El Costo de la Conquista*..., 145.

13. Linda Newson, *El Costo de la Conquista*..., 144.

14. Gloria Lara Pinto, «El impacto de la conquista española en la sociedad indígena» ..., 280-281 y 349. Véase también, José María Tojeira, *Los hicaques de Yoro* ..., 12-13.

15. Linda Newson, *El Costo de la Conquista*..., 144-145.

El primer contacto con los tolupanes probablemente ocurrió en 1524, cuando Olid llegó al valle del río Ulúa.[16] Tras la fundación de Puerto Caballos por Cortés, los indígenas del área, encabezados por el cacique Cicumba, resistieron a los españoles, atacaron la villa y causaron numerosas bajas.[17]

A partir de 1530, nuevos intentos de los españoles para reconquistar la región incluyeron campañas de esclavización y fundación de nuevas villas, como Santa María de la Buena Esperanza. Pese a esto, los indígenas liderados por Cicumba ofrecieron resistencia, defendiendo sus posiciones en lomas fortificadas conocidas como albarradas.[18]

En 1536, los tolupanes recibieron apoyo de los mayas putunes de Yucatán, liderados por Gonzalo Guerrero. No obstante, la llegada de Pedro de Alvarado con refuerzos militares cambió el curso de la contienda. Tras un asedio con artillería y la muerte de Guerrero, los indígenas se rindieron.[19]

Alvarado consolidó el control español fundando San Pedro de Puerto Caballos en territorio tolupán y distribuyó las tierras en encomiendas, adjudicando los pueblos principales del cacique Cicumba. Esta conquista marcó el inicio del sistema de explotación indígena en la región.[20]

Pese a la pacificación, surgieron nuevos problemas por la escasez de mano de obra y la dependencia del oro, lo que llevó a los colonos a adoptar actitudes explotadoras. La llegada de clérigos críticos con los conquistadores, la necesidad de proteger la mano de obra para la extracción de oro de los ríos y un mayor control de la corona a través de funcionarios reformistas contribuyeron a estabilizar la situación colonial en Honduras. No obstante, la dependencia de la minería aurífera, la escasez de mano de obra y las complicaciones geográficas llevaron a que tanto los conquistadores como los colonizadores adoptaran actitudes difíciles, trashumantes y explotadoras hacia los indígenas.[21]

La conquista española tuvo efectos devastadores sobre la población indígena en Honduras, incluyendo a los tolupanes, quienes experimentaron un proceso de despoblación, desplazamiento y resistencia.

16. Russell N. Sheptak, "Noticias de un cacique indígena de la época colonial: Una contribución a la historia colonial de Honduras" (ponencia presentada en el VII Congreso Centroamericano de Historia, Tegucigalpa, 19 al 23 de julio de 2004), 8.

17. Pastor Rodolfo Gómez, «Evolución demográfica del cacicazgo de Çoçumba, Honduras, durante el siglo XVI» (ponencia presentada en el VI Congreso Centroamericano de Historia, 2002): 10-11.

18. Pastor Rodolfo Gómez, «Evolución demográfica del cacicazgo de Çoçumba, Honduras, durante el siglo XVI»..., 11.

19. Pastor Rodolfo Gómez, «Evolución demográfica del cacicazgo de Çoçumba, Honduras, durante el siglo XVI»..., 12.

20. Gerónimo de San Martín, «Repartiminento de la Villa de San Pedro de Puerto de Caballos y su fundación por Pedro de Alvarado», en *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias. Competentemente autorizada*, Tomo XV (Imprenta de José María Pérez, 1871): 20-30.

21. José María Tojeira, *Panorama Histórico de la Iglesia en Honduras* (Centro de Documentación de Honduras, 1986): 11.

Debido al avance de la colonización, muchos tolupanes huyeron hacia el oriente, refugiándose en las montañas del actual Yoro, el norte de Francisco Morazán y zonas cercanas a Trujillo y Olancho. Esta huida fue una forma de resistencia y supervivencia, alejándose del control colonial y de las condiciones de trabajo forzado y tributo.

No obstante, el aislamiento no los libró de la violencia. Según Anne Chapman, desde finales del siglo XVI hasta el XVIII, los tolupanes, entonces llamados también xicaques, fueron atacados no solo por militares españoles, colonos y misioneros, sino también por filibusteros ingleses, franceses y holandeses. En ocasiones, los tolupanes se aliaron con estos piratas para combatir a los españoles, lo que demuestra su constante oposición al dominio extranjero.[22]

Durante el siglo XVI, los intentos por evangelizar a los indígenas del oriente de Honduras, como los tolupanes, fueron esporádicos y coordinados por autoridades seculares, con apoyo de órdenes religiosas como los mercedarios y los franciscanos. La evangelización no era solo una misión religiosa, sino también un instrumento de control y castigo hacia los indígenas que resisten la colonización.[23]

Los franciscanos llegaron al oriente de Honduras a mediados del siglo XVII, pero la misión entre los jicaques (nombre histórico de los tolupanes) fue tardía. Para 1643 ya había un convento en Sulaco; en 1661 se establecieron misiones en Yoro, Jocón y Sulaco. A fines del siglo XVII, la labor evangelizadora cobró fuerza, sobre todo en zonas como Guayma, León y Mulía.[24]

En 1690, se planificó la reducción de los tolupanes a través de un proyecto militar y religioso.[25] Aunque se lograron reunir algunos indígenas, muchos huyeron o murieron, en parte por el trauma de haber sido separados de sus hogares. El esfuerzo se reanudó en Luquigüe entre 1695 y 1698, que en el siglo XVIII se convirtió en iglesia y convento.[26]

No obstante, mantener a los tolupanes en las misiones fue difícil. Su estilo de vida seminómada, las divisiones entre comunidades indígenas, la desconfianza hacia los misioneros y las condiciones de coerción provocaron constantes fugas. En 1747, nuevos esfuerzos misioneros se enfocaron directamente en los tolupanes. Se fundaron misiones como San Miguel del Carmen, Santiago Siriano y San Francisco de Luquigüe, llegando a albergar hasta 900 indígenas. Sin embargo, una epidemia de viruela en 1751 diezmó la población. A partir de entonces, se fusionaron las misiones restantes.[27]

22. José María Tojeira, *Los hicaques de Yoro* (Guaymuras, 1982), 16.

23. Linda Newson, *El Costo de la Conquista*..., 362.

24. José María Tojeira, *Panorama Histórico de la Iglesia en Honduras*..., 64.

25. «Testimonio de la Junta de Real Hacienda celebrada por el Capitán don Jacinto de Barrios Leal, para dar ayuda económica a los vecinos de la Villa de Santa Cruz de Yoro, para la conquista de los indios payas, leanes y mulias», *Boletín del Archivo General del Gobierno* 5, n.º 1 (1939): 28-29.

26. José María Tojeira, *Los hicaques de Yoro*..., 17.

27. José María Tojeira, *Panorama Histórico de la Iglesia en Honduras* (Centro de Documentación de Honduras, 1986): 112-113.

Las misiones de León y Mulía fueron abandonadas eventualmente. Asimismo, en 1776 las reducciones de Luquigüe y San Miguel fueron fusionadas, quedando solo Luquigüe con alrededor de 300 indígenas hasta el fin del dominio español. La Misión de San Antonio de Padua en el valle de Olomán fue otro intento relevante, pero también fracasó por la fuga de indígenas.[28]

El gobernador Ramón de Anguiano, en 1798, criticó duramente la incapacidad de los franciscanos para entender la cultura tolupán y propuso un nuevo plan: asentarlos en puntos estratégicos (como San José de Guayma, Candelaria y Cangélica) para integrarlos a la economía colonial y frenar el comercio con ingleses.[29]

El desplazamiento de los tolupanes se intensificó cuando los españoles permitieron el asentamiento de los garífunas en la costa atlántica a partir de 1797.[30] Esto forzó a los tolupanes a replegarse hacia zonas montañosas más aisladas, principalmente, en los actuales departamentos de Yoro y Francisco Morazán, donde muchos permanecen hasta hoy.[31]

Agalteca: el pueblo tolupán del Oriente

Los registros históricos sobre los tolupanes de Agalteca permiten seguir la evolución de este pueblo en el oriente de Honduras. Aparece brevemente en el siglo XVI, mencionado en el conteo de población de Olanchito en 1582 y luego en registros tributarios del partido de Yoro en 1767.

El primer registro histórico aparece en 1582, cuando el gobernador Alonso de Cáceres menciona dos pueblos llamados Agalteca encomendados a Diego López cerca de Trujillo. No obstante, el historiador José Iván Herrera señala que solo existió un pueblo llamado Agalteca, ubicado inicialmente cerca de Sonaguera, en lo que hoy es la aldea Ilanga.[32]

Entre los siglos XVII y XVIII hay escasa documentación, hasta que en 1733 el Visitador General Juan Francisco Navarro lo menciona como un arrabal cercano a San Jorge de Olanchito. Por razones administrativas y de seguridad ante posibles invasiones, se recomendó trasladar su jurisdicción eclesiástica de Sonaguera a Olanchito. Así lo describió Navarro:

28. Linda Newson, *El Costo de la Conquista*..., 369.

29. Ramón de Anguiano, «Conversión de los indios jicaques. -1798-1799», *Boletín del Archivo General del Gobierno* 6, n.º 4 (s. f.): 299-300.

30. Ruy Galvão de Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras* (Guaymuras, 2002): 45.

31. José María Tojeira, *Los hicaques de Yoro*..., 20.

32. Alonso de Contreras Guebara, «Relación hecha a su Majestad por el gobernador de Honduras, de todos los pueblos de dicha gobernación. Año 1582»., *Boletín del Archivo General del Gobierno* 11, n.º 1-2 (1946): 13.

> Al Cura de Truxillo, y Sonaguera, debe rigorosisimo, y estrechísimo derecho de la buena administración, sequestrarle el Pueblo de Agalteca, que oi está situado como arrebal de San George de Olanchito: era dicho Pueblo situado no muchos años ha en el territorio de Sonaguera, y el miedo de la invasión del Zambo, los trajo a poblarse donde oi estan bastantemente propagados; continúa el Cura de Sonaguera en su administración que no puede serle menos que trabajosa, distando de dicho Pueblo más de quince leguas, en tiempos de aguas, camino no andable, sino navegable; y cuando solo hubiera cinco leguas de mejor camino, era racionalisimo, y justo el encargar al Cura de Olanchito su administración, pues a más de que es excusado, y enmendable aquel trabajo, es y será, siempre de mejores condiciones la administración en que no media mas distancia, que de un cuarto de legua, si es que lo ai. Y no ai duda que exonerado el Cura de Sonaguera de este cuidado se establece de todos modos en estado mejor, y no espuesta a contingencias la assistencia, y residencia del dicho Cura en Sonaguera. Pero siendo este Curato poco pingue, y por tanto sencible al Cura actual que se le desmembre puede ordenarse que ambos Curas partan de los proventos: para que ni el derecho de aquel quede agraviado, ni el trabajo de este descubierto.[33]

Dicha observación fue tomada en cuenta por el obispo de Comayagua, fray Antonio López Guadalupe, quien, en un auto fechado el 22 de octubre de 1736, tres años después de haberse presentado la recomendación del Visitador General, Juan Francisco Navarro, trasladó la jurisdicción eclesiástica de Agalteca, del curato de Trujillo al de Olanchito. En dicho auto se confirma la ubicación de Agalteca en las cercanías de Olanchito, estando a un cuarto de legua de distancia, y a diez seis leguas de Trujillo. Fray Antonio López Guadalupe así lo describe:

> Del Curato de Truxillo, convendrá mucho desmembrar al Pueblo de Agalta [*sic*], y agregarlo al Curato de Olanchito. Porque el haber sido este Pueblo de Yndios de la jurisdicción espiritual del Curato de Truxillo, fué la causa haber estado en los tiempos pasados en sus cercanías situado: pero oi que está un cuarto de legua solamente apartado de Olanchito, y diez y seis de inandable camino en el ynvierno del de Truxillo, es más que conveniente y justo, y a los pobres Yndios, y a los Curas, mas favorable que se le cometa el cuidado espiritual de dicho pueblo de Agalteca, al Cura de Olanchito, quien podrá al juicio prudente del Obispo contribuir con algo de sus emolumentos al de Truxillo, por ser éste uno de los Curatos mas pobres que tiene el Obispado.[34]

En 1767, Agalteca aparece en documentos tributarios pagando una suma considerable (220 pesos) a la Corona, mucho mayor que otros pueblos del partido de Yoro, lo que indica su importancia a mediados del siglo XVIII.[35]

33. «Autos fechos por su Señoría Ilustrísima mi Señor en virtud de consulta del Visitador General para remediar la mala administración de algunos curatos y doctrinas de este Obispado de Honduras», *Boletín del Archivo General del Gobierno* 7, n.º 1 (1941): 47.

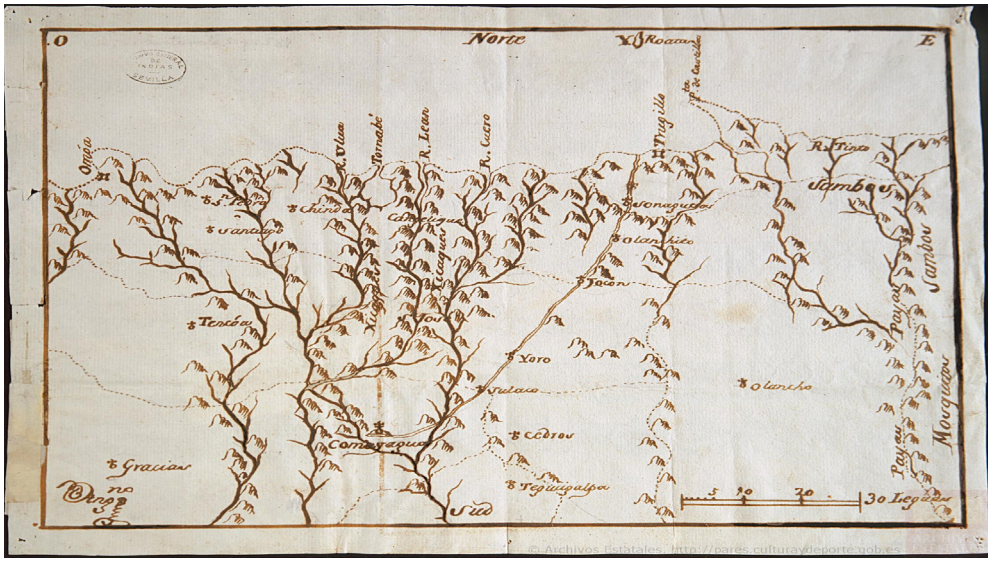
34. «Autos fechos por su Señoría Ilustrísima mi Señor en virtud de consulta del Visitador General para remediar la mala administración de algunos curatos y doctrinas de este obispado de Honduras. (Continúa)», *Boletín del Archivo General del Gobierno* 7, n.º 2 (1942): 64.

35. José Iván Herrera, *Una historia local de Honduras: Olanchito...*, 83.

Para 1791, no obstante, el obispo fray Fernando de Cadiñanos lo ubica de nuevo bajo la jurisdicción de Sonaguera, lo que sugiere desconocimiento o falta de aplicación práctica del decreto de 1736.[36]

En 1798, el gobernador Ramón de Anguiano incluye a Agalteca en su mapa de tribus tolupanes, destacando su ubicación cercana al camino real entre Trujillo y Comayagua, lo que facilitó su participación en el comercio regional.

Figura 1. *Mapa de la parte de la Provincia de Comayagua ú Honduras en que habitan los indios Xicaques*



Nota. Ramón de Anguiano, «Mapa de la parte de la Provincia de Comayagua ú Honduras en que habitan los indios Xicaques», 1 de julio de 1798. En MP-GUATEMALA, 272; Archivo General de Indias: Sevilla. Consultado el 12 de diciembre de 2023, en https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/19892?nm.

A inicios del siglo XIX, en 1801, Agalteca aparece como parroquia y pueblo de indios en la subdelegación de Olanchito con 283 habitantes, 75 de ellos tributarios.[37] Para 1821, se estima una población de 260 personas.[38]

El siglo XIX fue crucial para los pueblos indígenas debido a los cambios sufridos en la transición del régimen colonial al republicano. La historia de la región nororiental refleja los intentos del gobierno central por controlar el territorio y los recursos de esa zona.[39]

36. «El obispo de Comayagua, informa a Su Majestad sobre el estado de su diócesis. Año 1791», *Boletín General de Archivo General del Gobierno* 11, n.º 1-2 (s. f.): 90.

37. Ramón de Anguiano, «Visita hecha a los pueblos de Honduras, por el gobernador e intendente don Ramón de Anguiano.—Año 1804», *Boletín del Archivo General del Gobierno* 11, nº 1-2 (1946): 141.

38. William V. Davidson, «Estimating the population of Honduras, 1821: Evidence from the Independence Census» (Memphis, Tennessee: Inédito, 2022), 16 y 24. Consultado el 27 de noviembre de 2023, en http://williamv-davidson.com/pdf/Estimating-The-Population-Of-Honduras-1821-Independence-Census-Davidson-v2.pdf.

39. Wendy Griffin, *La Historia de los Indígenas de la zona Nororiental de Honduras*, Tomo II (Tegucigalpa: mecanografiado IHAH, 1992), 2.

Después de la Independencia de 1821, el Estado buscó dominar todo el territorio hondureño y ejercer control sobre los grupos indígenas, principalmente en la costa norte y oriente. La memoria colectiva de los pueblos originarios se forjó en la tensa relación con el Estado colonial español desde el siglo XVI, y luego con el Estado nacional desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX.[40]

Desde el siglo XVI hasta hoy, persiste un conflicto constante entre las pretensiones hegemónicas del Estado y la resistencia indígena, quienes fueron catalogados como «salvajes», «incivilizados» o «selváticos», etiquetas ideológicas para justificar su conquista, evangelización o exterminio.[41]

La región nororiental, donde están los actuales departamentos de Colón, Islas de la Bahía, Gracias a Dios, Olancho, Yoro y El Paraíso, estuvo al margen del contacto español durante la Colonia. Allí, se diferenciaban los «indios coloniales» del occidente, grupos con tradición mesoamericana.

Con la Federación Centroamericana, los criollos promovieron un sistema de ciudadanía que buscaba igualar legalmente a todos los habitantes, disolviendo las comunidades indígenas establecidas como «pueblos de indios». Así, estas debían desaparecer y sus miembros integrarse al Estado nacional como ciudadanos individuales, marcando la transición al Estado republicano.[42]

Tras la independencia de 1821, Agalteca resurge como un pueblo que se opone a la nueva organización republicana, buscando preservar sus territorios ancestrales mediante las leyes federales y constituyéndose como municipio para conservar sus ejidos y autoridades indígenas.

En el siglo XIX, las élites criollas forjaron el Estado nacional, transformando la realidad indígena y moldeando su identidad. Cambiaron las estructuras coloniales: los «pueblos de indios», «curatos» y «partidos» pasaron a ser departamentos, municipios, distritos, aldeas y caseríos, completando la homogeneización del discurso político nacional.[43]

En 1829, el Estado otorgó derechos civiles a los indígenas, pero reconoció que seguían en la pobreza, culpando a la falta de educación. El objetivo era abolir los «pueblos de indios», comunidades con autonomía política.[44]

40. Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras* (Tegucigalpa: Guaymuras, 2017), 91.
41. Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*..., 91-92.
42. Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*..., 97.
43. Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*..., 127.
44. Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*..., 136

La reestructuración estatal modificó el territorio indígena y estableció nuevas normativas legales y políticas locales que afectaron sus formas de vida, llevándolos a la pérdida gradual de sus tierras. Según Barahona, los «pueblos de indios» se transformaron en aldeas y caseríos bajo la autoridad municipal, lo que impulsó la migración hacia los nuevos centros comerciales, sobre todo con el auge del banano a principios del siglo XX.[45]

Estas imposiciones del Estado provocaron resistencia indígena, que defendió sus estructuras comunitarias. Este conflicto se caracterizó por el interés estatal en convertir a los indígenas en ciudadanos sin otorgarles derechos específicos, y la voluntad indígena de ser ciudadanos sin renunciar a su identidad ni organización tradicional. Fue un nuevo proceso de colonización donde los indígenas reclamaron su identidad frente al Estado.[46]

A nivel local, las comunidades lucharon por mantener su territorio ancestral e identidad, usando también las leyes republicanas para proteger sus derechos.[47] Algunas, como Agalteca, solicitaron convertirse en municipios para obtener tierras ejidales y autonomía bajo sus propias autoridades.

Los procesos de titulación de tierras

Ante las nuevas disposiciones estatales, los pobladores indígenas de Agalteca iniciaron la solicitud de tierras para conservar su territorio ancestral. El 23 de julio de 1836, la Asamblea de Honduras emitió una ley reglamentaria que establecía que las tierras realengas pertenecían al Estado y podrían venderse tras los trámites legales, incluyendo mediciones realizadas por agrimensores.[48]

En cumplimiento, la municipalidad y vecinos de Agalteca reclamaron tierras ejidales al Estado. El 7 de febrero de 1838 notificaron al jefe intendente de Yoro que desde 1836 solicitaban sus tierras; aunque la ley les otorgaba dos leguas gratuitas, por la pequeña extensión del pueblo y la situación económica solo pidieron una legua.[49]

El 13 de febrero, el jefe intendente encargó al alcalde de Olanchito, José Norberto Amaya, verificar si las tierras eran baldías. El 20 de febrero tres testigos confirmaron que al norte, este y oeste no había tierras privadas, salvo al sur, colindante con tierras ejidales de Olanchito.[50]

45. Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras...*, 129.
46. Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras...*, 100.
47. Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras...*, 132-133.
48. Asamblea Ordinaria del Estado de Honduras, «Ley reglamentaria de tierras emitida el 23 de julio de 1836, y que deroga la de 15 de junio del año anterior», en Antonio R. Vallejo, *Guía de Agrimensores o sea Recopilación de Leyes Agrarias* (Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1911), 161-162.
49. AGALTECA.- «Ejidos de este pueblo en el término de Olanchito, contiene 1 legua cuadrada de extensión», departamento de Yoro, Expediente n.º 1, 1838, folio 1 recto. En Sala Títulos de Tierra, Archivo Nacional de Honduras (ANH): Tegucigalpa.
50. AGALTECA.- «Ejidos de este pueblo en el término de Olanchito, contiene 1 legua cuadrada de extensión», departamento de Yoro, Expediente n.º 1, 1838.

El 25 de febrero Amaya designó al juez Vicente Garín para formar una comisión que delimitara los ejidos de Agalteca. Para el 6 de marzo, Garín nombró testigos y tiradores de cuerda, quienes aceptaron el cargo.[51]

El 7 de marzo notificó a la municipalidad que el 8 iniciarán la medición. Junto al alcalde Sebastián Gonzáles, vecinos, testigos y tiradores inspeccionaron el terreno, describiéndolo:

> Contiene [...] una sabana en partes montosa, sarsalosa y cubiertas de sacate con algunas lomas del ocotal; al lado del Oriente lo riega el río Vchapa y lo cerca el cerro de la meseta, al lado del Norte lo riega el río de Agua buena nombrado la Pimienta confinando con el serro del Sapote negro y el de Macora, por el lado del Poniente y Sur confina con sabana teniendo buenos pastos de invierno y verano con suficientes Aguaderos no digo para una población pequeña como es la que actualmente puedran criar sus animales de todas especies, tener leña y ocote sin escases, y lo mejor la abundancia de aguas famosas.[52]

Basado en la ley de 1836, Garín situó el centro de la medición en la plaza mayor del pueblo, en las casas de Lauteria Basquez, y desde allí midió 50 cuerdas (media legua) hacia los cuatro puntos cardinales, delimitando el terreno con mojones de piedras.[53]

Las mediciones siguieron las instrucciones legales que indicaban medir el ejido en forma cuadrangular, con el pueblo en el centro, y marcar los límites con mojones, tal como era tradición colonial en la entrega de tierras.[54]

Finalmente, el 25 de marzo de 1838, la Intendencia General del Estado otorgó el título de tierras ejidales al pueblo de Agalteca, confirmando la concesión de una legua cuadrada.

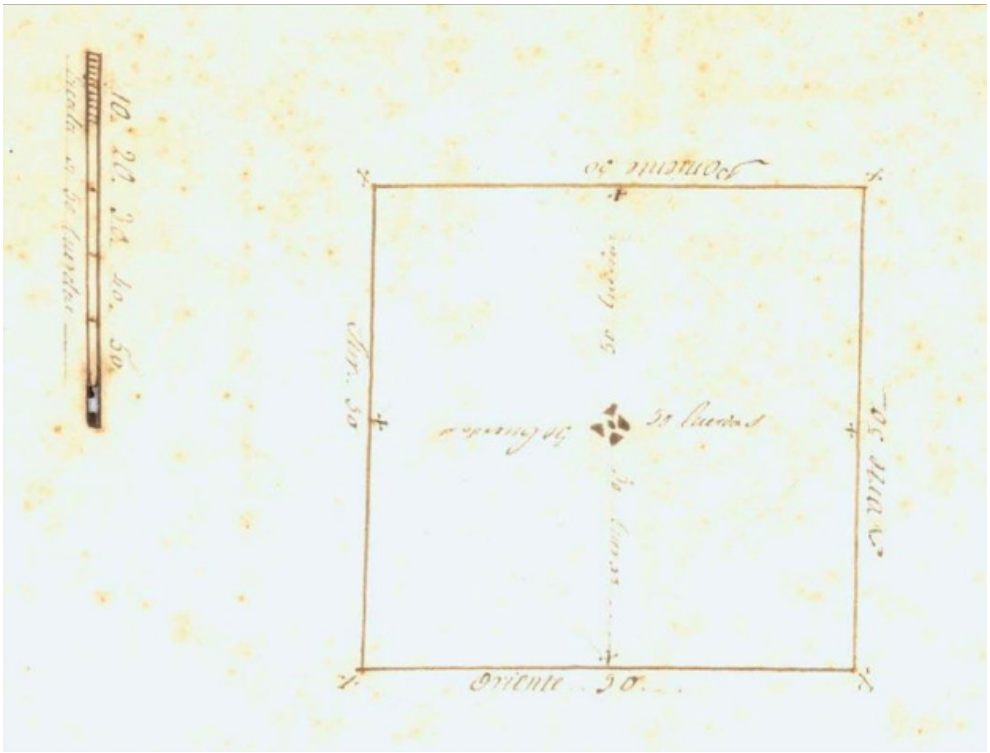
51. AGALTECA.- «Ejidos de este pueblo en el término de Olanchito, contiene 1 legua cuadrada de extensión», departamento de Yoro, Expediente n.º 1, 1838.

52. AGALTECA.- «Ejidos de este pueblo en el término de Olanchito, contiene 1 legua cuadrada de extensión», departamento de Yoro, Expediente n.º 1, 1838,

53. Asamblea Ordinaria del Estado de Honduras, «Instrucción á que deberán arreglarse los agrimensores en las medidas de tierras», en Antonio R. Vallejo, *Guía de Agrimensores o sea Recopilación de Leyes Agrarias* (Tegucigalpa: Tipografia Nacional, 1911), 167-171.

54. William V. Davidson, «El Padre Subirana y las tierras concedidas a los indios hondureños en el siglo XIX»..., 193.

Figura 2. *Plano de ejidos de Agalteca, 1838*



Nota. AGALTECA.- «Ejidos de este pueblo en el término de Olanchito, contiene 1 legua cuadrada de extensión», departamento de Yoro, Expediente n.º 1, 1838, folio 8 recto. En Sala de Títulos de Tierra, Archivo Nacional de Honduras (ANH): Tegucigalpa.

En 1839, la municipalidad de Olanchito evaluó si Agalteca cumplía con los requisitos constitucionales para ser alcaldía, según los artículos 93 y 94 de la Constitución de ese año.[55] Determinaron que no era así, al contar con solo 255 habitantes y 50 casas. El 3 de diciembre de 1840, Agalteca fue oficialmente degradada a comisaría, quedando bajo la jurisdicción de Olanchito.[56]

Durante los años siguientes, Agalteca continuó siendo comisaría. En 1847 ya contaba con escuela de varones, y para 1848 surgieron conflictos de jurisdicción con Olanchito, al no reconocerse la autoridad del alcalde auxiliar. Ese mismo año, Olanchito emitió un bando dirigido a los tolupanes de Agalteca, con regulaciones que imponían controles sociales, horarios laborales, normas de vestimenta y sanciones, reflejando una clara intención de ladinización y control cultural.[57]

55. Asamblea Constituyente, "Constitución Política de 1839", en *Recopilación de las Constituciones de Honduras* (1825-1965), recop. por Instituto de Investigaciones Jurídicas. UNAH (Tegucigalpa: UNAH, 1977), 246.

56. José Iván Herrera, *Una historia local de Honduras: Olanchito...*, 84-85.

57. José Iván Herrera, *Una historia local de Honduras: Olanchito...*, 85-99.

En 1856, Agalteca y Arenal fueron nuevamente declaradas municipalidades ordinarias, aunque en 1857 un decreto volvió a estipular que los pueblos con poca población serían regidos por alcaldes auxiliares.[58] A la vez, los tolupanes sufrían abusos sistemáticos: extracción forzada de zarzaparrilla, separación de familias, y violencia generalizada, especialmente desde la década de 1840, cuando la zarzaparrilla se volvió un producto de exportación clave.[59]

El gobierno de Yoro, particularmente bajo Jesús Quiroz en la década de 1860, intensificó el reclutamiento forzoso de tolupanes para extraer zarzaparrilla. Estas prácticas fueron denunciadas incluso por Manuel Subirana, misionero que intentaba «civilizar» a los tolupanes a través de medidas tanto religiosas como productivas, aunque desde una perspectiva paternalista.[60]

En 1866, un cambio estructural transformó las alcaldías en círculos, y Agalteca volvió a ser comisaría. Las autoridades y vecinos expresaron formalmente su rechazo al dominio de Olanchito, denunciando intimidación, amenazas, usurpación de tierras ejidales y hostigamiento constante, tanto de las autoridades municipales como de sus pobladores. Alegaban intentos deliberados de forzarlos a abandonar sus tierras.

Además, denunciaron persecución cultural y política, incluyendo el encarcelamiento arbitrario por practicar costumbres ancestrales como la pesca con arpón. Jueces locales como Manuel y Regino Soto abusaron de su autoridad para oprimir a los tolupanes.[61]

En junio de 1867, el gobernador departamental Norberto Martínez visitó Agalteca. Encontró una comunidad empobrecida, pero organizada. Inspeccionó la escuela, recomendando aumento de salario al maestro; revisó el cabildo, cárcel e iglesia; y promovió la agricultura local, incluso donando tierras y dinero. Decretó además que todos los habitantes o avecindados en los ejidos de Agalteca estarían sujetos a su jurisdicción, buscando proteger la autonomía local frente a Olanchito.[62]

La visita reveló varias observaciones importantes. Primero, se evidenció la precaria situación de los habitantes de Agalteca, marcada por la falta de educación, escaso personal capacitado en la escuela y dependencia de actividades manuales tradicionales. Segundo, se identificó un intento de ladinización de los tolupanes mediante la introducción de la agricultura. Tercero, se señaló la recomendación del gobernador Martínez para que los tolupanes trabajaran en su propiedad «La Isleta», denunciada por los vecinos de Agalteca como tierras destinadas a los ladinos. Este interés de Mar-

58. José Iván Herrera, *Una historia local de Honduras: Olanchito...*, 87.

59. Darío A. Euraque, «Evangelización, civilización y civismo como discursos modernizantes en Olanchito, un pueblo mulato de Honduras», en *Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras* (San Pedro Sula: Centro Editorial, 2004), 157-158.

60. Darío A. Euraque, «Evangelización, civilización y civismo como discursos modernizantes en Olanchito, un pueblo mulato de Honduras»..., 156.

61. José Iván Herrera, *Una historia local de Honduras: Olanchito...*, 88-90.

62. Norberto Martínez, «Informe del Gobernador de Yoro»,*Gaceta Oficial*, Comayagua, 24 de agosto de 1867, 2.

tínez se explica por su conversión en importante hacendado y terrateniente en Yoro entre 1860 y 1870, buscando establecer un sistema de peonaje por deuda.[63]

La cuarta y más relevante observación fue la invasión de los ejidos de Agalteca por vecinos de Olanchito, permitida por el gobernador bajo la condición de que colaboraran en beneficio del pueblo, fomentando también el asentamiento de hondureños y extranjeros.

En 1869, el presidente José María Medina instauró un sistema legal para «civilizar» a los tolupanes y utilizar su mano de obra, creando la figura del administrador o curador, similar a la encomienda colonial. Aunque este cargo persistió hasta la década de 1870, Agalteca fue considerada una comunidad ya «civilizada» y no tuvo curadores, como se refleja en una correspondencia donde se la excluye del informe sobre escuelas indígenas.[64]

Con la Reforma Liberal iniciada en 1876, el presidente Marco Aurelio Soto eliminó las curadurías, calificándolas de sistema colonial perjudicial. Esto coincidió con la introducción de cultivos internacionales como café y banano. Aprovechando el desconocimiento del español por parte de los tolupanes, los mestizos comenzaron a apropiarse de sus tierras más fértiles.[65]

En agosto de 1885, los habitantes de Agalteca solicitaron al gobierno 10 caballerías de tierra en la montaña de Yaruca, para ampliar los ejidos obtenidos en 1838. El presidente Bográn otorgó el título provisional el 21 de septiembre, condicionado a las diligencias respectivas. El 19 de octubre, las autoridades de Agalteca pidieron al administrador de Rentas de Yoro verificar si el terreno era estatal o privado. El 23 de octubre se iniciaron los trámites, y se designó al presbítero Daniel Quiroz como representante legal de la comunidad.[66]

Según el decreto de 1872, los labradores con fincas permanentes durante tres años podrían legalizar la tierra ocupada. El 6 de noviembre, la Administración de Rentas de Yoro informó no encontrar habitantes en la zona solicitada y pidió al receptor de Rentas de Olanchito tomar testimonio. El 19 de noviembre, tres testigos declararon que el terreno era propiedad del Estado.

63. Darío A. Euraque, «Evangelización, civilización y civismo como discursos modernizantes en Olanchito, un pueblo mulato de Honduras» ..., 152.

64. Darío A. Euraque, «Evangelización, civilización y civismo como discursos modernizantes en Olanchito, un pueblo mulato de Honduras» ..., 156.

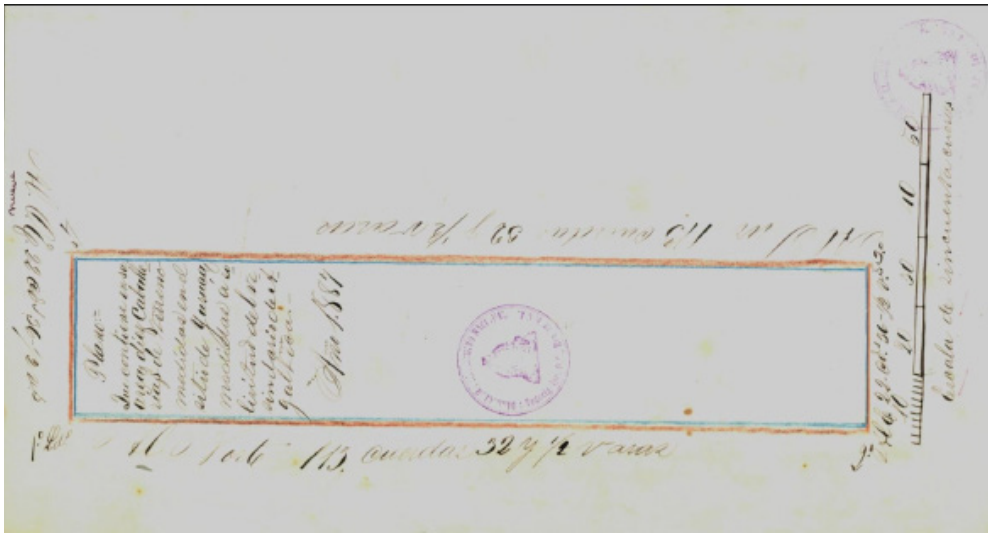
65. Atanasio Herranz, *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras* (Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1996), 339.

66.«YARUCA MONTAÑA DE.- Ejidos de Agalteca en jurisdicción de Olanchito. Consta de 10 caballerías». departamento de Yoro, Expediente n.º 318, 1887, folio 1 recto. En Sala de Títulos de Tierras. Archivo Nacional de Honduras (ANH): Tegucigalpa.

El 30 de diciembre de 1885, se nombró a Francisco Castro como agrimensor para medir las tierras solicitadas. Después de un año, el 6 de febrero de 1887, comenzó la medición en Yaruca, con autorización del alcalde de Olanchito y participación de testigos y ayudantes. A diferencia del procedimiento de 1838, no se citó a vecinos colindantes, pues se consideró la montaña como propiedad nacional.[67]

El 17 de febrero de 1887 se inició la medición desde el Portillo de Salitrán, cruzando ríos y cerros, hasta completar un perímetro rectangular. El terreno fue considerado apto para la agricultura y la subsistencia de los pobladores, quienes ya cultivaban café y plátano. El informe fue enviado al Ministerio de Hacienda el 20 de julio de 1887.[68]

Figura 3. *Plano que contiene en su área, diez caballerías de terreno, medidas en el sitio de Yaruca, medidas a solicitud del vesindario de Agalteca (1887)*



Nota. «YARUCA MONTAÑA DE. - Ejidos de Agalteca en jurisdicción de Olanchito. Consta de 10 caballerías». departamento de Yoro, Expediente n.º 318, 1887. En Sala de Títulos de Tierra, Archivo Nacional de Honduras: Tegucigalpa.

El 1 de agosto, el ministro de Hacienda envió el expediente al Agrimensor Fiscal Alberto Membreño, quien recomendó aprobarlo y extender el testimonio correspondiente, con un pago de diez pesos. El título fue finalmente aprobado el 26 de noviembre y extendido el 31 de diciembre de 1887.[69]

67. «YARUCA MONTAÑA DE.- Ejidos de la Agalteca en jurisdicción de Olanchito. Consta de 10 caballerías». departamento de Yoro, Expediente n.º 318, 1887, folio 2 vuelto - folio 3 recto ...

68. «YARUCA MONTAÑA DE.- Ejidos de la Agalteca en jurisdicción de Olanchito. Consta de 10 caballerías». departamento de Yoro, Expediente n.º 318, 1887, folio 6 vuelto - folio 7 recto ...

69. «YARUCA MONTAÑA DE.- Ejidos de Agalteca en jurisdicción de Olanchito. Consta de 10 caballerías», departamento de Yoro, Expediente n.º 318, 1887, folio 10 recto y vuelto, folio 11 vuelto y folio 12 vuelto.

En la década de 1890, Agalteca recuperó su estatus municipal. En 1892, pese a su pobreza, el gobernador de Yoro reconoció los esfuerzos locales por mantener la educación. En 1896, Agalteca apareció oficialmente como municipio, incluyendo Yaruca y Ocotal.[70]

El 9 de agosto de 1898, se solicitó la demarcación de sus límites ante el departamento de Colón. En 1899, el alcalde denunció la presencia de foráneos con tierras comunales sin autorización, producto de la Ley Agraria de 1898 promulgada por Policarpo Bonilla.[71]

Esta ley fortaleció el control estatal sobre tierras comunales, anulando la autoridad municipal y facilitando invasiones de vecinos de Olanchito, quienes se apropiaron de terrenos ejidales alegando derechos de división y distribución autorizados por dicha ley. Aunque legalmente estas ventas debían discutirse con la alcaldía, desde la década de 1870 ya se realizaban clandestinamente en Agalteca.[72]

Chapman señala que, a inicios del siglo XX, las tierras montañosas ocupadas ancestralmente por los tolupanes comenzaron a ser codiciadas por ladinos para el cultivo de café. Estos fueron desplazando progresivamente a los tolupanes hacia zonas menos fértiles, además de forzarlos a trabajar como peones en las plantaciones. Esto provocó la desintegración de sus comunidades y el deterioro de su cultura.[73]

Antes de que Agalteca fuera anexado a Olanchito, en 1902 el general Purificación Zelaya, como alcalde de Olanchito, emitió una «Ordenanza Social» que obligaba a los mozos matriculados a permanecer en sus trabajos, impidiendo su libre movilidad.[74] Esto, junto con la llegada de compañías bananeras que despojaron de tierras a los tolupanes, los obligó a convertirse en obreros asalariados, lo cual llevó a la ladinización y la pérdida de su lengua materna.[75]

En este contexto, la población de Agalteca comenzó a abandonar la zona. Algunos se mudaron a Olanchito y otros trabajaron como peones en las haciendas de Zelaya.[76] Para 1901, Agalteca tenía 335 habitantes, mientras Olanchito contaba con 4 611, lo que implicaba que Agalteca no cumplía con los requisitos establecidos

70. Luis Mejía, «Informe del Gobernador Político del departamento de Yoro», *La Gaceta*, Tegucigalpa, 3 de mayo de 1892, 166.

71. José Iván Herrera, *Una historia local de Honduras: Olanchito...*, 94.

72. Marvin Barahona, *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras...*, 175. Véase también, Congreso Nacional, «Decreto número 188», *La Gaceta*, Tegucigalpa, 18 de abril de 1898, 165.

73. Anne Chapman, *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los Tolupanes-Jicaques (Honduras)...*, 76-77.

74. Darío A. Euraque, «Evangelización, civilización y civismo como discursos modernizantes en Olanchito, un pueblo mulato de Honduras»..., 154.

75. Atanasio Herranz, *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras...*, 340-341.

76. Darío A. Euraque, «Evangelización, civilización y civismo como discursos modernizantes en Olanchito, un pueblo mulato de Honduras»..., 153.

en el artículo 3 de la Ley de Municipalidades de 1895 para seguir siendo municipio.[77] Con base en el artículo 4 de la misma ley, en 1903 se solicitó y aprobó la supresión del municipio de Agalteca, anexándolo oficialmente a Olanchito mediante acuerdo del 13 de noviembre de 1903.[78]

La anexión trajo consigo la pérdida de los derechos sobre los ejidos de Agalteca, ya que el artículo 7 de la ley permitía al Ejecutivo disponer de tierras, aguas y derechos comunales sin necesidad de un acuerdo específico. No existe registro de un acuerdo que definiera los límites entre Olanchito y Agalteca, lo cual dejó a los antiguos ejidos en una situación de indefensión frente a la presión de los ladinos, las empresas bananeras y las restricciones impuestas por la ordenanza de Zelaya.

Ante esto, los habitantes de Agalteca comenzaron a gestionar la recuperación de sus terrenos ejidales. En la década de 1940, recurrieron al abogado Dr. Plutarco Muñoz para que actuara legalmente en su representación. El 2 de marzo de 1942, autoridades auxiliares de Agalteca, con testigos, otorgaron poder general a Muñoz para representarlos ante tribunales. El 22 de abril, Muñoz presentó una denuncia ante la Administración de Rentas de Yoro solicitando que se reconocieran como ejidos los terrenos del extinto municipio.[79]

Muñoz argumentó que, tras la disolución del municipio, personas externas ocuparon los terrenos sin respetar los derechos de los habitantes. Detalló los límites de los terrenos solicitados y los describió como tierras accidentadas, con pocas posibilidades agrícolas, sin madera preciosa, pero con infraestructura comunitaria básica.[80] Solicitó que se examinaran testigos para certificar que los terrenos eran nacionales, lo cual fue aceptado y se publicó el aviso de denuncia en el diario oficial *La Gaceta* los días 6, 16 y 26 de mayo de 1942.[81]

El 5 de mayo, tres testigos confirmaron los límites del terreno y la veracidad de la denuncia. Sin embargo, el 11 de junio, Antonio Cruz h., como apoderado legal de Sebastiana Delarca, presentó una oposición alegando que parte de los terrenos denunciados incluían la finca La Quinta, propiedad de Delarca desde 1924, compuesta por cien manzanas de potrero donde criaba ganado.[82]

77. Teófilo Canales, La Población en Honduras en 1901 (Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1902), 19.

78. República de Honduras, *Ley de Municipalidades, decretada por la Asamblea Nacional Constituyente* (Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1895), 3.

79. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 6 vuelto - folio 7 recto. En Sala Títulos de Tierra. Archivo Nacional de Honduras (ANH): Tegucigalpa.

80. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 5 recto - folio 6 recto ...

81. Jacob Cerrato, «Se denuncia un terreno», *La Gaceta*, Tegucigalpa, 6 de mayo de 1942, 8; Jacob Cerrato, «Se denuncia un terreno», La Gaceta, Tegucigalpa, 16 de mayo de 1942, 4, y Jacob Cerrato, «Se denuncia un terreno», *La Gaceta*, Tegucigalpa, 26 de mayo de 1942, 4.

82. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 14 recto - folio 15 recto...

Muñoz respondió el 15 de junio, solicitando que se declarara sin lugar la oposición, argumentando que el poder otorgado a Cruz no le permitía presentar oposición formal. Además, sostuvo que si la finca estaba legalmente inscrita, sería respetada, ya que los terrenos solicitados eran nacionales. Recalcó que los alcaldes auxiliares solo buscaban la recuperación de sus antiguos ejidos y no perjudicar a propietarios legítimos. También presentó una certificación del título de los ejidos para demostrar los límites solicitados.

El 17 de junio, la Administración de Rentas de Yoro decidió continuar con el trámite legal y notificó a ambas partes. El 25 de junio, Muñoz solicitó el nombramiento del ingeniero Enrique Paredes h. como agrimensor, quien fue nombrado formalmente el 26 y notificado el 29 de junio. El 28 de julio, Paredes se presentó a la Receptoría de Rentas de Olanchito, recibió el expediente y se comprometió a iniciar su labor el 1 de agosto de 1942. La casa del señor Félix Gómez fue designada como oficina de la comisión agraria, y se solicitaron testimonios de vecinos conocedores del lugar para continuar con el proceso.[83]

El 28 y 31 de julio de 1942, se giraron citaciones a diversos vecinos y representantes legales de propietarios colindantes, como Felipe Ponce, Félix Soto, Rafaela Oquelí Navarro (viuda de Sosa), Fidelia de Medina Planas (por ausencia de Héctor Medina Planas, dueño de La Mina de Escoto), y Salomón Sosa, para comparecer ante la Comisión Agraria y asistir a la inspección de linderos programada para el 1 de agosto.[84]

El 1 de agosto, la comisión comenzó la inspección desde el mojón de Quebrada Seca, pasando por lugares como El Chagüite y La Estaca, conocidos como antiguos linderos de los ejidos de Olanchito. La inspección continuó los días 3, 4 y 5 de agosto, delimitando colindancias con terrenos como El Salitre, La Mina de Escoto y Zapote Negro, ubicando mojones en puntos clave como el río Uchapa, río Pimienta, Loma Atravesada, y el camino real hacia La Ceiba.[85]

Del 10 al 13 de agosto, el ingeniero Paredes h. efectuó la mensura formal de los ejidos de Agalteca. El recorrido técnico detallado utilizó rumbos y distancias precisas entre mojones naturales y artificiales, completando un circuito que iniciaba y concluía en la Quebrada Seca, describiendo colindancias con terrenos privados y nacionales.[86] El 23 de agosto, el informe de la mensura fue presentado y firmado en conformidad por representantes municipales y particulares. El área delimitada resultó ser de 1.112 ha, 19 a y 73 ca.

83. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 19 recto y vuelto...

84. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 39 recto - folio 40 recto...

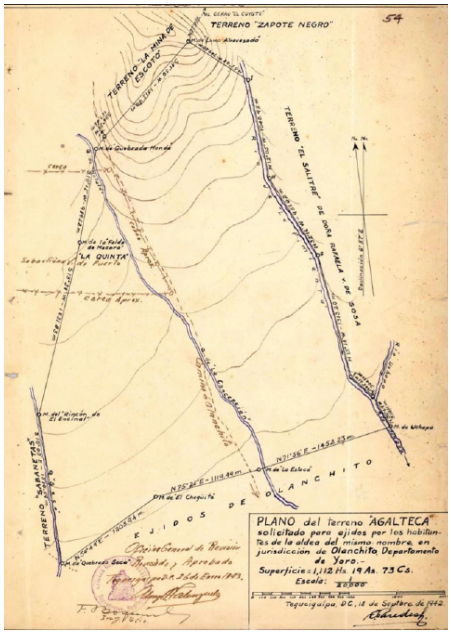
85. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 41 vuelto - folio 42 vuelto ...

86. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito, superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 48 recto - folio 50 recto...

El 21 de septiembre, el ingeniero Paredes h. reconoció que no incluyó algunos mojones históricos del título de 1838 (Minita, Rubira y Crucita) porque la delimitación habría afectado propiedades colindantes como El Salitre y La Mina de Escoto. Estableció los nuevos límites de Agalteca:

Norte: Zapote Negro y La Mina de Escoto
Sur: Ejidos de Olanchito
Este: El Salitre (limitado por los ríos Uchapa y Pimienta)
Oeste: terreno nacional libre, finca La Quinta y Sabanetas (separados por la Quebrada Seca).[87]

Figura 4. *Plano del terreno «AGALTECA» solicitado para ejidos por los habitantes de la aldea del mismo nombre, en jurisdicción de Olanchito, departamento de Yoro, 18 de septiembre de 1942*



Nota. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito, superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 54 recto. En Sala Título de Tierras, Archivo Nacional de Honduras (ANH): Tegucigalpa.

El 21 de octubre, el expediente fue remitido al Ministerio de Agricultura. El 6 de enero de 1943, la Oficina de Revisión detectó múltiples fallos legales en las diligencias:

Falta de certificación oficial sobre los servicios públicos (escuela, iglesia, cementerio) en Agalteca, falta de acreditación legal de los alcaldes auxiliares y del Fiscal, omisión en la resolución de la oposición presentada por Sebastiana Delarca, quien denunció que la mensura afectaba su finca La Quinta.[88]

87. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito, superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 50 vuelto - folio 51 vuelto ...

88. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito, superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 69 recto...

El 13 de enero, se pidió a Sebastiana Delarca aclarar su desistimiento. El 15 de enero, ella confirmó su cesión del área afectada, aunque declaró ignorar el origen legal de los derechos de propiedad anteriores.

Luego de subsanar errores y presentar documentación faltante, el 26 de enero de 1943 la Oficina de Revisión emitió un dictamen desfavorable: Agalteca no cumplía con el Art. 20 de la Ley Agraria de 1936, al no tener al menos dos escuelas primarias, requisito para acceder a tierras ejidales. Así lo confirmó el jefe del Distrito de Olanchito, Felipe L. Ponce, indicando que en 1940 Agalteca tenía solo 158 habitantes y ninguna escuela.[89]

Pese a esto, el 9 de febrero, la Fiscalía General de Hacienda recomendó no rechazar el expediente debido a los costos ya incurridos, y propuso suspender la resolución definitiva hasta que Agalteca edificara las dos escuelas requeridas y demostrara que la superficie no excedía los 16 km².[90]

Siguiendo este dictamen, el 12 de febrero de 1943 el Ministerio de Fomento, Agricultura y Trabajo aprobó provisionalmente la solicitud de ejidos, condicionando la entrega formal del título a que Agalteca cumpliera con los requisitos legales. Para formalizar el expediente, se ordenó el pago de 22.26 lempiras y la extensión del testimonio oficial de las diligencias. El documento fue emitido en Tegucigalpa el 31 de marzo de 1943.[91]

Ilustración 5. *Entrada a la aldea de Agalteca, Olanchito*



Nota. Fotografía tomada por Nelson Carrasco, Agalteca, miércoles 5 de julio de 2023.

89. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito, superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 73 recto...

90. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito, superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 84 vuelto - folio 85 vuelto ...

91. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito, superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 86 recto...

Uso y defensa del territorio de Agalteca a través de la memoria oral de sus habitantes

La continuidad cultural de los pueblos indígenas y afros se vincula profundamente con su ocupación ancestral del territorio y el uso tradicional de los recursos naturales. Tanto el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y diversos estudios sostienen que esa relación con la tierra es esencial para la preservación de su identidad, cultura, idioma, religión y modos de vida. En Honduras, la Constitución (artículo 346) reconoce el deber del Estado de proteger los derechos de las comunidades indígenas, especialmente en relación con sus tierras y bosques.[92]

En el caso específico de Agalteca, comunidad indígena tolupán del municipio de Olanchito, Yoro, sus pobladores reclaman un arraigo ancestral, especialmente en torno al agua y a los ríos Uchapa y Pimienta, considerados elementos vitales y patrimoniales. El río Uchapa, cuyo nombre proviene del tol Uchuapa, se une con el río La Pimienta, conocido por la presencia histórica de pimientales. También se menciona el río Agalteca, que atraviesa las montañas de Nombre de Dios.[93]

Cuando un pueblo indígena defiende su territorio, también defiende su forma de ver y entender el mundo, el derecho a seguir siendo quienes son esta convicción se refleja claramente en las palabras de don Macario:

> Estamos en el derecho. Derecho de nosotros que lo corresponde como indígena. Un derecho que es autónomo, que no lo podemos dejar quitar ni el privilegio de ser indígenas ni entregar territorios, porque entonces es como si vendiéramos el país a otro país. [...] Hay muchas cositas que se escapan a uno como indígena, pero mire yo le he dicho a la gente usted tiene que aprender historia, porque la historia es la virtud de los pueblos indígenas; la historia enmarca al buen conocedor patriota de nuestra identidad indígena porque si no tenemos historia, no tenemos nada. [...] Por ejemplo, cuando a mí me dijeron, en Tegucigalpa, que aquí no había indígenas, yo les dije, les puse el ejemplo del mango: el mango es, por generaciones, mango. Y así somos nosotros por generaciones, indígenas. ¿Quién nos va a quitar ese don?[94]

El asentamiento de Agalteca es una zona plana pero el resto del territorio es montañoso, con terrenos limitados para la agricultura y sin maderas preciosas, la población ha dependido históricamente de la agricultura, inicialmente cultivando maíz y plátano[95],

92. República de Honduras, *Constitución Política de 1982* (Tegucigalpa: Poder Judicial de Honduras, 2019), 87. Consultado el 6 de diciembre de 2023, en https://www.poderjudicial.gob.hn/RDLPM/Derecho%20Constitucional/Constituci%C3%B3n%20de%20la%20Rep%C3%BAblica%20(febrero%202019).pdf?web=1.

93. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, aldea de Agalteca, 5 de julio de 2023.

94. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, aldea de Agalteca, 5 de julio de 2023.

95. José Iván Herrera, *Una historia local de Honduras: Olanchito...*, 95.

y luego caña de azúcar, café, yuca y ñame. Desde mediados del siglo XIX se introdujeron también la industria artesanal (sombreros, cordeles, esteras) y la explotación de ocotes.[96]

Con el paso del tiempo, la agricultura se mantuvo como la principal actividad económica de Agalteca. Marvin Omar Pavón Nuñez, de 54 años, originario de Agalteca, relata que el modo de agricultura utilizado por los locales es lo tradicional como la observación de las cabañuelas:

> Andrés Morales: ¿Y la zona de aquí por ejemplo la zona fértil de Agalteca, se trabaja siempre bien para la siembra?
>
> Marvin Omar Pavón Núñez: Los da en una temporada de primera, nos lo da. Los da de postrera —que es cuando llueve más— porque ahorita viene la canícula de agosto, que le decimos que es un verano que casi mente dura un mes, y ahorita al sembrar maíz se los seca. Entonces, sembramos en agosto a septiembre para de ahí para haya, producimos el frijol y el maíz.
>
> Andrés Morales: ¿Ha seguido así todavía las enseñanzas antiguas o como poder guiarse por la luna?
>
> Marvin Omar Pavón Núñez: Sí. La luna tierna no sirve para sembrar. Tiene que dejarla a que suba a ocho o quince días para la siembra[...] Las costumbres de ver los meses que van a llover y los que no van a llover para ahí mismo sembrar y no tener problema. [...]
>
> Se hacía toda una vida uno muy pequeño [...]. Bueno, yo estaba bien pequeño cuando mi papá me decía «¡Fajate! Que vamos a sembrar en mayo, que va ser bueno». Incluso, caía el día de la cruz, que era el 3 de mayo, ahí caía el agua ya para sembrar. Luego ahí, todas las tardes ya caía el agua, sí. [...]
>
> Si es en enero, vienen y en la mañana se nubarró con nube y que quiere llover: ese mes va llover. Y luego, se aclaró y en la tarde se volvió a formar: es que al siguiente mes va llover. En el período de la mañana hasta las 11 de la mañana se pone nublado, entonces va ser invierno; bueno, si se aclara, entonces va ser entre invierno y verano. Es un control que se lleva, casimente ya ahora no se usa. [...]
>
> Mi mami para echar una gallina, si quería que le nacieran pollos machos le echaba en luna llena y si quería que le nacieran todas hembritas, entonces les echaba en luna tierna. Entonces, las dos variedades: luna sazona para macho y luna tierna para hembra.[97]

96. Norberto Martínez. «Informe del Gobernador de Yoro»..., 2. Véase también, José Iván Herrera, *Una historia local de Honduras: Olanchito...*, 95.

97. Entrevista a Marvin Omar Pavón Núñez, 54 años, agricultor, Agalteca, 6 de julio de 2023.

Entre los productos que más cultivan destacan granos básicos como el maíz, el frijol y el arroz, y en menor escala verduras como la cebolla, el repollo y tubérculos como la papa y la yuca.[98]

Además, aprovechando la abundancia de ocotes en la zona, los mismos pobladores utilizan su madera tanto para uso personal como para beneficio de la comunidad:

> Todavía eso existe aquí una parte que le decimos «La Tejera». Ahí es una tierra suelta que usted puede ir a traer su leña cualquiera, yo le digo a la gente que con cuidado. Que, si un palo ha dado su vida útil que lo corte para su leña, porque no se le puede mezquinar, porque es de aquí. Otra cosa, el territorio es de la comunidad y si ocupa un poste, una cosa tiene que cortarlo, porque está dentro de su territorio. [...] Una vez en cuanto no esté cerca del río. Usted sabe que tenemos que cuidar eso [...], si aprendemos a cuidar el ambiente, tenemos que aprender a dónde vamos a cortar un palo en qué forma no afecte el agua, no afecte la vida de los demás humanos que es el agua; que es la sangre vital de todos los seres humanos. Tiene del derecho de agarrar cualquier cosa que ocupe para su beneficio, para negocios si ya no.
>
> [...] Al menos que haiga una necesidad grande [...], entonces si decimos «vamos a sacar tantos palos para hacer una obra en la comunidad», «para hacer una escuela», «para hacer un kinder», «para componer un parque», para hacer una cosa así, pero es consenso; ya de diálogo, de ponerse de acuerdo la comunidad, eso lo podemos hacer.[99]

No obstante, los agricultores de Agalteca tienen una preocupación colectiva frente a la sustitución de prácticas agrícolas ancestrales por modelos económicos orientados al consumo, lo que sugiere una ruptura en la transmisión intergeneracional de conocimientos:

> Aquí se usaba maíz, y los frijoles solo de postrera pegan; de primera no pegan. El maíz si pega en todo tiempo. Arroz muy poco, la chaca y otras cosas. Así se sembraba yuca, así se sembraba antes, pero ahora ya no. Nos hemos quitado ese patrimonio, porque ahora miro que el patrimonio solo es el ganado y estamos perdiendo el patrimonio. Estoy preocupado. Yo le cuento porque ahora en los tiempos que estamos viviendo, porque ya la gente, las generaciones, no van a aprender sembrar; porque ya no quieren sembrar. Honduras se está convirtiendo en un país consumidor, no en un país productor [...].
>
> Esa es la resistencia del originario, ese es el patrimonio de la agricultura, porque estamos acostumbrados a labrar a mano nuestra tierra. De esa vivimos, de la naturaleza exacta, que nosotros debemos cuidarla. Las etnias somos eso, para cuidar nuestro patrimonio de ambiente, porque si no lo cuidamos nosotros agora [*sic*], no lo van a venir a cuidar, lo van a venir a destruir [...].[100]

98. Entrevista a Marvin Omar Pavón Núñez, 54 años, agricultor, Agalteca, 6 de julio de 2023; Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, Agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023 y Entrevista a Pedro Roberto Rodríguez, 97 años, aldea de Sabanetas, 7 de julio de 2023.

99. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023.

100. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023.

Esto también implicó problemas en torno al acceso al agua, debido a los trabajos de instalación de tuberías y la implicación de empresas transnacionales en la construcción de represas en la sierra Nombre de Dios y la desviación de los nacimientos acuíferos de su cauce original. Según Michel Camdessus y otros:

> En las sociedades originarias el cuidado del líquido ha estado unido a su forma de entender el mundo, de concebirse en armonía con la Madre Tierra, y en la medida que han ido transformándose estas sociedades se han ido encontrando problemáticas contaminantes, debido a las actividades agrícolas, domésticas, artesanales o industriales.[101]

Sobre esta problemática, Marvin Omar Pavón Núñez comenta que:

> Pues, fíjese que ahorita ese fue uno de los problemas que tenemos, como usted pudo ver donde anduvimos. Era un río muy caudaloso, que era el que los beneficiaba, en toda la aldea, porque por la orilla de aldea que pasamos y ahora se nos seca.[102]

Oscar Gumersindo Delarca Núñez también recuerda:

> Cuando era un güirrito [...] ahí frente a la iglesia había un carago y había una llave pública, la única que había en Agalteca. No podían tener más agua porque el agua ya aquí dentra en un nivel dormido y el agua en desnivel corre, entonces, no podían tener más de esa llave. Después le pusieron una allá en el barrio de Los Pilochos y no había más agua en Agalteca. La gente iba a traer su agua al río, después hubo allá una pilita en el monte, [...] ahí las mujeres iban al río a traer su agua [...], a llenar su tinaje y venía luego para su casa; allá lavaban y todo.[103]

Sin embargo, los cambios recientes como la instalación de tuberías, la construcción de represas y la presencia de empresas transnacionales, han afectado severamente el acceso al agua en Agalteca. Testimonios comunitarios relatan cómo ríos y pozas caudalosas se han ido secando. La comercialización de los ríos, especialmente con la proliferación de balnearios turísticos, también es rechazada por líderes indígenas, quienes exigen que los ríos sean libres y de acceso público, no explotados con fines lucrativos.

Finalmente, debido a la importancia de los nacimientos de agua para el suministro de la ciudad de Olanchito, el territorio de Agalteca ha sido declarado Microcuenca Uchapa-Pimienta, para la protección de sus fuentes hídricas. Esta decisión reconoce el valor del territorio y refuerza la necesidad de su protección como patrimonio natural y cultural de los pueblos originarios.

101. Michel Camdessus et al., *Agua para todos* (México, D.F.: FCE, 2006), 49. Citado en Linda Acosta Rodríguez, *Agua y tolupanes de la Montaña de la Flor* (Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 2016), 41.

102. Entrevista a Marvin Omar Pavón Núñez, 54 años, agricultor y ganadero, aldea de Agalteca, 6 de julio de 2023.

103. Entrevista a Oscar Gumersindo Delarca Núñez, 73 años, agricultor y carpintero, Agalteca, 6 de julio de 2023.

Continuidad de la identidad indígena a través de sus manifestaciones de patrimonio cultural

A través de la información obtenida en las entrevistas realizadas a informantes locales, se logró identificar un conjunto de manifestaciones culturales significativas, entre las que destacan: la feria en honor a san Sebastián, la práctica de la cacería y toreada de la danta, la ceremonia de la poza del Toncontín, así como expresiones de gastronomía y medicina tradicional.

Feria en honor a san Sebastián

La Fiesta Patronal de san Sebastián en Agalteca celebrada el 20 de enero constituye una manifestación significativa del sincretismo religioso y cultural en Honduras, resultado de la evangelización colonial y la persistencia de elementos de las cosmovisiones indígenas. Esta festividad tiene sus orígenes en las antiguas cofradías indígenas y se ha transformado con el tiempo en una feria popular que integra elementos religiosos, sociales, económicos y recreativos.[104]

En el caso de Agalteca, la serie de actividades festivas que inician el 15 de enero y concluyen el 30 del mismo mes. De acuerdo con la tradición oral, la devoción local hacia san Sebastián se origina en una intervención milagrosa, narrada en una leyenda popular, según la cual, «san Sebastián, a caballo, salvó personalmente a un hermano de la tribu cuando estaba siendo perseguido por miembros de alguno de los aparatos represivos del estado hondureño. A partir de esa intercesión suponen algunos que se ganó el título de patrón de la comunidad».[105] En cuanto al origen de la feria y la fecha en que inicia, Macario de Jesús Ochoa comenta lo siguiente:

> Un cazador a eso de las 9 de la mañana sale de aquí de la comunidad a la Montañita a buscar que comer, encuentra un danto. [...] entonces el cazador le prometió a San Sebastián que todos los años[...] en esa fecha del 20 de enero le iba a estar celebrando esta feria todos los años por tradición[...].[106]

En el proceso de organización de la feria está coordinado por la Iglesia Católica, el Consejo de Tribu, y otros grupos que colaboran en todas las actividades. Junto a las celebraciones religiosas, se realizan actividades tradicionales que refuerzan el tejido social y la memoria colectiva, tales como: el palo encebado, la carrera de cinta, el gallo enterrado, los encostalados, y en especial la carrera de patos, una práctica heredada de antiguas tradiciones en la que los jinetes intentan descabezar un pato colgado. La feria en honor a san Sebastián constituye una expresión representativa del patrimonio cultural intangible de la comunidad de Agalteca, transmitida de

104. Mario Felipe Martínez Castillo, «Cofradías y religiosidad popular», *Yakxin* 14, n.º 1-2 (1996): 114-116.
105. Óscar R. Flores. *La toreada de La Danta en Agalteca (Un rito tolupán)* (Tegucigalpa: Casablanca, 2005), 45.
106. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, aldea de Agalteca, 5 de julio de 2023.

generación en generación. Esta celebración articula entonces dimensiones sociales, económicas y religiosas, cumpliendo con un papel central en el fortalecimiento del sentido de pertenencia colectiva de la tribu.

La cacería y toreada de la danta

A diferencia de otros pueblos organizados en cacicazgos jerárquicos, los tolupanes mantenían una estructura tribal más igualitaria. Su modo de vida reflejaba una profunda adaptación al entorno, con un sistema económico mixto y una cosmovisión centrada en la relación armónica con la naturaleza.[107] En el caso del pueblo tolupán de Agalteca, esta visión se manifiesta en sus prácticas rituales, siendo una de las más representativas la toreada de la danta. Esta es una manifestación cultural profundamente arraigada en la cosmovisión tolupana, basada en la creencia en los amos o dueños de los animales, figuras míticas que regulan el equilibrio entre humanos y fauna.[108] La tradición oral de la cacería de la danta se fundamenta en esta idea de reciprocidad entre los indígenas y los animales. Según Macario de Jesús Ochoa Ortiz, de la tribu de Agalteca, esta cacería tuvo sus orígenes en el cerro Pacura.

> La toreada de la danta nace en el cerro de Pacura, [...] ahí hay una parte que le dicen «La Montañita». Un cazador, a eso de las nueve de la mañana, sale de aquí de la comunidad a «La Montañita» a buscar qué comer; encuentra un danto y los perritos estaban todos calatocitos [*sic*], pero él los llevó. Encuentran ese danto allá en «La Montañita», el danto se viene a revolver ahí a lo que llamamos [...] nosotros ahí, a el «Toncontín. [...] El cazador estaba ahí cuando él dice a tirarlo. El danto se sale de la poza y lo revuelca todo, entonces vuelve a caer a la poza. Entonces él, como ya lo dejó revolcado, todo herido, cuando los caballos y el danto vuelven a caer a la poza, entonces los caballos salen de huida y entonces [...] el danto lo revuelca, lo tira al suelo, lo hace como él quiere, lo pateya [...] y todo, haciendo la imitación lo que le hizo el danto al cazador en vivo en ese momento. Entonces, el cazador le prometió a san Sebastián que todos los años, para la fecha del 20 de enero, le iba a estar haciendo, porque es un 20 de enero fue que lo ultrajó, que para esa fecha del 20 de enero le iba a estar celebrando esa feria todos los años por tradición, la feria de la danta. Y esa es la tradición.[109]

Este relato muestra cómo la espiritualidad originaria de los tolupanes se transformó con la llegada del cristianismo, dando lugar a un sincretismo religioso producto de la colonización. En este nuevo marco simbólico, san Sebastián asume el papel de guardián, sustituyendo al amo mítico de la danta dentro del imaginario colectivo. La celebración permanece como una expresión ritual activa, que conserva y reactualiza la memoria ancestral del pueblo indígena de Agalteca.

107. Gloria Lara Pinto, «La población indígena a principios del siglo XVI», en *Los Indios de Centroamérica*, coord. por George Hasemann, Gloria Lara Pinto y Fernando Cruz Sandoval (Tegucigalpa: Sistema Editorial Universitario UPNFM, 2017), 221-222.

108. Anne Chapman, *Los hijos de la muerte* ..., 236-237.

109. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, aldea de Agalteca, 5 de julio de 2023.

A partir de esta resignificación, la festividad da inicio con una representación ritual que recrea la cacería de la danta. En ella, los miembros de la comunidad interpretan distintos personajes y emplean elementos tradicionales, como un armazón de danta fabricado con varas de caulote y sacos, así como instrumentos como la tambora. El escenario también incorpora espacios simbólicos, como la poza Toncontín y el montillo, que remiten al paisaje mítico donde se originó la historia.[110]

La puesta en escena se divide en dos actos: el primero simula la cacería del animal, iniciando con la aparición del cazador —mal vestido, acompañado de dos perros flacos y temerosos— mientras recorre la plaza en busca de la danta. Esta parte reconstruye, con teatralidad, el encuentro con la danta y la derrota del cazador. El segundo acto representa la toreada, donde varios jinetes se enfrentan al animal simbólico, intentando esquivar sus embates sin ser vencidos.[111]

Gastronomía tradicional

Los pueblos originarios poseen una gastronomía propia que forma parte fundamental de su cultura tradicional. Las formas de preparar los alimentos se transmiten de generación en generación mediante la historia oral. La cocina indígena está estrechamente ligada a la naturaleza, de la cual se extraen los ingredientes principales a través de actividades como la agricultura, la pesca, la caza y la recolección. En el caso de Agalteca, la gastronomía es parte esencial de su identidad. Se basa en productos locales como el maíz, frijoles y tubérculos. Uno de los platillos más representativos es el tamal de teosinte, el cual tiene un valor simbólico profundo y es preparado tanto para el consumo cotidiano como para fechas especiales. Gloria Martínez, miembro de la comunidad y del consejo de tribu, detalla la preparación del tamal de teosinte:

> Una planta muy bonita (ver Figura 6 y 7). [...] Es una cabeza y se sacan los cumbitos. [...] El cumbito uno lo parte y ahí viene lo que se hace el tamal de tiosinte.[...] Solo se muele y uno ya amasa la masa y lo envuelve en una hoja que se le llama hojas de uva, que esa solo en las orillas de los ríos, aquí cerca no hay, hay que irla a buscar al río. [...] con ese se envuelve el tamal. [...] la masa como le digo, se pica el cumbito, se pica y ya de ahí cómo hay que darle con molino a eso, porque en molino este de mano a uno se le afloja, cuesta, pero nuestros ancestros dicen que molían en las piedras, ahí las hacían dicen, y hasta tortillas echaban.[112]

110. Oscar R. Flores, *La toreada de La Danta (Un rito tolupán)*..., 19-21.

111. Oscar R. Flores, *La toreada de La Danta (Un rito tolupán...*, 22-24.

112. Entrevista a Gloria Isabel Martínez, 52 años, colaboradora voluntaria del centro de salud, aldea de Agalteca, 6 de julio de 2023.

Ilustración 6. *Planta de teosinte*



Ilustración 7. *Tamales de teosinte*



Nota. Fotografía tomada por Fátima Martínez, presidenta del consejo de tribu de Agalteca, jueves 30 de noviembre de 2023.

Además de los tamales, los miembros de la tribu elaboran una diversidad de atoles, entre ellos el de piñuela, atol de masa y el atol de harina con pozol. También se preparan bebidas fermentadas como la chicha de maíz y de chiramelo, así como una gran variedad de sopas que incorporan ingredientes como maíz, yuca, frijoles, caracoles de río (jutes), bagres, canechos y gallina. En cuanto a los atoles, destacan el de masa y el de piñuela. El primero, como explica Gloria Martínez, se prepara con maíz molido y se sirve frío, con azúcar y hielo:

> El atol de masa.[...] Ese ya es con hielo. Ese es como la horchata, solo que se muele el maíz como para echar tortilla; de ahí se cuela, se echa la azúcar y el hielo, y es una bebida que es buena. ¡Viera, y riquísima! El atol de piñuela mire, la piñuela se hierve, se le cortan las dos puntitas y se hierve, ya de ahí cuando están hervidas se le quita la concha y de ahí se muelen y de ahí sale el atol.[113]

La gastronomía tradicional de la tribu tolupán de Agalteca se configura como una expresión dinámica del patrimonio cultural inmaterial. Su carácter vivencial se manifiesta en la cotidianidad de las prácticas culinarias y en su transmisión intergeneracional por medio de la oralidad.

113. Entrevista a Gloria Isabel Martínez, 52 años, miembro del consejo de tribu, ama de casa, colaboradora voluntaria del centro de salud, Agalteca, 6 de julio de 2023.

Medicina tradicional

La medicina tradicional es parte de la cultura y tradición de un pueblo originario, se basa principalmente en el uso de plantas. Es la totalidad del conocimiento de muchas generaciones, que han desarrollado diferentes técnicas y habilidades desde una perspectiva empírica, en la que influye el aspecto mágico-religioso, primordial para interpretar la causa de la enfermedad y cómo curarla.[114]

En la tribu de Agalteca, la medicina tradicional forma parte del legado cultural del pueblo indígena. Estas prácticas se mantienen vigentes en el uso cotidiano de los habitantes. Sobre la transmisión de estos conocimientos ancestrales, Óscar Gumersindo Delarca Núñez comenta quién le enseñó a sobar contra los empachos:

> ¡Ah, sí! Aprendí de mi mamá y de mi abuela.[...] Mi abuela era sobadora. Se llamaba Dolores Núñez.[...] Mi abuela era partera. Era sobadora de empachos; de montones de cuestiones de fusiones, de empachos, de comidas, de todas cosas. Sobaba mujeres embarazadas. Mi mamá también era partera [...] fue una buena partera, mi mamá. La afaman todavía. [...] Yo aprendí a sobar. ¡Mire! He librado a muchos niños de mollera, de ravio. [...] El rabito que tienen los niños, que tiene uno, también. [...] El huesito de atrás, que se descompone eso. También aprendí de mollera, ese de ravio y también a sobar empacho; y entonces, bueno en la vida le sirve eso levanta. [...] Y aprendí bastante también de medicina para salvar a personas: para malaria, para cualquier enfermedad de esas de las que pueden uno atacar con yerbas. Yo conozco bastante de yerbas.[115]

Los indígenas de Agalteca recurren a la medicina natural para tratar diversas enfermedades, conocidas por nombres tradicionales como empacho, el ojo, mollera y rabio. También utilizan plantas para aliviar dolores de cabeza, estómago y vientre, así como para tratar malaria, fiebre intestinal, tos, picaduras de serpiente, inflamación abdominal, diarrea, quebraduras, descomposturas y para desparasitar. Entre las plantas medicinales que crecen en su territorio se encuentran la suelda con suelda, tapaculo, flor de jaguaca, ciguapate, guaco de tru, vara negra, zacate de té, copalchi, juanilama, hoja blanca, y el madreado. Macario de Jesús Ochoa Ortiz detalla sus usos específicos:

> El juanilama que es para la inflamación, [...] es bueno para la tos también. La jaguaca, la flor de jaguaca o la hoja blanca que es bueno también para la tos.[...] La hierbabuena para el dolor de lombrices; la semilla de ayote para las lombrices te desparasita.[...] El Ciguapate para el dolor de aire; para las picadas de culebra, el guaco.[116]

114. Jasmi Bautista, Wendy Oyuela, Arturo García y José Ledis Linares, «Medicina tradicional lenca: enfoque antropológico, botánico y farmacológico», *Revista UNAH Sociedad* 1, n.º 4 (2019): 66-77.

115. Entrevista a Oscar Gumersindo Delarca Núñez, 73 años, agricultor y carpintero, Agalteca, 5 de julio de 2023.

116. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023.

Evidentemente, la medicina tradicional en la tribu de Agalteca se mantiene vigente a través del tiempo, se transmite oralmente y se manifiesta activamente en las prácticas cotidianas de la comunidad.

Espacios asociados a las manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial

La tribu de Agalteca dispone de espacios físicos intrínsecamente vinculados a manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial. Uno de los espacios más representativos es la Poza del Toncontín, lugar que ha fungido históricamente como escenario para ceremonias de petición de lluvias, encuentros rituales y convocatorias comunitarias.

Uno de los rituales tradicionales vinculados a este espacio es descrito por Macario de Jesús Ochoa Ortiz, quien rememora: «La ceremonia del Toncontín: Cuando queríamos que lloviera, nosotros íbamos a bañar un gato, y nos íbamos aporrear la tambora y a pedirle a nuestro poderoso que nos mandara agua; y en la tarde estaba lloviendo».[117] Con el transcurso del tiempo, las nuevas generaciones han dejado de practicar esta ceremonia en su forma original. No obstante, la Poza del Toncontín continúa siendo un espacio colectivo significativo para la comunidad, aunque con funciones adaptadas a las dinámicas actuales. Gloria Martínez relata cómo esta tradición ha sido transformada, manteniéndose viva a través de la memoria oral:

> La Poza del Toncontín que fuimos ahorita. Dicen que cuando no estaba lloviendo se iban a las cuatro de la mañana y bailaban dentro de la poza, y prendían ocote. Y cuando venían a la casa, ya estaba lloviendo. [...] nosotros como no aprendimos, íbamos a bañar también las cruces. El Día de la Cruz nosotros íbamos a las cuatro de la mañana.[118]

Además de su dimensión ritual, la poza también ha desempeñado un papel relevante en la organización de eventos comunitarios. Antiguamente, era el punto de partida para la celebración de la toreada de la danta: «Toda la gente de aquí de la tribu se formaba en procesión y se iba al río Uchapa, donde hay una poza que se llama Toncontín. Allí uno de los indígenas se introducía con el instrumento.[...] Y empezaba a ejecutar una música y esa era una señal de convocatoria a una reunión o celebración».[119]

117. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023.

118. Entrevista a Gloria Isabel Martínez, 52 años, miembro del consejo de tribu, ama de casa, colaboradora voluntaria del centro de salud, Agalteca, 6 de julio de 2023.

119. Entrevista a Reynaldo Martinez, en Oscar R. Flores, *La toreada de La Danta (Un rito tolupán)*..., 15-16.

Ilustración 8. *Poza del Toncontín*

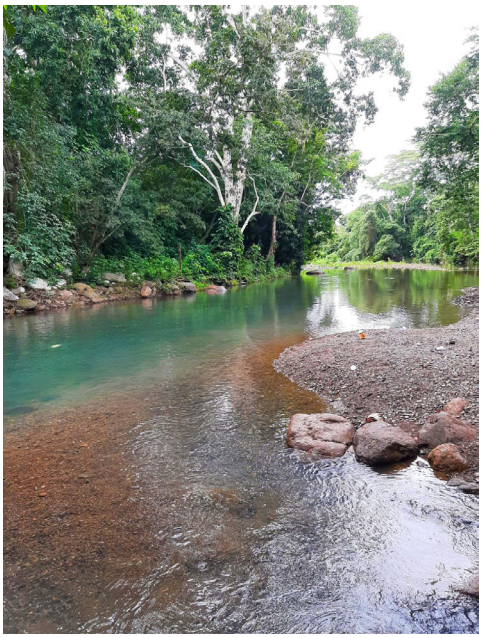
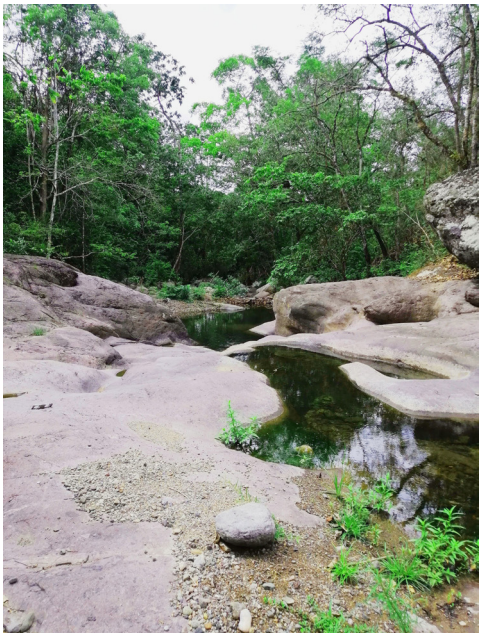


Ilustración 9. *Las Pilitas*



Nota. Fotografía tomada por Fátima Martínez, presidenta del consejo de tribu de Agalteca, jueves 30 de noviembre de 2023.

Otro sitio relevante es Las Pilitas, considerado por la tradición oral como un espacio donde antiguamente se realizaban bautismos indígenas. Así lo describe Macario de Jesús Ochoa: «[...] las pilitas donde bautizaban a los indios ahí arriba. [..] eso se dicen las pilitas porque ahí se iban a bautizar los indios»[120] Si bien en la actualidad los bautizos se celebran en la iglesia, el uso ritual que antiguamente se atribuía a estas pilas ha perdurado en la memoria colectiva de la comunidad, constituyéndose como un referente simbólico dentro del imaginario histórico local. Por lo tanto, espacios como la Poza del Toncontín y Las Pilitas constituyen territorios simbólicos cargados de memoria y significado para la tribu de Agalteca.

Inmuebles históricos en la comunidad

Los Inmuebles Históricos son aquellas obras de arquitectura o ingeniería de interés antropológico histórico. Estos pueden ser de la época precolombina, colonial y republicana. Según la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación,[121] en Agalteca se estiman tres inmuebles históricos: La Iglesia de san Sebastián, La Cruz del Perdón y El Cementerio.

120. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023.

121. Congreso Nacional, «DECRETO Nº 220-97»..., 5. Véase también, República de Honduras, *Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación..., 5*.

Iglesia de San Sebastián

Sobre la actual Iglesia de San Sebastián se desconoce su fecha de edificación. De acuerdo con la historia oral de los informantes, está construida desde tiempos antiguos. Sin embargo, cuenta con una campana que, según su inscripción, data desde 1819.

En el expediente de solicitud de ejidos de Agalteca, emitido entre 1942 y 1943, se realizó una descripción sobre la aldea de Agalteca, en el que se mencionó que dicha aldea: «teniendo además, una iglesia, está en bastante estado de deterioro».[122]

Debido al abandono, se fue deteriorando, sin embargo, ha recibido diferentes restauraciones y sobre esto indican a Antonio Martínez como una de las personas que ayudó a realizar reparaciones. Doris Ramos expresó que:

> La iglesia sí la conocí cuando estaba bien destruida, como ya después nadie la usaba ni nada, entonces la dejaron y mi suegro dijo no es posible que esta iglesia está así él dijo.[...] Y buscó sus vecinos y la arreglaron.[...] Las paredes estaban altísimas estaba hecha lo que pasa es que se descuidó.[123]

Por otra parte, José Martínez comentó que:

> Mi papá busco esa madera de caoba, mi papá tenía mulas y la jalamos toda y la reparamos.[124]

Figura 10. *Fachada de la Iglesia de San Sebastián*



Nota. Fotografía tomada por Nelson Carrasco, aldea de Agalteca, miércoles 5 de julio de 2023.

122. «AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre en jurisdicción de Olanchito superficie de 112 as. 19 as. y 73 Cas»., departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943, folio 4 vuelto - folio 5 vuelto...

123. Entrevista a Doris Ramos,76 años, maestra, Agalteca, 5 de julio de 2023.

124. Entrevista a José Martínez, 86 años, motorista, agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023.

En la actualidad, en la Iglesia de San Sebastián (ver Figura 10) se realizan todas las actividades religiosas incluyendo la celebración del santo, por ello este inmueble de uso sagrado es considerado de interés histórico y antropológico por la comunidad, siendo el edificio de mayor antigüedad en la aldea. La identificación de los habitantes con este hace que aporten en obras de mantenimiento cuando se requiere.

La Cruz del Perdón

La Cruz del Perdón es sinónimo de referencia en la comunidad de Agalteca. Según la tradición oral, la primera cruz era de madera y fue instalada por el misionero Manuel de Jesús Subirana. La cruz con el paso del tiempo se fue deteriorando y se construyó la actual de cemento; sin embargo, el lugar de ubicación se mantiene y a través de las generaciones se han realizado diferentes ritos. Doris Ramos comenta sobre el origen y el cambio de la cruz:

> Cuando entró Manuel de Jesús Subirana.[...] Al entrar allá hay una cruz, que él puso, pero era de madera; una cruz altísima.[...] Esa la colocó ahí Manuel de Jesús Subirana. [...] Y antes, como todo mundo viajaba a pie, lo tenían como devoción. Todo mundo de agarrar una piedra y tirarla ahí. [...] Yo alcancé a mirar la cruz de madera, pero se pudrió y de ahí tuvieron que ponerla de cemento de la iglesia católica.[125]

Marvin Pavón también recuerda sobre la tradición que se tenía de lanzar piedras hacia la cruz:

> Teníamos una costumbre y a saber cuántos años teníamos de tener esa costumbre. Antes de llegar a Olanchito, había una cruz de palo y ahí le llaman la «Cruz del Perdón» hasta la vez, pero en esos entonces, cuando uno pasaba por ahí, los papás de uno o cualquier persona mayor que iba con uno le decía «lleve una piedrita» y de costumbre ¡taz! la piedrita a la cruz. Entonces todo mundo ya agarraba su piedrita ahí y ¡puff!, para allá y para acá lo mismo.[126]

Oscar Gumersindo Delarca Núñez menciona a su padre como colaborador en la elaboración de la cruz, de igual forma describe una romería que se realizaba hacia la Cruz del Perdón:

> Mi papá labró los palos para hacer, para que hicieran esa «Cruz del Perdón» que le decían. Esa era una penitencia que tenían en la iglesia católica que, lo que hacían una romería venían de rodillas de la iglesia hasta esa cruz, [...] peladas las rodillas por algo que prometían. Por eso le decían la «Cruz del Perdón».[127]

125. Entrevista a Doris Ramos, 76 años, maestra, Agalteca, 5 de julio de 2023.
126 Entrevista a Marvin Omar Pavón Núñez, 54 años, agricultor, Agalteca, 6 de julio de 2023.
127 Entrevista Oscar Gumersindo Delarca Núñez, 73 años, agricultor y carpintero Agalteca, 5 de julio de 2023.

Este inmueble es fundamental para diferentes actividades que realizan en la tribu de Agalteca, como ser, el día de la festividad del santo patrón, san Sebastián; que, luego de pasearlo por la plaza, lo llevan hasta la Cruz del Perdón. Del mismo modo, para la Semana Santa se encuentran en la Cruz del Perdón, san Sebastián y san Jorge. Para la población de Agalteca, la Cruz del Perdón es parte de su historia. [128]

Figura 11. *Cruz del Perdón*



Nota. Fotografía tomada por Nelson Carrasco, viernes 7 de julio de 2023. leyenda: «Vos sos el Dios de los Pobres»

Dentro de la tradición oral, se relatan dos razones por las que se instaló la cruz. Macario de Jesús Ochoa Ortiz comenta una de las leyendas:

> El misionero Manuel de Jesús Subirana dijo que donde estaba la Cruz del Perdón había la cola de una serpiente con la cabeza en la laguna del famoso Pacura.[129]

Sobre la otra leyenda, Marvin Omar Pavón Núñez la describe así;

> Hicieron creer que había una serpiente en ese cerro y que ahí estaba enterrada la cola y que la otra parte estaba en la iglesia de Olanchito y que al menear esa cruz ese cerro se iba a venir y le metieron ese miedo a la gente. [130]

Con base en la información recapitulada de las entrevistas orales, se puede mencionar que la Cruz del Perdón es parte del patrimonio cultural inmueble de la tribu de Agalteca, siendo parte inherente de su historia y la práctica de su ritual se mantiene hasta la actualidad.

128. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años,agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023.
129. Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023.
130. Entrevista a Marvin Omar Pavón Núñez, 54 años, agricultor y ganadero, Agalteca, 6 de julio de 2023.

El Cementerio

Los cementerios con sus epitafios y tumbas brindan información no solo en relación a la persona sepultada sino también sobre una población y sus asentamientos. Es decir: «El cementerio es un sitio reflejo de las sociedades pasadas, en él podemos apreciar elementos de la cultura funeraria de los pueblos, permite interpretar el patrimonio material e inmaterial».[131]

El cementerio de Agalteca es un espacio sagrado, un inmueble que representa el asentamiento permanente de la aldea, donde se encuentran las tumbas de personajes que han tenido roles importantes en la comunidad; entre ellos: el cacique José Canuto Delarca y demás ancestros de los actuales habitantes de la tribu.

En la solicitud del título ejidal de 1942, los pobladores de Agalteca hacen mención que cuentan con un «cementerio en servicio». En la actualidad dicho cementerio se encuentra separado en dos partes, y es notorio que la más antigua difiere de la moderna. El cerco perimetral del espacio antiguo del cementerio está construido con materiales vernáculos a base de piedra, tejas y adobes. También se encuentran tumbas cubiertas de tierra o de piedras y la identificación es una cruz de madera o metal (ver Figura 12).

Figura 12. *Cementerio comunal de Agalteca, visita realizada junto con el consejo de tribu*



Nota. Fotografía tomada por Nelson Carrasco, Agalteca, miércoles 5 de julio de 2023.

131. Nelson Carrasco, *Cantarranas: Su evolución histórica-urbana* (Tegucigalpa: IHAH, 2018), 35.

Conclusiones

El primer registro histórico de Agalteca durante la época colonial data de 1582. A lo largo de los años, la localidad experimentó diversos cambios administrativos. Hasta 1733, se menciona como un asentamiento cercano a San Jorge de Olanchito, y en 1736 su administración eclesiástica fue trasladada a esa misma localidad. Durante el siglo XIX, Agalteca aparece descrita como una parroquia y pueblo de indios perteneciente a la subdelegación de Olanchito, con una población de 283 habitantes en 1801, de los cuales 75 eran indios tributarios. Al finalizar el período colonial, en 1821, Agalteca registraba una población de 260 personas.

Con la instauración del Estado Republicano se implementaron cambios en la administración política que afectaron negativamente a los pueblos indígenas, impactando sus tierras, territorios y formas de vida. Como respuesta y en ejercicio de su derecho, el pueblo tolupán de Agalteca, amparado en la Ley Reglamentaria de Tierras de 1836, solicitó la titulación ejidal de las tierras que habían ocupado ancestralmente, obteniendo el 25 de marzo de 1838 el título de «tierras ejidales del pueblo de Agalteca». Años más tarde, ante la pérdida progresiva de sus tierras, los habitantes de Agalteca gestionaron nuevamente su reconocimiento territorial y, en abril de 1942, solicitaron a las autoridades departamentales de Yoro la adquisición de los terrenos del extinto municipio de Agalteca como ejidos para la aldea. Finalmente, el 12 de febrero de 1943, el Ministerio de Fomento, Agricultura y Trabajo concedió dichos terrenos en calidad de ejidos a la comunidad de Agalteca.

Agalteca mantiene su identidad indigena tolupán firme, reflejada en su cultura viva: tradiciones como la toreada de la danta, la medicina ancestral, la gastronomía tradicional, la Feria de San Sebastián, y el sincretismo religioso dan testimonio de una comunidad con arraigo espiritual y cultural profundo como formas de resistencia simbólica frente a los procesos de ladinización.

Los inmuebles históricos, incluyendo la Iglesia de San Sebastián, La Cruz del Perdón y El Cementerio, son considerados patrimonio cultural. La Iglesia, hasta ahora de antigüedad desconocida, pero con una campana que data de 1819, es el edificio más antiguo y sagrado. La Cruz del Perdón, aunque reconstruida, mantiene su importancia ritual, tradicional e histórica, siendo esencial para festividades y eventos religiosos. El Cementerio, refleja la historia y permanencia de la aldea, con tumbas de personajes destacados, incluyendo al cacique José Canuto Delarca.

Bibliografía

Barahona, Marvin. *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras.* Tegucigalpa: Guaymuras, 2017.

Bautista, Jasmi, Wendy Oyuela, Arturo García y José Ledis Linares. «Medicina tradicional lenca: enfoque antropológico, botánico y farmacológico», *Revista UNAH Sociedad* 1, n.º 4 (2019): 66-77.

Chapman, Anne. *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los Tolupanes-Jicaques (Honduras).* Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2008.

Davidson, William V. «Estimating the Population of Honduras, 1821: Evidence from the Independence Census». Memphis, Tennessee: Inédito, 2022. Consultado el 27 de noviembre de 2023. http://williamvdavidson.com/pdf/Estimating-The-Population-Of-Honduras-1821-Independence-Census-Davidson-v2.pdf.

Euraque, Darío A. «Evangelización, civilización y civismo como discursos modernizantes en Olanchito, un pueblo mulato de Honduras». En *Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras*, 151–158. San Pedro Sula: Centro Editorial, 2004.

Flores, Óscar R. *La toreada de La Danta en Agalteca (Un rito tolupán).* Tegucigalpa: Casablanca, 2005.

Gómez, Pastor Rodolfo. «Evolución demográfica del cacicazgo de Çoçumba, Honduras, durante el siglo XVI». Ponencia presentada en el VI Congreso Centroamericano de Historia, Panamá, 2002.

Griffin, Wendy. *La historia de los indígenas de la zona nororiental de Honduras.* Tomo II. Tegucigalpa: mecanografiado IHAH, 1992.

Herrera, José Iván. *Una historia local de Honduras: Olanchito.* Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 2015.

Hasemann, George, Gloria Lara Pinto y Fernando Cruz Sandoval. *Los Indios de Centroamérica.* Tegucigalpa: Sistema Editorial Universitario UPNFM, 2017.

Herranz, Atanasio. *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras.* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1996.

Herrera, José Ivan. *Una historia local de Honduras: Olanchito, desde sus orígenes hasta 1900,* Tomo I. Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 2005.

Lara Pinto, Gloria, y George Hasemann. «La sociedad indígena del Noreste de Honduras en el siglo XVI: ¿Son la Etnohistoria y la Arqueología contradictorias?» *Yaxkin* 9, n.º 2 (1988): 15-16.

Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación. Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2010.

Martínez Castillo, Mario Felipe. «Cofradías y religiosidad popular». *Yaxkin* 14, n.º 1-2 (1996): 114-116.

Martínez, Ruy Galvão de Andrade Coelho. *Los negros caribes de Honduras.* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 2002.

Newson, Linda. *El Costo de la Conquista.* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 2000.

República de Honduras. *Constitución Política de 1982.* Tegucigalpa: Poder Judicial de Honduras, 2019. Consultado el 6 de diciembre de 2023. https://www.poderjudicial.gob.hn/RDLPM/Derecho%20Constitucional/Constituci%C3%B3n%20de%20la%20Rep%C3%BAblica%20(febrero%202019).pdf?web=1.

Rivas, Ramón D. *Pueblos Indígenas y Garífunas de Honduras (Una caracterización).* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1993.

San Martín, Gerónimo de. «Repartimiento de la Villa de San Pedro de Puerto de Caballos y su fundación por Pedro de Alvarado». En *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias. Competentemente autorizada*, Tomo XV, 20-30. Madrid: Imprenta de José María Pérez, 1871.

Sheptak, Russell N. «Noticias de un cacique indígena de la época colonial: Una contribución a la historia colonial de Honduras». Ponencia presentada en el VII Congreso Centroamericano de Historia, Tegucigalpa, 19-23 de julio de 2004.

Tojeira, José María. *Los hicaques de Yoro.* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1982.

Tojeira, José María. *Panorama histórico de la Iglesia en Honduras.* Tegucigalpa: Centro de Documentación de Honduras, 1986.

Fuentes Primarias

«AGALTECA.- Ejidos de este pueblo en el término de Olanchito, contiene 1 legua cuadrada de extensión». departamento de Yoro, Expediente n.º 1, 1838. Sala de Títulos de Tierra, Archivo Nacional de Honduras (ANH), Tegucigalpa.

«AGALTECA n.º 2.- Ejidos de la aldea de este nombre, en jurisdicción de Olanchito, superficie de 1.112 as. 19 as. y 73 Cas». departamento de Yoro, Expediente n.º 2, 1943. Sala de Títulos de Tierra, Archivo Nacional de Honduras (ANH), Tegucigalpa.

Asamblea Ordinaria del Estado de Honduras. «Ley reglamentaria de tierras emitida el 23 de julio de 1836, y que deroga la de 15 de junio del año anterior». En Antonio R. Vallejo, *Guía de Agrimensores o sea Recopilación de Leyes Agrarias*, 161-162. Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1911.

Asamblea Ordinaria del Estado de Honduras. «Instrucción á que deberán arreglarse los agrimensores en las medidas de tierras». En Antonio R. Vallejo, *Guía de Agrimensores o sea Recopilación de Leyes Agrarias*, 167-171. Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1911.

«Autos fechos por su Señoría Ilustrísima mi Señor en virtud de consulta del Visitador General para remediar la mala administración de algunos curatos y doctrinas de este obispado de Honduras». *Boletín del Archivo General del Gobierno* 7, n.º 1 (1941): 47.

«Autos fechos por su Señoría Ilustrísima mi Señor en virtud de consulta del Visitador General para remediar la mala administración de algunos curatos y doctrinas de este obispado de Honduras. (Continúa)». *Boletín del Archivo General del Gobierno* 7, n.º 2 (1942): 64.

«El obispo de Comayagua informa a Su Majestad sobre el estado de su diócesis. Año 1791». *Boletín del Archivo General del Gobierno* 11, n.º 1-2: 90.

«Testimonio de la Junta de Real Hacienda celebrada por el Capitán don Jacinto de Barrios Leal, para dar ayuda económica a los vecinos de la Villa de Santa Cruz de Yoro, para la conquista de los indios payas, leanes y mulias». *Boletín del Archivo General del Gobierno* 5, n.º 1 (1939): 28–29.

«YARUCA MONTAÑA DE.- Ejidos de Agalteca en jurisdicción de Olanchito. Consta de 10 caballerías». departamento de Yoro, Expediente n.º 318, 1887. Sala de Títulos de Tierra, Archivo Nacional de Honduras (ANH), Tegucigalpa.

Entrevistas Orales

Entrevista a Doris Ramos, 76 años, maestra, Agalteca, 5 de julio de 2023

Entrevista a Gloria Isabel Martínez, 52 años, miembro del consejo de tribu y colaboradora voluntaria del centro de salud, Agalteca, 6 de julio de 2023.

Entrevista a José Martínez, 86 años, motorista, agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023.

Entrevista a Macario de Jesús Ochoa Ortiz, 66 años, agricultor, Agalteca, 5 de julio de 2023.

Entrevista a Marvin Omar Pavón Núñez, 54 años, miembro del consejo de tribu agricultor, Agalteca, 6 de julio de 2023.

Entrevista a Oscar Gumersindo Delarca Núñez, 73 años, agricultor y carpintero Agalteca, 6 de julio de 2023.

Entrevista a Pedro Roberto Rodríguez, 97 años, aldea de Sabanetas, 7 de julio de 2023.

Tres siglos de minería y despojo: continuidad histórica y amenaza persistente a las manifestaciones culturales del pueblo maya chortí en San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel, La Unión, Copán (1678-2023)

Andrés Marcelo Morales[1]

Resumen

Este artículo expone los hallazgos de una investigación etnohistórica realizada en las aldeas de San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel, en el municipio de La Unión, Copán. El estudio tuvo como objetivo identificar las manifestaciones culturales presentes en estas comunidades, analizar el impacto de la actividad minera sobre ellas, y explorar la forma en que sus habitantes se autoidentifican y se relacionan con el uso de los recursos naturales.

La investigación combinó el análisis de fuentes históricas —incluyendo archivos coloniales y registros parroquiales— con testimonios orales, lo que hizo posible una comprensión amplia y articulada de los procesos sociales, culturales y económicos que han configurado la región desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días. Se abordaron temas como la presencia indígena en el occidente hondureño, la dinámica minera en la Alcaldía Mayor de San Andrés de la Nueva Zaragoza en el siglo XVIII, y la evolución territorial y poblacional durante los siglos XIX y XX.

Especial atención se dio a las prácticas culturales vigentes: rituales funerarios, peticiones de lluvia en San Andrés Minas, medicina tradicional, y formas de organización comunitaria. Estas expresiones reflejan la continuidad de una identidad local arraigada, a pesar del impacto prolongado de la minería.

Los relatos orales fueron enriquecidos con documentación de la parroquia de Cucuyagua, especialmente registros bautismales que respaldan la continuidad histórica de estas poblaciones.

El estudio fue desarrollado por la Unidad de Historia del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), con el valioso apoyo de estudiantes de la Carrera de Historia de la UNAH. Sus resultados contribuyen al reconocimiento y preservación del patrimonio cultural de estas comunidades frente a los desafíos contemporáneos.

1. Investigador de la Unidad de Historia del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH). Este artículo fue posible gracias a la valiosa colaboración de Manuel Valladares, Carlos Rivera y Gerardo Flores, practicantes de la Carrera de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), cuyo compromiso y dedicación contribuyeron significativamente al desarrollo de este trabajo.

San Andrés Minas en la historia de la minería hondureña

La minería hondureña del siglo XVI se desarrolló en dos etapas: la primera, a partir de 1560, centrada en la extracción de oro en yacimientos del norte y este de la provincia,[2] y la segunda, iniciada con el hallazgo de plata en las tierras altas centrales, especialmente en Guazucarán entre 1569 y 1578, lo que impulsó la explotación en Tegucigalpa, San Marcos, Agalteca y Nuestra Señora de la O. Durante el siglo XVII, la actividad minera se concentró en San Juan, San Salvador y San Antonio Yeguare, consolidándose Tegucigalpa como el principal centro productor de la región del Reyno de Guatemala en época colonial.[3]

Además, diversas minas distribuidas por la provincia, como las de Tayaco, Quimistán y Sula, la villa de la Buena Esperanza, Alax o Cocuyagua, Gracias a Dios, Chapaha, Guarapa, Río Guayape y San Jorge de Olancho,[4] así como los yacimientos de Santa Lucía, Tegucigalpa y Apazapo descubiertos entre 1578 y 1579, definieron la importancia minera del territorio hondureño.[5]

El ciclo de la plata en Honduras parece haber alcanzado su punto máximo de producción a finales del siglo XVI. La aparición de yacimientos auríferos, como el de Guazucarán en 1569, marcó nuevas tendencias que contribuyeron a disuadir aún más la debacle financiera de la minería.[6] Esta industria decayó a lo largo del siglo XVII «para revivir a partir del segundo cuarto del siglo XVIII, al ser descubiertos nuevos yacimientos».[7]

Es importante señalar que mientras se suscitaban avances en la extracción de oro y plata en los diferentes sitios mineros, paralelamente también aparecían instituciones como las audiencias, alcaldías mayores, corregimientos, entre otras, que representaban la consolidación del sistema administrativo colonial en el siglo XVI.[8] En 1578 Tegucigalpa fue elevada a la categoría de Alcaldía Mayor por ser un centro minero de gran importancia tanto en Honduras como en la Capitanía General de Guatemala; [9] esta alcaldía contó con la presencia de autoridades propias desde el Alcalde Mayor,

2. Linda Newson, «La minería de la Plata en la Honduras colonial», en Luis René Cáceres, (ed), *Lecturas de Historia de Centroamérica* (Costa Rica, BCIE-EDUCA, 1989), 115. Y Elizabeth Fonseca Corrales, «Economía y sociedad en Centroamérica (1540-1680)», 118.

3. Linda Newson, «La minería de la Plata en la Honduras colonial», 115. Y Elizabeth Fonseca Corrales, «Economía y sociedad en Centroamérica (1540-1680)», 220.

4. Pastor Gómez Zúñiga, *Minería Aurífera esclavos negros y relaciones interétnicas en la Honduras del siglo XVI* (1524-1570) (Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2012), 41-54.

5. Luis Pedro Taracena Arriola, *Ilusión Minera y Poder Político*..., 40.

6. Pastor Gómez, «Minas de plata y conflictos de poder: el origen de la Alcaldía Mayor de Minas de Honduras (1569-1582)», *Yaxkin* Vol.XVIII (1999), 50.

7. Linda Newson, *El Costo de la Conquista*, (Tegucigalpa: Guaymuras, 2000), 233.

8. J. H. Elliott, «España y América en los siglos XVI y XVII» en Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina* 2..., 11-12. Y Stephen Webre, «Poder e ideología: la consolidación del sistema colonial (1542-1700)» en Julio César Pinto Soria, ed., *Historia General de Centroamérica. Tomo II*..., 157.

9. Mario Felipe Martínez Castillo, *Apuntamientos para una Historia Colonial de Tegucigalpa y su Alcaldía Mayor* (Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1982), 11.

Ayuntamiento, Tribunales de Justicia, oficiales de la Hacienda Real hasta un Juez de Minas,[10] y se encontraba bajo el gobierno directo de la Capitanía General de Guatemala.[11]

En 1786, la provincia de Honduras se reorganizó según las Ordenanzas de Intendentes,[12] lo que provocó que Tegucigalpa perdiera su autonomía al ser incorporada a Comayagua.[13] De este modo, tras 208 años de existencia, desde 1578 hasta 1786, la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa desapareció en el mismo año en que se implementaron dichas Ordenanzas.[14] para luego ser restablecida en 1812. Durante el siglo XVIII, mientras se producían transformaciones político-administrativas impuestas por los Borbones,[15] se concretaron reformas para el estímulo de la producción minera en la región centroamericana; pese a los pocos cambios notables en la productividad,[16] hubo una relativa expansión de la minería en Honduras.[17]

La historia de la minería en Honduras ha sido un tema central en las investigaciones históricas, destacando los diferentes períodos que marcaron al importante centro minero de la provincia, la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa. Aunque este enclave sufrió una decadencia económica generalizada a finales del siglo XVIII,[18] otras alcaldías mayores en el occidente de Honduras también aportaron al desarrollo del relato minero en el país.

10. Marvin Barahona, *La Alcaldía Mayor de Tegucigalpa bajo el régimen de intendencias (1788-1812)* (Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 1996), 11.

11. Mario Felipe Martínez Castillo, *Apuntamientos para una Historia Colonial de Tegucigalpa...*, 24.

12. Enrique Florescano sostiene que «la intendencia es un concepto administrativo y territorial de origen francés, introducido en España por el primer rey de la casa Borbón (1718). En 1764 se trasladó a Cuba, en 1770 a Sinaloa y Sonora, y finalmente organizó el territorio hispanoamericano en los años de 1786 a 1790. En teoría, esta nueva organización buscaba mejorar el aparato de gobierno, sustituyendo los antiguos gobiernos y sus subdivisiones, las alcaldías mayores». *Etnia, Estado y Nación*, 244.

13. Mario Felipe Martínez Castillo, *Apuntamientos para una Historia Colonial de Tegucigalpa...*, 30. «La intendencia de Comayagua, creada mediante Cédula Real a finales de 1786, comprendió lo que anteriormente había sido la antigua gobernación de Honduras o Comayagua —exceptuando la franja costera del norte, que estuvo a partir de 1791 bajo el mando de un gobierno militar controlado por la Capitanía General de Guatemala— y la Antigua Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, además de estar superpuesta al Obispado de Comayagua. Internamente se dividió en siete subdelegaciones, la de Tegucigalpa, Olancho el Viejo, Gracias a Dios, San Pedro Sula, Tencoa, Yoro y Olanchito». En Pedro Quiel Morales, «Primero las minas, el comercio y el ganado antes de ser subdelegado. Una aproximación prosopográfica de los subdelegados de Tegucigalpa, 1788-1812», *Temas Americanistas*, n.º 49 (diciembre de 2022): 236-237.

14. Mario Felipe precisa que «la villa de Tegucigalpa quedó gobernada en lo civil, por un cabildo o ayuntamiento; en lo político, por un subdelegado; y en lo religioso, siempre como curato unido al obispado de Comayagua». Mario Felipe Martínez Castillo, *Apuntamientos para una Historia Colonial de Tegucigalpa...*, 30.

15. En 1700, tras casi dos siglos de gobierno de la dinastía de los Austrias en España, su linaje se extingue, abriendo camino a la llegada de los Borbones.

16. Sobre el tema de la minería durante el período de las reformas borbónicas, Troy S. Floyd afirma que «dentro del período de reforma a la industria minera centroamericana se pueden distinguir tres subdivisiones: una época de reducciones de impuestos y de precios (1769-1778) y período de mayor control gubernamental sobre la minería y de mejor supervisión (1779-1788), y una era de supresión de controles (1788-1792). Los restantes ocho años del siglo estuvieron llenos de muchas ideas pero no presenciaron ninguna reforma real». Troy S. Floyd, «Paliativos de los Borbones y la industria minera centroamericana, 1765-1800» en Luis René Cáceres (editor), *Lecturas de Historia de Centroamérica* (Costa Rica: Banco Centroamericano de Integración Económica BCIE, 1989), 218.

17. «En 1712, solo estaba funcionando una mina. Veinticinco años después, solo Tegucigalpa tenía siete regiones de explotación de plata y dos de oro con treinta y tres minas. Comayagua tenía seis sitios y por lo menos veinticinco minas con "título" y muchas sin él. El aumento de la industria minera atrajo poblaciones que, a su vez, condujeron a nuevos descubrimientos y a la explotación de depósitos menos productivos de minerales aluviales». En Miles L. Wortman, *Gobierno y sociedad en Centroamérica. 1680-1840* (Costa Rica: Banco Centroamericano de Integración Económica BCIE, 1991), 142.

18. Mario Felipe Martínez Castillo, *Apuntamientos para una Historia Colonial de Tegucigalpa...*, 33.

La Alcaldía Mayor del Real de Minas de San Andrés de Zaragoza

La historia de las alcaldías mayores en Centroamérica se desarrolla en dos períodos: uno anterior y otro posterior a la instalación de la Audiencia de los Confines en 1544. Su origen se remonta a Nicaragua, cuando en 1527 se otorgó el título de Teniente de Gobernador a Francisco Castañeda durante el gobierno de Pedrarias Dávila (1528 a 1531).[19] Algunos de los alcaldes mayores más influyentes eran nombrados directamente por la corona española y se les asignaban regiones específicas donde ejercían su autoridad.

Después de 1544, esta institución resurgió como la máxima autoridad en la provincia, bajo la potestad de la Audiencia. Pocos años después de la creación de la Audiencia de los Confines en Gracias a Dios, Jerónimo de San Martín fue nombrado Alcalde Mayor de la Ciudad de la Nueva Salamanca y la Villa de San Jorge de Olancho, según un título expedido por dicha Audiencia el 17 de marzo de 1546.[20]

Durante el siglo XVII y gran parte del siglo XVIII en la Nueva España las Alcaldías Mayores superaban en número a los corregimientos; esta tendencia se mantuvo hasta la implementación del sistema de intendencias en 1786.[21] Al igual que gobernadores y corregidores, los alcaldes mayores, como burócratas de los Habsburgo, tenían funciones militares y se ocupaban de la administración, que incluía la recaudación de tributos y la distribución de trabajadores indígenas en el sistema de repartimiento para las propiedades agrícolas.[22] Es importante destacar que las alcaldías mayores se caracterizaban, entre otras cosas, por ser establecidas en zonas donde existían explotaciones mineras.[23]

Durante la segunda mitad del siglo XVII, el descubrimiento de yacimientos de oro en el Valle de Sensenti,[24] al occidente de Honduras, impulsó la creación de la Alcaldía Mayor del Real de Minas de San Andrés de Zaragoza. Esta entidad, de corta dura-

19. Carlos Molina Argüello, «Gobernaciones, alcaldías mayores y corregimientos en el reino de Guatemala», *Anuario de Estudios Americanos* (1960), 122.

20. Carlos Molina Argüello, «Gobernaciones, alcaldías mayores y corregimientos en el reino de Guatemala», 122.

21. Carlos Molina Argüello, «Gobernaciones, alcaldías mayores y corregimientos en el reino de Guatemala», 107.

22. Miles L. Wortman, *Gobierno y sociedad en Centroamérica. 1680-1840*, 27.

23. «Las alcaldías mayores se van perfilando por la necesidad de dotar de más autoridad a un alcalde ordinario por razones que son fundamentalmente de orden económico y/o militar y en su distrito se va a incluir a otros pueblos con alcaldes ordinarios. Su semejanza con el corregimiento estriba en esto último. Su diferencia es sobre todo económica: las alcaldías mayores se instalan en zonas donde hay minas —como Tegucigalpa— o donde la actividad comercial es muy importante -como Portobello-; también en zonas que tienen importancia militar». En María de los Angeles Chaverri, *La Formación Histórica de Honduras. Factores que inciden en la Constitución de la Territorialidad de Honduras durante la época colonial* (Tegucigalpa: Centro de Estudios Históricos y Sociales para el Desarrollo CEHDES/Acción Cultural Popular Hondureña ACPH, 1992), 21.

24. Linda Newson, «Silver Mining in colonial Honduras», *Revista de Historia de América*, n.º 97 (1984): 191. Sobre estas minas Pastor Gómez precisa que «Cucuyagua se ubica a 16 escasos kilómetros de San Andrés Minas, unos riquísimos minerales descubiertos hasta el siglo XVII». En Pastor Gómez Zúñiga, *Minería Aurífera esclavos negros y relaciones interétnicas en la Honduras del siglo XVI (1524-1570)* (Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2012), 47.

ción, fue establecida en 1678 bajo la jurisdicción del presidente de la Audiencia de los Confines, en los términos de la ciudad de Gracias a Dios, en la provincia de Honduras.[25]

Estas alcaldías mayores se ubicaron, junto a otras, en regiones donde la autoridad de los alcaldes mayores era menos prominente, debido a la influencia dominante de los gobiernos de Comayagua, León, Soconusco y Costa Rica. Estos gobiernos controlaban la minería, el comercio marítimo y la producción de cacao y añil en la región durante los siglos XVI y XVII.

En su obra *Recordación Florida* de 1690, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (1643-1700) presenta una detallada descripción de la Alcaldía Mayor del Real de Minas de San Andrés de la Nueva Zaragoza.[26] Guzmán inicia su relato con observaciones contextuales propias de su época, destacando la abundancia de oro en el mineral, la presencia de grupos entre ellos «indios, negros y mulatos» dedicados a su ocasional explotación, y la necesidad de incorporar más mano de obra para el trabajo en la mina.[27]

La detallada descripción de Fuentes y Guzmán revela la presencia de diversos minerales en esta alcaldía, entre los que destaca la mina de San Bartolomé. Además, explora la extensión de estos recursos más allá de los límites locales, haciendo mención al valle de Sensenti, perteneciente a Gracias a Dios.[28]

25. «Durante el siglo XVII, sin embargo, se vería al presidente crear y conferir dos nuevas Alcaldías Mayores. Una, en 1604, la de Amatique y Puerto Nuevo de Santo Tomás de Castilla, uniéndole la Castellanía del Golfo Dulce; y la otra, hacia 1678, la del Real de Minas de San Andrés de Zaragoza, en los términos de la ciudad de Gracias a Dios. Esta última, por lo visto, tuvo muy limitada existencia; la primera, por el contrario, la proveyó siempre en propiedad durante casi toda la mencionada centuria». En Carlos Molina Argüello, «Gobernaciones, alcaldías mayores y corregimientos en el reino de Guatemala», 123.

26. Severo Martínez Peláez destaca que Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, descendiente de conquistadores, estaba profundamente conectado con las familias más poderosas de Guatemala. Fue miembro del Ayuntamiento de Guatemala durante 38 años, lo que le otorgó una visión privilegiada de la organización provincial desde la perspectiva de las élites coloniales. En Severo Martínez Pelaéz, *La Patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana EDUCA, 1979), 17-23.

27. «Libro aparte debiera ser el de este sitio, según el orden que observamos en estas descripciones, mas esta jurisdicción de Zaragoza, es tan estrecha, y limitada, que no nos da ocasión, ni hallo materia, que ocupe, y pueda hacer más de un capítulo... porque siendo en lo más de su mole, y corpulencia, tierra suelta, que por todas partes lleva oro, cualquier indio, mulato, o negro de los que pudieran servir al beneficio, no gusta de sujetarse al sueldo de otro, porque necesitando dél, en pareciéndole, con ir al cerro, y con labrar seis dias ocho, ó quince queda gustoso, y socorrido, hasta que vuelve á necesitar de la propia diligencia, y este es el único defecto de aquel cerro, no tener gente para su beneficio, ni darle providencia de los pueblos convecinos los presidentes desta Audiencia». En Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida. Discurso Historial y Demostración Natural, Material, Militar y Política del Reyno de Guatemala, Tomo II* (Guatemala: Biblioteca «Goathemala» Sociedad de Geografía e Historia, 1933), 360-361.

28. «Toda la cuantidad de su mole se advierte llena de criaderos de oro, una mina que está cerca de la de San Bartolomé el alto cría el oro de diez y seis quilates, ligado en plata como el demás de todo el cerro. El sitio de este poderoso y rico monte, es en el Valle que llaman de Sensenti, hacia la parte del Oeste de la jurisdicción de Gracias á Dios, distante el Real de Minas sesenta leguas de esta Corte de Goathemala, acomodado viaje para gozar su beneficio, y en varios modos puede lograrse, en mantos, ojos, bojedales, vetas, ramos, cintas y promontorios». En Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida...*, 361.

Los relatos de Guzmán sobre esta mina profundizan en los procedimientos relacionados con el uso del azogue (mercurio), así como en las técnicas y destrezas empleadas por los mineros «Bartolomé de Arita, Joseph de Lara y Pablo Santursis» para extraer una mayor cantidad de oro en comparación con los denominados «gurruguces».[29]

Se estima que el capitán Joseph de Lara fue «uno de los pocos mineros que explotó exitosamente el Real de Minas de San Andrés de la Nueva Zaragoza».[30] Los estudios sitúan a la familia Lara entre las élites criollas del período colonial; como encomenderos, administraron pueblos en el occidente de Honduras durante la jurisdicción de Gracias a Dios. Además, estuvieron vinculados con los enclaves mineros, incluyendo el Real de Minas de San Andrés en el siglo XVII, y con el cultivo de tabaco en el occidente de Honduras durante el siglo XVIII y principios del XIX.[31]

El relato de Fuentes y Guzmán menciona varias de las minas explotadas en el Real de Minas de San Andrés, entre ellas la del sitio de la «mina de la Candelaria» y la de «Bartolomé Marín de Zanabria». Se destaca que este último, acompañado de un «esclavo negro», extraía diariamente entre dieciocho y diecinueve onzas de oro. Asimismo, se hace referencia a la quebrada de San Andrés.[32]

Guzmán concluye su relato sobre el Real de Minas afirmando que, en ese momento, existían «cuatro ingenios de sutil corrientes», uno de los cuales beneficiaba la «saca de agua de San Miguel», y que este ingenio estaba a cargo del Alcalde Mayor. También aclara que la alcaldía mayor se originó a partir de la «recaudación de reales quintos», con el propósito de mejorar la «administración de la Real justicia» en este «cerro». Aunque no menciona su nombre, señala que el alcalde mayor, designado por el Rey, ostentaba el título de «Alcalde del Real de Minas de San Andrés de la Nueva Zaragoza».

29. «El modo de lavar, y más común en su beneficio, es por breve incorporación de azogue, que es el más útil modo, y el más pronto, pero la forma de lavar es por tres maneras, que se reducen a ingenios de sutil, molinetes, y tablones, mas sin embargo hasta este tiempo, no han dado en lo seguro, y en lo cierto para sacar la ley á los metales, siendo constante el que se pierde en Zaragoza, y en el Corpus, el de las diez partes las siete, por poca inteligencia en los que benefician los metales, y los que con más habilidad, y mejor arte, como mineros antiguos, saben mejor aprovecharse por la experiencia, son Bartolomé de Arita, Joseph de Lara, y Pablo de Santursis, que sacan mas cantidad de oro que los otros dueños de minas en cuyo número no entran los gurguses, que son aventureros, entrantes, y salientes en el Real, y que dan mala cuenta de los quintos que pertenecen á su Magestad». En Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*..., 361.

30. Libny Rodrigo Ventura, *El linaje de Lara en Honduras. Siglos XVI al XIX. Conquistadores, encomenderos y hacendados* (Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2009), 244.

31. Según Libny Ventura «fue esta familia de los principales encomenderos de Honduras durante el siglo XVII, verificándose documentalmente como los últimos encomenderos del país con el título de Colosuca y la Iguala en 1691». En Libny Rodrigo Ventura, *El linaje de Lara en Honduras*..., 244.

32. «Mas que por que las cosas según su naturaleza son varias, y suele acontecer perderse la memoria con el tiempo, como en materia de minas ha sucedido en este Reyno, nos será lícito é inexcusable el señalar el sitio de la mina de la Candelaria que es el mejor de todo el cerro, que ahora posee Bartolomé de Arita, y está sobre una quebrada que llaman de San Andrés, cercana mucho á las aguas calientes de aquel sitio, pero la que mayor riqueza ha mostrado en aquel cerro, es la mina que fué de Bartolomé Marín de Zanabria#, de donde entre él y un negro esclavo, sacaba al día diez y ocho, y diez y nueve onzas de oro, y se señala hoy con una grande peña rodada que tiene sobre la boca». En Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*..., 362.

En su obra *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala* (1809), Domingo Juarros brinda una descripción minuciosa de las provincias e instituciones que componían el Reino de Guatemala. Entre ellas, menciona brevemente la Alcaldía Mayor de las «Minas de San Andrés de Zaragoza» y señala el momento de su desaparición a inicios del siglo XVIII.[33]

Como se mencionó anteriormente, esta alcaldía formaba parte de la región de Gracias a Dios.[34] Sin embargo, en la época colonial, Gracias a Dios se encontraba en la región occidental del país. Siguiendo las descripciones de Juarros (1809), Durón afirma que la Alcaldía Mayor de San Andrés de la Nueva Zaragoza fue establecida

> ...por haberse descubierto riquísimas minas en el cerro de San Andrés, en el valle de Sensenti, de aquel partido, al oeste de Gracias a Dios, al este del valle de Copán, 60 leguas al noreste de la ciudad de Guatemala.[35]

En su *Compendio* (1809), Juarros describe a San Andrés de la Nueva Zaragoza como una «famosa» mina en la jurisdicción de Gracias a Dios, a la que denomina «monte de oro». Basándose en los relatos ya mencionados del cronista Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, Juarros señala que en esa mina era posible encontrar «oro en pepita» incluso en la superficie, y que se podía extraer «hasta una libra de oro al día».[36]

Es importante resaltar en el relato de Juarros, basado en Guzmán, que debido a los impuestos del quinto real, la mina fue puesta bajo la autoridad de un Alcalde Mayor y se le dio el nombre de Real de Minas de San Andrés de la Nueva Zaragoza.[37]

33. Domingo Juarros, *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala. Tomo II* (Guatemala: Por Ignacio Beteta, 1818), 59-61.

34. Según Elizabeth Fonseca «después de dos años de ordenarse su fundación, la audiencia se instaló en la ciudad de Gracias a Dios, en el actual territorio de Honduras, a principios de 1544. Este fue el inicio de una mayor presencia del gobierno absolutista real». En Elizabeth Fonseca Corrales, «Economía y sociedad en Centroamérica (1540-1680)», 96. Carlos Argüello afirma que «al momento de su fundación, la Audiencia de los Confines se constituyó en Audiencia gobernadora, poseyendo el colegio en pleno así los poderes de justicia como los de gobierno en todo el distrito de su jurisdicción; pues no fue sino hasta 1560 en que, a pedimento de la misma, los asuntos de estricto gobierno se concentraron en la sola persona de su Presidente, entonces el licenciado Martínez de Landecho». En Carlos Molina Argüello, «Gobernaciones, alcaldías mayores y corregimientos en el reino de Guatemala», 109-110.

35. Durón, *Bosquejo Histórico de Honduras* (Tegucigalpa: Editorial Baktun, 1982), 83.

36. «Entre las minas que se han descubierto en la jurisdicción de Gracias a Dios, son sin duda las más famosas las del Real de minas de S. Andrés de la Nueva Zaragoza... se cuentan tales cosas de este mineral, que se puede decir con sinceridad, que el monte de Oro, que siempre se ha tenido por chimera, aqui se ve realizado. El Cronista Fuentes asegura, que sin mas instrumento que una estaca de madera, se iban los pobres a aquel cerro, y desmoronando la arena encontraban Oro en pepita. También refiere, que de la mina que fue de Bartolomé Marin de Sanabria, no trabajando mas que él, y un esclavo suyo, sacaban al día más de una libra de Oro». En Domingo Juarros, *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala. Tomo II* (Guatemala: Por Ignacio Beteta, 1818), 178.

37. Para ilustrar ejemplos de la fundación de Alcaldías Mayores y Reales de Minas, cabe recordar que, las Alcaldías Mayores fueron establecidas a partir de 1544 por la Audiencia de los Confines, mediante títulos expedidos por esta institución. Un caso cercano es el de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, creada oficialmente el 31 de octubre de 1580 a través de una Real Provisión de la Audiencia de Guatemala. En cuanto a los Reales de Minas, el Real de Minas de Tegucigalpa obtuvo este título en 1762 y posteriormente fue elevado al rango de Villa de San Miguel de Heredia de Tegucigalpa, un nombramiento ratificado por el Rey en 1768.

Esta designación le otorgó a la mina un papel importante, ya que los presidentes que la supervisaban contaban con atribuciones civiles y militares. Además, es relevante mencionar que los «indios» —los indígenas que trabajaban en la mina— se encontraban a «doce leguas»[38] de los alrededores del Real de Minas.[39]

Según Juarros, el «olvido» eventualmente se habría cernido sobre esta Alcaldía Mayor: «Mas estos minerales, que tanto ruido hacían ahora cien años, en el día se hallan enteramente olvidados, y la Alcaldía Mayor extinguida».[40] Rómulo Durón sitúa la desaparición de la Alcaldía Mayor de San Andrés de la Nueva Zaragoza en el año 1703.

En 1736, el teniente gobernador de Honduras, Francisco de Parga, presentó un informe ante los testigos José Gregorio y Fernando Antonio Agüero sobre los minerales de plata y oro en la provincia de Tegucigalpa y Comayagua. En su informe, además de proporcionar variada información sobre el estado de la minería en la región, hace mención de la mina de San Andrés de Cucuyagua.[41]

Las referencias directas a informes y documentos legales sobre el funcionamiento del mineral y de la Alcaldía Mayor de San Andrés de la Nueva Zaragoza son escasas en los archivos nacionales. Sin embargo, a pesar de la limitada documentación, es innegable la presencia de este mineral en el occidente del país durante los siglos XVII y XVIII. En palabras de María de los Ángeles Chaverri, la importancia de este mineral representa un hito en la configuración territorial de Honduras a mediados del siglo XVII.[42]

Aunque la Alcaldía Mayor tuvo una breve existencia, el mineral de San Andrés fue adquiriendo gradualmente un lugar en la historia minera de lo que más tarde se convertiría en el departamento de Copán.

38. Una legua equivale a 6 kilómetros actuales.

39. «Pero lo que mas comprueba la riqueza de este monte es, que para promover las labores en sus minas, y cobrar los Reales quintos, se crió un Alcalde Mayor, que se intitulaba del *Real de Minas de S. Andrés de la Nueva Zaragoza*, que proveían los presidentes: el qual tenía plena jurisdiccion en lo civil y criminal dentro los terminos del Real de Minas: y á mas de esto gozaba la facultad de poder obligar á que trabajasen en dichos minerales, á la quarta parte de los Indios, que habitan doce leguas en encontorno del referido Real de Minas». En Domingo Juarros, *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala...*, 178.

40. Domingo Juarros, *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala...*, 178.

41. «Con testimonio de autos informa que en la provincia de Tegucigalpa, existen siete minerales de plata con 22 minas, muy varias en su ley y saca de metales y dos minerales de oro con seis minas que al presente no tienen metales alguno de poca ni mucha ley, las que se trabajan solo por la esperanza de lo que puedan producir... En San Andrés de Cucuyagua, que es de oro, hay cinco minas donde se saca de 2 a 3 castellanos por día/Castellanos de oro: 1731/300 castellanos del mineral de San Andrés, no tuvo saca alguna». En Mario Felipe Martínez Castillo, «El presidente de Guatemala informa sobre los minerales de plata y oro de la Provincia de Tegucigalpa y Comayagua. 10 de octubre de 1736. Informe elaborado por Francisco de Parga», AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 231, en *Apuntamientos para una Historia Colonial de Tegucigalpa...*, 115-116.

42. «La importancia de las minas en la organización administrativa se pone de manifiesto cuando a mediados del siglo XVII se crea en el occidente de Honduras la alcaldía mayor de Nueva Zaragoza... Al agotarse dichas minas, la alcaldía se suprime». En María de los Angeles Chaverri, *La Formación Histórica de Honduras...*, 21.

La configuración territorial de la comunidad de San Andrés en el período republicano: el título de tierras de 1838

Es hasta el siglo XVIII que la monarquía borbónica decidió ordenar la medición de las tierras comunales de los indígenas y entregar títulos a las autoridades de los pueblos, los cabildos eran esas instituciones encargadas de administrar las tierras de la comunidad. En 1577 la corona española ordenó la creación de una sementera o milpa comunal, de donde se vendería el producto alcanzado, dichas ganancias engrosarían el dinero destinado a la «caja de comunidad».[43]

En el transcurso de la historia que aconteció luego de la independencia de los países centroamericanos, inclusive a mediados y finales del siglo XIX con las reformas liberales, ha sido una constante, sino una herencia de la misma colonia, el problema de la repartición de las tierras entre las poblaciones indígenas, las castas y mestizos empobrecidos.[44]

Si bien es cierto que la totalidad de los habitantes de América, y también los recursos naturales, eran posesión de los Reyes de España durante el período colonial, la situación se tornó distinta al consumarse las independencias: ahora el Estado republicano arrogaría el reparto de los distintos territorios de estos países.

Desde el año de 1829 en adelante se emitieron una serie de leyes agrarias promovidas por los distintos gobiernos del Estado de Honduras; provincia que en su momento fue parte de la Federación Centroamericana bajo el gobierno del jefe de Estado, Francisco Morazán, quien estuvo en dicho cargo desde noviembre de 1827, diciembre de 1829 y julio de 1830.[45]

La Ley de 19 de marzo sobre la venta de tierras realengas del año 1829 consistía en la venta «...de tierras llamadas realengas, y las que se subasten de manos muertas, en posesiones pequeñas».[46] Las tierras realengas eran las que pertenecían a los Reyes españoles,[47] y que luego de la independencia pasarían a ser parte de los Estados incipientes de Centroamérica.

43. Elizabeth Fonseca Corrales, «Economía y Sociedad en Centroamérica (1540-1680)», 111.

44. «La distribución socialmente diferenciada de tierras del Estado reflejaba, de modo transparente, las relaciones de poder en el interior de cada sociedad, que no eran solo de clase sino también interétnicas y de género. El reparto favoreció indudablemente a la clase dominante y en especial a los grupos allegados al poder político». En Mario Samper K., «Café, trabajo y sociedad en Centroamérica, (1870-1930): Una historia común y divergente», en Víctor Hugo Acuña, ed., *Historia General de Centroamérica.* Tomo IV. (San José: Flacso, 1993), 66-67.

45. Alexis Argentina González de Oliva, *Gobernantes Hondureños. siglos XIX y XX.* Tomo II, Honduras: Editorial Universitaria, 383.

46. Antonio Ramón Vallejo, *Guía de agrimensores o sea recopilación de leyes agrarias*, 149.

47. Ramón Fletes Díaz, et al, *Para comprender la Historia Colonial: Diccionario de términos*, (Tegucigalpa: Editorial Millennium, 1994), 117.

Es con la Ley reglamentaria de tierras decretada por la Asamblea Ordinaria el 3 de julio de 1835, que el Estado de Honduras empieza a reafirmar su autoridad y toma como propias aquellas tierras pertenecientes a su jurisdicción; especialmente las denominadas «de manos muertas» y las que no podían ser demostradas con justa documentación por parte de sus dueños o propietarios.

La Ley reglamentaria de tierras que fue emitida al año siguiente, el 23 de julio de 1836, deroga la ley del año anterior en lo respectivo al asunto de las tierras estatales. Con esta nueva ley se especifican las dimensiones en las que serían vendidas las tierras del Estado, de ahora en adelante en caballerías; y varios artículos estarían destinados al asunto de las tierras solicitadas por diversas comunidades.

A la par de las políticas estatales de venta de las tierras surgió también la preocupación de pueblos particulares por obtenerlas o poseerlas para diversos trabajos productivos; «...de allí la preocupación del Estado de que apenas quedaban aquellas [tierras] cultivadas por labradores, quienes luego de cierto tiempo accedían a la plena propiedad, según lo estipulaba la legislación».[48] En el occidente del país los casos de solicitud de tierras por distintos grupos de población fue una constante en el transcurso del siglo XIX.

La presencia de pueblos cercanos al Real de Minas de San Andrés aún no está claramente documentada. Sin embargo, existen algunas referencias documentales sobre la tenencia de tierras en el Valle de Copán, La Jigua y Cucuyagua durante el siglo XVI, en el contexto del proceso de conquista, cuando estas tierras fueron otorgadas como mercedes reales[49] a los primeros conquistadores.[50]

En el siglo XVII, los indígenas del Valle de Copán se dedicaban principalmente a beneficiar sus cultivos de maíz, cacao y plátanos, aunque no contaban con obrajes de tinta de añil. Ya bien entrado el siglo XVIII, existe una proliferación de sitios de ganado mayor.[51] Al parecer, a diferencia del cultivo de añil y tabaco, los indígenas también practicaban la cría, posesión y comercio de ganado mayor, sumando a estas actividades el cultivo de sementeras de maíz y plátano, además de la cría del ganado que poseían. En el Valle de Cucuyagua incluso se hace mención del cultivo de caña de azúcar en el siglo XVIII.[52]

48. Porfirio Pérez Chávez, *Estructura económica de Honduras...*, 55.

49. «Las "mercedes de tierra" eran el medio de obtención de la propiedad rural. Los conquistadores, cualquiera que fuese su merecimiento y relieve en la financiación o conquista del territorio, así como los pobladores que fueron llegando más adelante, se hacían con una cantidad de tierra mediante estas mercedes». En Francisco de Solano, *Cedulario de tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)*, 16.

50. Para 1582, Copán estaba bajo la encomienda de Diego Pineda Menor y contaba con aproximadamente 20 tributarios. De manera similar, La Jigua tenía el mismo número de tributarios, encomendados a Alonso Polo y Alonso Bueso, mientras que Cucuyagua estaba bajo la encomienda de Juan Pacheco con una cantidad igual de tributarios. En Eric Jorge Martínez Girón, «El Valle de Copán en la Época Colonial», *Yaxkin* vol.III, n.º 4 (1980): 223.

51. Según Gisela Wobeser «Los sitios de ganado se repartían para la ganadería. En los sitios de ganado mayor se fundaban estancias para ganado vacuno o caballar y en las de ganado menor se criaban ovejas y cabras. La figura de ambos correspondía a un cuadrado, pero los sitios para ganado mayor abarcaban una extensión más grande...» En Gisela Von Wobeser, *La formación de la Hacienda en la época colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989), 21.

52. Eric Jorge Martínez Girón, «El Valle de Copán en la Época Colonial», 228-230.

En este contexto, el documento *Medidas de los Exidos de las Minas del Pueblo de San Andrés*, correspondiente al departamento de Gracias en el año 1838,[53] describe la solicitud formal del título de tierras por parte de los vecinos y autoridades del pueblo de San Andrés Minas. En él se detallan las motivaciones que impulsaron dicha petición, así como los nombres de los lugares geográficos mencionados en el título. La primera acción relacionada con esta solicitud de tierras se fundamenta en el amparo de la ley reglamentaria de tierras de 1836, que establece que la venta de tierras realengas del Estado será en caballerías previa denuncia ante la Intendencia y verificadas por un agrimensor titulado.[54]

Con fundamento en la ley del 2 de agosto de 1836, los pobladores de San Andrés, junto con su alcalde auxiliar Estanislao Cardoza, solicitaron tierras ejidales, alegando que estas se encontraban próximas a la mina del Rosario y a sus tierras sementeras.[55] En consecuencia, el 10 de febrero de 1838 presentaron ante la Intendencia Departamental de Gracias la solicitud de título de propiedad, amparados en la disposición legal que concede dos leguas de ejidos a todo pueblo que denuncie tierras realengas. Manifestaron que las tierras reclamadas reunían dicha condición y solicitaron se les hiciera «la gracia» de proceder, cuando se estimara conveniente, a su asignación en calidad de ejidos.[56]

En este auto de confirmación, los vecinos José María Carabantes (55 años), Reynaldo Rivera (39 años) y Juan Antonio Guerrero (55 años) juramentaron ante los testigos de asistencia, comprometiéndose a decir la verdad. Al ser interrogados sobre si las montañas de Las Pacayas y El Aguacate eran tierras realengas, propiedad del Estado o gravadas a capellanías o particulares, declararon que pertenecen al Estado, que son realengas y que no están afectadas a capellanías ni a ningún particular. Confirmaron y ratificaron su declaración bajo juramento.[57]

53. «San Andrés.- Ejidos de este pueblo, en el Distrito de Cucuyagua, consta de 85 caballerías y fracción, 1838». ANH Sala Título de Tierras.

54. «Las tierras nombradas antes realengas, corresponden al Estado, y se venderán por Caballerias, previos los tramites que para su enagenacion determine esta ley. [...] Las personas o sociedades que pretendan adquirir propiedad en algun terreno de los pertenecientes al Estado, lo denunciarán á la Intendencia del departamento respectivo, quien, aberiguando no ser de agena propiedad, lo mandará medir á un intendente en agrimensura. Si por si mismo el Intendente no puede verificarlo, prefiriendo en todo caso á los que tengan título de agrimensores». En Asamblea Ordinaria del Estado de Honduras, «Ley reglamentaria de tierras emitida el 23 de julio de 1836, y que deroga la de 15 de junio del año anterior», en Antonio R. Vallejo, *Guía de Agrimensores o sea Recopilación de Leyes Agrarias* (Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1911), 161-162

55. Las tierras sementeras eran tierras sembradas o cultivadas de maíz, frijol y trigo, algunas estaban bajo el régimen de encomienda. En Ramón Fletes Díaz, *et al*, *Para comprender la Historia Colonial...*, 113.

56. «la ley del dos agosto de ochocientos treinta y seis que se den dos leguas de axidos a todo pueblo que denuncia tierras realengas como lo son estas, esperamos de usted se sirba hacernos la gracia de proceder quando lo tenga a bien a la manera de dicho terreno que ahora denunciamos y pedimos por exidos». En «San Andrés.- Ejidos de este pueblo...», F2V

57. «ante los testigos de asistencia le recibi juramento el que formalecio conforme a dicho bajo cuya gravedad ofrecio decir verdad ___ sepa y sea interrogado y siéndolo porque diga si en las montañas de las Pacayas y el aguacate es realengo o pertenece al estado o si esta gravada a Capellania o algun particular dijo: que dichas montañas son realengas qye pertenecen al Estado, y que no están gravadas a Capellanias ni a ningún particular y que esto a dicho es la verdad en fuerza del juramento que tomó tiene en el que si confirma y ratifica leída que le fue esta su declaración». En «San Andrés.- Ejidos de este pueblo...», F3R.

Basándose en el principio legal establecido en 1836, las autoridades y la comunidad de San Andrés sostenían que el artículo 16 de la Ley Reglamentaria de Tierras respaldaba su solicitud de ejidos, buscando situar al pueblo en el centro de las nuevas tierras. En consecuencia, el 8 de junio de 1838 comenzaron las mediciones, con la presencia del juez comisionado, el alcalde, el medidor y el tirador de cuerdas. Los trabajos se iniciaron en el patio de la iglesia, conforme a la instrucción de la ley, donde se orientó la brújula al norte y se extendió la cuerda de pita cabuya de 50 varas castellanas para marcar el rumbo inicial.[58]

La demarcación de los terrenos continuó en los días siguientes a cargo del juez medidor y el tirador de cuerda. En primer lugar, orientaron la brújula hacia el sur, en dirección al cerro conocido como «Ojo de Agua». El recorrido llegó hasta unas tierras previamente denunciadas por G. Castejón, por lo que la medición se desvió hacia el sureste para alcanzar finalmente el cerro, empleándose treinta y tres cuerdas en el trayecto.[59]

Posteriormente, se retomó el punto inicial de las mediciones en el pueblo, esta vez siguiendo rumbo al oriente. La cuerda se tendió ladera abajo hasta la «quebrada de Cortas», cruzó por la parte trasera de un cerro, ascendió una pequeña cuesta y descendió hacia una quebrada de agua permanente que baja «del campo santo de San Andrés y se subió a la orilla del llano del Platanar».[60]

Así se fueron realizando las medidas del pueblo de San Andrés hasta darlas por terminadas el doce de junio de 1838 siendo constatada por la comisión de medidas el catorce de junio del mismo año en la intendencia departamental incluyendo la firma de sus respectivos testigos.[61]

En definitiva, la solicitud del título de tierras de San Andrés en 1838 refleja el proceso seguido por los habitantes del pueblo, encabezados por su alcalde auxiliar Estanislao Cardoza, para adquirir sus tierras ejidales. El documento resalta la participación de testigos tanto en la solicitud como en la posterior medición de los linderos.

Resulta especialmente relevante, en este título de tierras, la mención de diversos lugares como el Camposanto de San Andrés, las montañas de Las Pacayas, El Aguacate, Los Hornillos, Ojo de Agua y el Llano del Platanar. Estos nombres seguirán definiendo, como veremos más adelante, una parte esencial de la historia, en la que se reflejarán las diversas manifestaciones culturales de los habitantes de San Andrés Minas, a lo largo de los siglos XX y XXI.

58. «San Andrés.- Ejidos de este pueblo...», F5R.
59. «San Andrés.- Ejidos de este pueblo...», F6R.
60. «San Andrés.- Ejidos de este pueblo...», F6V.
61. «San Andrés.- Ejidos de este pueblo...», F9V.

Historia contemporánea de la minería en San Andrés Minas, Copán

La historia contemporánea de la minería en la aldea de San Andrés Minas se divide en dos momentos clave. El primero inicia tras la Independencia de Centroamérica en 1821, cuando Victoriano Castellanos (1795-1862) adquiere la mina y mantiene su explotación hasta 1883. A partir de entonces pasa a manos del inglés John Drummond, y en 1940 es adquirida por el ingeniero Manuel Bueso Pineda. Durante este período predominaron las inversiones de capitalistas nacionales, con la breve excepción del tiempo en que estuvo bajo la administración de Drummond.

El segundo momento comienza en 1947, cuando Bueso Pineda vende la mina a la compañía extranjera New Idria Honduras Mining Company, que opera hasta 1953, tras lo cual el yacimiento queda abandonado por tres décadas. En 1983, el mineral es adquirido por *Minerales de Occidente* (Minosa), empresa a la que el Estado otorgó una concesión de cuarenta años, hasta que en 1997 fue comprada por la canadiense Greenstone.

Posteriormente, el 25 de agosto de 2009, la Mina San Andrés pasó a manos de la transnacional estadounidense Aura Minerals, que continúa explotándola hasta la actualidad. Este proceso evidencia, por un lado, la participación de actores nacionales como Castellanos en la etapa inicial y, por otro, la creciente influencia del capital extranjero, que permanece vigente con la operación de Aura Minerals en la zona.

La explotación minera en San Andrés Minas durante el período de 1821-1940

A inicios del siglo XIX, la actividad minera en Honduras fue descrita por Ramón de Anguiano, en su censo de población, como una industria en decadencia. Frente a esta realidad, Anguiano propuso la introducción de «mil negros para estos trabajos», así como la creación de un Banco Nacional de San Carlos y la participación de compañías mexicanas con «sujetos instruidos» para llevar a cabo un proyecto que revitalizara este sector de la economía en la provincia de Honduras.[62]

Tras la independencia de Centroamérica de España en 1821 y la proclamación de la independencia absoluta de 1823, el panorama político centroamericano se vio marcado por diversas tensiones, entre ellas la necesidad de establecer las condiciones adecuadas para organizar los nuevos gobiernos y construir un marco jurídico que sustentara la creación de los estados dentro de la República Federal.[63]

62. Antonio Ramón Vallejo, *Primer Anuario Estadístico correspondiente al año de 1889* (Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1997), 121.

63. Ethel García Buchard, *Política y Estado en la sociedad hondureña del siglo XIX*, 50.

En este contexto, surge la figura política de Francisco Morazán (1792-1842), y en su círculo de amistades aparece Victoriano Castellanos, quien desarrolló negocios relacionados con la explotación de los bosques de caoba, aprovechando la concesión maderera que había obtenido del gobierno de Morazán. En 1834, Castellanos asumió la presidencia de la Asamblea Extraordinaria reunida en Comayagua, durante la cual se promulgaron diversas leyes, como la de Imprenta, junto con otras disposiciones sobre justicia, educación pública, guerra y hacienda.[64] Se presume que Castellanos adquirió la mina de San Andrés en estos años posteriores a la Independencia.[65]

En 1840, Honduras experimentaba una clara desintegración regional y la desarticulación de sus centros poblacionales, lo que resultó en una limitada reactivación de la minería. A pesar de este escenario, algunos centros mineros se mantuvieron activos, como los ubicados en la zona central (Cedros y San Juan de Cantarranas), en el sur con el mineral de El Corpus, en el oriente con los yacimientos de Olancho, y en el occidente, con una cierta revitalización en Comayagua y Gracias.[66]

Fue durante esta década cuando Victoriano Castellanos viajó a Londres con el propósito de adquirir un molino hidráulico de amalgamación, destinado a la separación de oro en el mineral de San Andrés. El 8 de mayo de 1840, Castellanos solicitó el apoyo del gobierno de los ministros Mónico Bueso (1810-s.f.) y Francisco Aguilar (1810-s.f.)[67] para facilitar la introducción de esta maquinaria a través de la aduana de Omoa.[68]

En su carta, Castellanos detalla la llegada de la «gran máquina de molinos hidráulicos de amalgamación», que, según menciona, sería instalada en el mineral de San Andrés en las inmediaciones de su vecindario. Señala que, con el «sistema de nuestros antiguos beneficios», resulta imposible evitar la pérdida de azogue (mercurio), oro y plata. Además, sostiene que la introducción de esta nueva máquina mejorará su situación personal y la del país.[69]

64. Mario Arnoldo Bueso-Yescas, *Santa Rosa de los Llanos cuna de la República*, 2.

65. Mario Arnoldo Bueso-Yescas, Santa Rosa de los Llanos cuna de la República, 208.

66. Porfirio Pérez Chávez, *Estructura económica de Honduras*..., 133.

67. El 24 de agosto de 1839, ante la invasión del territorio hondureño por las fuerzas enviadas desde El Salvador bajo el mando del General José Trinidad Cabañas (1805-1871), por orden del general Francisco Morazán (1792-1842), la Cámara de Representantes, que ejercía el Poder Legislativo durante un período conocido como de «inestabilidad asfixiante» en la historia política de Centroamérica, suspendió sus sesiones y emitió un decreto. En él, se encargó la presidencia a los ministros Mónico Bueso y Francisco Aguilar, quienes, ante la amenaza de Cabañas, entregaron el mando a Zelaya y Ayes (1798-1848) el 21 de septiembre de 1839; Zelaya y Ayes asumió como presidente Suplente hasta el 31 de diciembre de 1840. En Víctor Cáceres Lara, *Gobernantes de Honduras en el siglo XIX* (Tegucigalpa: Banco Central de Honduras, 1978), 55, y Alexis González, *Gobernantes hondureños siglos XIX y XX* Tomo I (Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 2001), 55.

68. «Ciudadano Ministro/Omoa, Mayo 8. de 1840/Tengo el honor de ofrecer... a este Supremo Gobierno la máquina que en estos días me ha llegado de Londres para las operaciones mineralogicas tan admirables como ventajosas para el Estado, si á imitacion mia y auxiliados por la ilustracion de ese Supremo Gobierno otros empresarios las establecen en puntos que con abundancia ha dotado la naturaleza á nuestro pais en el Reyno mineral, será para mi el mayor placer, cooperar por todos los medios posibles por el bien público y el engrandecimiento de mi Estado. Estos son los sentimientos Ciudadano Ministro que animan el mas amante hondureñense... Victoriano Castellanos». En Victoriano Castellanos, «Ciudadano Ministro» correspondencia dirigida al gobierno de Mónico Bueso, *El Redactor Oficial de Honduras* n.º3, ANH, 15 de noviembre de 1840, 21.

69. «S. G= Victoriano Castellanos, vecino de los Llanos de Santa Rosa, como hijo de Honduras, como interesado en los adelantamientos del país, de que resultan también los mios propios, y por efecto de la atención

Más adelante, la carta menciona la llegada de dos «ingenieros directores» encargados de la instalación de la maquinaria. Castellanos explica que, como parte del contrato con los ingenieros, se contempla la formación de hondureños en el manejo del molino hidráulico. En sus propias palabras: «mandar á mi establecimiento los jóvenes que guste, en cuyo punto serán enseñados, mantenidos y vestidos gratuitamente».[70] Al final de la carta, Castellanos ruega al gobierno brindar protección a su empresa.

Tras recibir la carta, Mónico Bueso envía a los representantes secretarios de la Cámara Legislativa una copia de la exposición en la que Castellanos detalla el ingreso de la maquinaria y las «utilidades que cree van a reportarse al Estado» gracias a la instalación del molino hidráulico, así como la instrucción gratuita que recibirán los hondureños una vez que se complete la instalación en su lugar de destino.

Un mes después, el 11 de junio de 1840, el gobierno emitió una respuesta en forma de dictamen con tres puntos específicos: 1) manifestó haber recibido con agrado la exposición de Castellanos por tratarse de una empresa beneficiosa para el Estado; 2) se ordenó que cada departamento del Estado envíe un joven al establecimiento de Castellanos para ser instruido en el uso de la nueva maquinaria; y 3) se expresó por escrito la gratitud del gobierno hacia Castellanos por su «laudable deseo y filantropías» en un proyecto cargado de beneficencia.[71]

El 22 de junio de ese año, Mónico Bueso informa que se cumplirán las disposiciones sancionadas por el Supremo Gobierno y que serán comunicadas «en noticia del mismo señor Castellanos, a quien se le proporcionarán los brazos que necesite, advirtiendo que él ha ofrecido pagarlos».[72]

El intento de trasladar las piezas del molino desde Omoa hasta el mineral de San Andrés fracasó, ya que resultó imposible transportarlas debido al terreno y la geografía montañosa. Esta fue una razón suficiente «por la cual las minas de San Andrés no pudieron ser explotadas técnicamente».[73]

---

mas sumisa y rendida que debo á mi Gobierno, os manifiesto Señor, haber verificado la entrada á este Puerto de la gran máquina *Molinos hidráulicos de amalgamación*, construida en Londres y aplicada á separar el oro del mineral en ue se encuentre, por medio de una operación perfecta y acabada Dicha máquina voy á establecer en el mineral de San Andrés en las inmediaciones de mi vecindario Ella es invencion de las mas perfectas que ha producido la maquinaria en esto últimos años Su gran poder motor que da resultados enormes en la púlverizacion de brosas ó tierras minerale, obra tambien con admirable efecto en la amalgamacion, pues la pérdida de asogue oro y plata que no ha sido posible evitar bajo el sistema de nuestros antiguos beneficios, se ha llegado ya á ver por este, enteramente remediado Tenemos visto ya sus resultados por la que se ha planteado en Costa rica, aunque mas en pequeño, por que aquella es de una potencia inferior a la mia Mis deseos por el bien general y por el mio particular, me han hecho proyectar el establecimiento de dicha máquina, la que á pesar de todas mis desgracias, podra mejorar mi situacion y la del pais». En Victoriano Castellanos, «Ciudadano Ministro», 21.

70. Victoriano Castellanos, «Ciudadano Ministro», 21.

71. Victoriano Castellanos, «Ciudadano Ministro», 22.

72. Victoriano Castellanos, «Ciudadano Ministro», 22.

73. Mario Arnoldo Bueso-Yescas, *Santa Rosa de los Llanos cuna de la República*, 208.

En 1858, Victoriano Castellanos viajó a París con el objetivo de constituir una sociedad con capital extranjero para explotar las minas que había registrado, ubicadas en la montaña del Merendón. Entre estas minas se encontraban Coloal, Santa Teresa, Santísimo Sacramento, Divina Providencia, San Antonio y la Virgen del Rosario. El 9 de agosto de ese año, Castellanos firmó en París un contrato con Víctor Herrán, B. Beauvoir, Hart y Ca., G. Gómez y Carlos Gutiérrez, con el cual se fundó la Sociedad Anglo-Francesa de las Minas de Honduras. Sin embargo, en 1884, Castellanos denunció como despoblados los minerales explotados por esta sociedad, lo que resultó en la pérdida del dominio sobre dichas minas.[74]

Como se mencionó en apartados anteriores, la Reforma Liberal de 1876 impulsó la integración del proyecto económico nacional,[75] abriendo el país al capital y tecnología extranjera. Bajo este marco, se promulgó la Constitución de 1880 y el Código de Minería, que establecieron las bases para un régimen de concesiones y regularon la adquisición de minas en Honduras. Estas políticas beneficiaron a las compañías nacionales y, en particular, a las extranjeras, otorgándoles exenciones fiscales y privilegios, como la libre importación de maquinaria y el uso de recursos naturales. Durante este período, se promovió un amplio régimen de concesiones, fomentando la explotación minera en el país.[76]

En 1880 se fundó la The New York and Honduras Rosario Mining Company, dirigida por Julius J. Valentine y consolidada por Washington Valentine, quien aprovechó sus influencias políticas para blindar a la empresa frente a denuncias por daños ambientales y expropiaciones en San Juancito.[77] Pese a las tensiones con las comunidades locales, los Valentine mantuvieron un control monopólico, combinando po-

74. Según Arnoldo Bueso-Yescas esta denuncia de Castellanos «viene a comprobar que dicha sociedad fue una realidad. El artículo 53 del código de minería establecía que se pierde por despueble el dominio de las minas verificándose las condiciones que establecen los artículos siguientes: Art. 54. Se entiende por despoblado las minas: 1) Cuando durante un año consecutivo faltare el trabajo de cuatro operarios a lo menos, ocupados en alguna obra interior o exterior verdaderamente conducente a la explotación. 2) Cuando suspendidas alternativamente los trabajos de cuatro operarios sin alcanzar a un año, ninguna suspensión, quedare la mina sin trabajo cuatrocientos días en dos años, contados desde el primer día de suspensión». En Mario Arnoldo Bueso-Yescas, Santa Rosa de los Llanos cuna de la República, 210, y en *Código de Minería de la República de Honduras. Reformado por el Congreso Nacional en Decreto de 19 de marzo de 1885* (Tegucigalpa: Tipografía del Gobierno, 1886), 10.

75. La Reforma Liberal de 1876 buscó modernizar las estructuras socioeconómicas heredadas del período colonial. Al igual que en otros países latinoamericanos entre 1850 y 1900, estuvo influenciada por los cambios económicos internacionales, resultado de la expansión industrial en Europa y Estados Unidos. Dado que Honduras carecía de suficiente capital propio, durante el gobierno de Marco Aurelio Soto (1876-1881) se hizo evidente el papel del capital extranjero, especialmente en la minería y, en menor medida, en la agricultura. En José Guevara Escudero, *Honduras en el siglo XIX...*, 206.

76. Chocano sugiere que «al resurgir sobre modernas bases, la actividad minera va a contribuir a la expansión y desarrollo de relaciones capitalistas de producción, incidiendo en la conformación social global del país y en las posibilidades de realización económica del sector capitalista dirigente, de contenido agro-minero mercantil, que impulsa su proyecto socio-político de clase a través de un aparato estatal más adecuado para la promoción de modernos intereses mineros, agropecuarios, comerciales, etc., en el contexto de las nuevas condiciones del mercado internacional presidido por la creciente hegemonía metropolitana norteamericana». En Guillermo Molina Chocano, *Estado liberal y desarrollo capitalista en Honduras*, 67.

77. «En una última acusación, que muestra una frustración considerable, lo acusaron de rebeldía a la constitución hondureña ya que él continuamente se imponía sobre las autoridades locales legalmente constituidas». En Kenneth V. Finney, «La Rosario y las elecciones de 1887...», 9.

der político y ostentosas celebraciones sociales, mientras desplazaban a pequeños propietarios, como ocurrió en la aldea de Las Carboneras.[78]

En este contexto, pese a que la atención se centra en la mina La Rosario en San Juancito, resurgen denuncias sobre minas en la occidental Santa Rosa. Así, en 1883, emerge la figura del inglés John Drummond,[79] quien ese mismo año denunció todas las minas del conjunto minero San Andrés. Entre ellas las minas de oro de San Andrés, que atraviesan de oeste a este el pueblo del mismo nombre (hoy Vieja San Andrés); Las Piñas, ubicada a 250 varas al oeste del pueblo de San Andrés; El Rosario, que comenzaba en el camino llamado El Cristo, también al oeste del pueblo; y la mina Cortés, situada en el cerro homónimo a 350 varas de San Andrés.[80]

En este contexto de finales del siglo XIX, el mineral de San Andrés no atraerá la atención hasta la década de 1940. Durante este período, emergen nuevos actores que adquieren el conjunto minero de San Andrés, marcando también la llegada del capital extranjero en la zona, un tema que se tratará de precisar en el siguiente subapartado.

La explotación minera en San Andrés Minas durante el período de 1940-2023

Según los estudios sobre la Centroamérica del siglo XX, el legado del período colonial español, las crisis cíclicas del mercado del café y las luchas políticas internas de la oligarquía frenaron el desarrollo económico, social e institucional de la región. Sin embargo, a inicios del siglo XX se observaron cambios sociales como la aparición de una burguesía rural terrateniente, una pequeña clase media urbana y un amplio sector campesino con escasa o nula posesión de tierras. La oligarquía criolla, de origen europeo, dominaba la estructura social, mientras que los indígenas formaban el campesinado y los mestizos componían la clase media. Aunque la vida política era estable, carecía de democracia.[81]

78. Finney agrega que «el gobierno central ignoró las objeciones locales y le dio a La Rosario la tierra que pedía en base a que en San Juancito nadie tenía títulos de tierra legalizados. Esta decisión se justificó oficialmente apelando vociferosamente a retórica desarrollista: la contribución de la industria minera al bien común; el deber del gobierno de darle a tales empresas toda la protección de la ley y las necesidades naturales de la compañía a medida que crecía, tales como más tierras ya sea para construir edificios, instalar maquinaria o talar la madera que consume». En Kenneth V. Finney, «La Rosario y las elecciones de 1887...», 18.

79. No se dispone de información sobre John Drummond, salvo una breve y posible mención de su nombre como coronel en *La Gaceta* del 25 de agosto de 1894, donde se detalla lo siguiente: «Se prorroga jurisdicción al Tribunal Militar de Copán para conocer de los delitos del General Jerónimo Zelaya y Coronel Juan Drummond. Secretaría de Estado en el Despacho de la Guerra. Tegucigalpa: 22 de junio de 1894. Constando que el General don Jerónimo Zelaya y Coronel Juan Drummond han cometido delitos no solo en el lugar de su vecindario, sino en otros de la República, y en la mira de que sean castigados todos los culpables de hechos comunes y atroces, el presidente ACUERDA: Prorrogar la jurisdicción del Tribunal Militar de Copán, á fin de que pueda conocer de los delitos cometidos por los expresados señores, aunque hubiesen sido ejecutados fuera del lugar de su vecindario.- Comuníquese y registrese. Rubricado por el señor Presidente. Dávila.» En *La Gaceta. Periódico Oficial de la República de Honduras*, n.º 1.071, ANH, Tegucigalpa, 25 de agosto de 1894, 574.

80. Mario Arnoldo Bueso-Yescas, *Santa Rosa de los Llanos cuna de la República*, 210.

81. Edelberto Torres-Rivas, La piel de Centroamérica. *Una visión epidérmica de setenta y cinco años de su historia* (Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 2014), 10.

En el caso de Honduras, se ha señalado que la estructura económica desarrollada entre 1870 y 1930 no favoreció la transformación de la antigua estructura fiscal del siglo XIX. Esto se debió principalmente al sistema de concesiones madereras, iniciado en el siglo XIX y consolidado posteriormente con las concesiones otorgadas a las compañías mineras y bananeras.[82] Estas últimas venían provocando cambios en la economía hondureña desde 1900, especialmente en la zona norte. Estas compañías extranjeras, especialmente la Tela Railroad Co., la United Fruit Co. y la Cuyamel Co. «desplazaron a los productores locales y dominaron casi todas las actividades económicas de la costa norte del país».[83]

Otra evidencia que confirma la persistencia de una estructura fiscal débil entre 1920 y 1929 es que el 72 % de los bienes importados por las compañías bananeras extranjeras gozó de exenciones arancelarias en ese período. Además, entre 1927 y 1935, el Estado hondureño dejó de percibir un promedio anual de 8 millones de dólares debido a estas exenciones.[84] No es casual que, en este período, las compañías fruteras se sumergieran de lleno en las intrigas de la política hondureña, ya que disponían de «los recursos financieros y materiales para respaldar una revolución, mientras que los políticos veían en las concesiones un atractivo aliciente».[85]

El panorama económico de Honduras no solo estuvo marcado por los enclaves mineros y bananeros, sino también por otros cultivos de exportación y consumo interno. En el occidente, la producción cafetalera estaba controlada por pequeños y medianos propietarios, mientras que el tabaco era dominado por la familia Bueso en Copán. La zona norte albergaba ingenios azucareros de las compañías fruteras, y en Comayagua, la familia Arias controlaba otros ingenios. Paralelamente, los inmigrantes árabes-palestinos[86] comenzaron a ascender en el comercio urbano, y para finales de 1920 controlaban «los engranajes básicos del comercio, las manufacturas, el transporte y otros servicios en varios centros urbanos del país»,[87] especialmente en la zona norte.

82. Darío Euraque, «Los recursos económicos del Estado Hondureño: 1830s-1970s», 14.

83. José Guevara Escudero, *Honduras en el siglo XIX*..., 259.

84. Darío Euraque, «Los recursos económicos del Estado Hondureño: 1830s-1970s», 14.

85. Víctor Bulmer Thomas, *La economía política de Centroamérica desde 1920* (San José, Costa Rica: Publicaciones del Banco Centroamericano de Integración Económica BCIE, 1989), 19-20. Murga Frassinetti le ha llamado a esta dinámica «un *colaboracionismo político* en el que los grupos oligárquicos locales quedaron encargados de asegurar el orden político y la estabilidad social demandados y exigidos por el capital imperialista norteamericano para el mejor funcionamiento del enclave». En Antonio Murga Frassinetti, *Enclave y sociedad en honduras* (Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1985), 98.

86. Según Jorge Amaya «los árabes y palestinos empiezan a penetrar en Honduras con la promulgación de la Ley de Extranjería emitida el 10 de abril de 1895. Esta ley, amparada en la Constitución emitida el 1 de enero de ese año, es de marcada tendencia proinmigración, como producto del auge bananero en la costa norte y el leve crecimiento comercial en Tegucigalpa, en las postrimerías del siglo XIX». En Jorge Alberto Amaya, *Los árabes y palestinos en Honduras (1900-1950)* (Tegucigalpa: Guaymuras, 2012), 31. Por su parte Darío Euraque siguiendo el estudio de Nancy González puntualiza que «los inmigrantes árabe-palestinos se asentaron en la costa norte, beneficiándose allí del comercio fomentado por la exportación bananera entre 1880 y 1920». En Darío Euraque, «Formación nacional, mestizaje, y la inmigración árabe palestina a Honduras (1880-1930)», 52. Nancie González, *Dollar, Dove and Eagle, One hundred Years Migration Palestinian of Honduras*, University of Michigan, 1992.

87. Antonio Murga Frassinetti, *Enclave y sociedad en Honduras*, 100-109.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial en 1945, las economías de Centroamérica se vieron ante el desafío de la modernización capitalista. A pesar de una leve recuperación económica durante la década de 1930, el sector exportador, principal motor de crecimiento al ser una de las pocas fuentes de excedente capitalista, se estancó en ese período.[88] Mientras tanto, la economía hondureña atravesaba un proceso de reestructuración: la producción agrícola, que había sido la base de la estructura económica, comenzaba a ceder terreno a la producción manufacturera; pese a estos cambios, la exportación bananera siguió ocupando un importante papel en las exportaciones agropecuarias del país.[89]

En este contexto de transformaciones en la base económica de Honduras, reaparece en el occidental departamento de Copán la mina de San Andrés. En la década de 1940, este mineral pertenecía al ingeniero de minas Manuel Bueso Pineda, quien se presume en esos años vendió el mineral a la compañía *New Idria Honduras Mining Company* por 280 000 lempiras. La empresa minera comenzó sus operaciones en el sitio hasta 1947,[90] marcando así un nuevo momento en el que el capital extranjero logró acentuarse en este conjunto minero que ya contaba en el siglo XIX con un largo recorrido de propietarios locales como Victoriano Castellanos.

La New Idria transportaba por vía aérea todos los materiales, equipos y combustible requeridos para la explotación minera. Se tiene registro de un incidente en el que uno de sus aviones se incendió en pleno vuelo cerca de un lugar conocido como Platanares, lo que llevó a la compañía a suspender los vuelos. Como consecuencia, en 1953 la empresa abandonó la explotación de las minas de San Andrés.[91] No fue hasta la década de 1980 cuando la zona volvió a ser explotada por compañías mineras.

Es importante señalar que Honduras a principios de los años ochenta experimentaba un retorno a la democracia luego de incesantes gobiernos militares,[92] un cambio atravesado en medio de una crisis económica centroamericana. Durante este período se llevó a cabo un programa de ajuste estructural que contempló varias privatizaciones de empresas estatales.[93]

88. Víctor Bulmer Thomas, *La economía política de Centroamérica desde 1920*, 162.

89. Darío Euraque, «Los recursos económicos del Estado Hondureño: 1830s-1970s», 15.

90. Mario Arnoldo Bueso-Yescas, *Santa Rosa de los Llanos cuna de la República*, 210.

91. Mario Arnoldo Bueso-Yescas, *Santa Rosa de los Llanos cuna de la República*, 211.

92. En la década de 1980 Centroamérica experimentaba una *guerra de baja intensidad* en la cual EEUU intervino la región con el fin de aplastar los movimientos revolucionarios armados. Producto de las elecciones de 1981 Suazo Córdoba (1927-2018) asume el gobierno en 1982.

93. Según Matías Fúnez, en el ámbito económico, el embajador estadounidense en Honduras, John Negroponte (Londres, 1939), envió a Suazo Córdoba los «lineamientos» de política económica que debía seguir este nuevo gobierno, en el «"Reaganomic" para Honduras, Negroponte daba recetas de inconfundible sello neoliberal, como la liberalización de precios, la reducción de los gastos sociales, la eliminación de barreras a la exportación, el mejoramiento de las relaciones con los organismos de crédito internacional, la promoción de inversiones extranjeras en el área turística y la revisión del Código de Minería para alentar al capital que opera en este rubro productivo». En

Es en esta década de 1980 que la empresa «Minerales de Copán» adquirió las minas de San Andrés y las explotó hasta 1995, cuando fueron compradas por la compañía minera Greenstone Resources, de capital canadiense, con sede en Ontario. Durante esta década, la minera Greenstone llevó a cabo un estudio geológico empleando tecnología de escaneo satelital y radares instalados en helicópteros, con el objetivo de explorar la zona minera relacionada con la falla de San Andrés, ubicada en el occidente de Honduras.[94]

Los resultados del estudio indicaron que el yacimiento mineral se ubicaba bajo el casco perimetral de la aldea San Andrés Minas. A partir de esto, los abogados de la Greenstone iniciaron gestiones ante el gobierno hondureño para extraer el mineral según la interpretación de la legislación minera vigente. Así lograron apropiarse del terreno de la aldea de San Andrés Minas, trasladando a sus habitantes a un nuevo poblado construido unos kilómetros más abajo.[95]

La forma de extracción de mineral utilizada por esta minera canadiense cambió drásticamente, adoptando el método de minería a cielo abierto y el proceso de lixiviación con cianuro de sodio para obtener el oro de la zona. Este método llamó la atención de varios estudios de organizaciones en el país, que señalaron su impacto negativo en el medio ambiente y en las comunidades cercanas al proyecto minero.[96]

En noviembre del año 1998 fue aprobada en un solo debate la Ley General de Minería en el preciso momento que el país atravesaba los efectos desastrosos del Huracán Mitch. Esta ley autorizó el uso ilimitado del agua para las actividades de esta industria, la minería a cielo abierto con el uso de cianuro, redujo los impuestos al sector minero y permitió la expropiación forzosa de tierras.[97]

Ese mismo año, se llevó a cabo la reubicación completa del pueblo de San Andrés Minas, siendo la primera vez en la historia minera del país que una comunidad entera fue desplazada debido a actividades extractivas.[98] Varias organizaciones sociales analizaron las inconsistencias de la ley promulgada en 1998.

Matías Fúnez, *Los deliberantes. El poder militar en Honduras* (Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 2000), 308. Alcides Hernández agrega que «en el caso de Honduras, tanto en los planteamientos del Reaganomics, como en los del Plan de Acción Inmediata, se planteó proceder a la privatización de las empresas de la Corporación Nacional de Inversiones (CONADI), de la Corporación Hondureña de Desarrollo Forestal (COHDEFOR), eliminación de la Corporación Hondureña del Banano (COHBANA) y reducir las actividades financieras y comerciales del Banco Nacional de Desarrollo Agrícola (BANADESA)». En Alcides Hernández, *Del reformismo al ajuste estructural* (Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1992), 55.

94. ICEFI, *Diagnóstico de la situación minera en Honduras 2007-2012* (Honduras: Instituto de Estudios Fiscales, 2014), 54.

95. ICEFI, *Diagnóstico de la situación minera en Honduras 2007-2012*, 54.

96. ICEFI, *Diagnóstico de la situación minera en Honduras 2007-2012*, 54.

97. Jalileh García Cornell, (2022) «*Even the Dead Cannot Rest in La Union: Corpse Geographies' Understanding», 7. Y Decreto Legislativo n.º 292-98, La Gaceta. Diario Oficial de la República de Honduras*, Tegucigalpa, 6 de febrero de 1999.

98. Mario Arnoldo Bueso-Yescas, *Santa Rosa de los Llanos cuna de la República*, 211. Y Jalileh García Cornell, (2022) «***Even the Dead Cannot Rest in La Union: Corpse Geographies' Understanding***», 7.

Entre esos análisis destaca el documento elaborado por la Asociación de Organismos No Gubernamentales (ASONOG), titulado *¡Porque Honduras vale más que oro!* En dicho informe se señalan varios aspectos, como «los reconocimientos de la ley», donde el Estado de Honduras otorga derechos de explotación a empresas mineras extranjeras, incluso en zonas ubicadas bajo «comunidades antiguas». El estudio del año 2001 subraya que esta ley no contemplaba una protección explícita para «sitios de patrimonio cultural, los pueblos antiguos, las iglesias coloniales o las reservas de biodiversidad».[99]

Durante los años noventa, el gobierno canadiense ofreció a sus empresas privilegios y beneficios fiscales mediante programas federales que les permitían reducir considerablemente el pago de impuestos en su territorio. Estas compañías buscaron exportar esos privilegios a América Latina, alentando la reestructuración neoliberal en la legislación minera de la región.[100]

Durante la década de los noventa, bajo el gobierno de Rafael Leonardo Callejas (1943-2020), Honduras continuó implementando programas de ajustes estructurales en su economía con el objetivo de superar las políticas de estabilización de la década anterior. Estas medidas, diseñadas en el marco del Consenso de Washington para aumentar la capacidad de pago y garantizar el acceso al crédito, tuvieron diversas repercusiones sociales, entre ellas la disminución del empleo, la reducción del salario real, el aumento del subempleo, la inflación y el incremento del costo de vida, entre otras.[101]

Tras una década de ajuste estructural influenciado por el Consenso de Washington, América Latina experimentó un cambio de rumbo en los años 2000, adoptando lo que se conoce como el *Consenso de los Commodities*. Este nuevo enfoque se centró principalmente en la «exportación a gran escala de bienes primarios, el crecimiento económico y la expansión del consumo»,[102] en un contexto en el que las economías de la región se beneficiaron de los altos precios internacionales de los productos primarios (*commodities*); dentro de un marco de neoextractivismo contemporáneo que dio rienda suelta, entre otras cosas, a la megaminería a cielo abierto.[103]

99. *¡Porque Honduras vale más que oro!* (Tegucigalpa: Asociación de Organismos No Gubernamentales ASONOG, 2001), 11-23.

100. Darcy Tetreault, «Los mecanismos del imperialismo canadiense en el sector minero de América Latina», *Estudios críticos del desarrollo*, vol III, n.º 4, (2013): 197. La influencia de las empresas canadienses sobre la legislación minera en Honduras se volvería aún más evidente tras el golpe de Estado de 2009, como se analizará más adelante.

101. Marvin Barahona, *Honduras en el siglo XX. Una síntesis histórica* (Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 2005), 281.

102. Maristella Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina* (Bielefeld, Alemania: Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales CALAS, 2019), 24.

103. Svampa agrega que el «neoextractivismo contemporáneo puede ser caracterizado como un modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de bienes naturales, cada vez más escasos, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital. El mismo se caracteriza por la orientación a la exportación de bienes primarios a gran escala, entre ellos, hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita,

A comienzos del siglo XXI, en el año 2000, se funda la compañía Minerales de Occidente S.A. de C.V. (MINOSA), tras la salida de Greenstone, que había exportado su primer cargamento de oro en marzo de 1999 y posteriormente se declaró en bancarrota. Como resultado, el Banco Atlántida, el mayor banco de Honduras, asumió el control de la explotación. MINOSA fue creada por Guillermo Bueso, principal ejecutivo de dicho banco, y la empresa Bienes Atlántida S.A. de C.V., una de sus mayores accionistas.[104]

Durante el gobierno del liberal Manuel Zelaya Rosales (n. 1952), en 2006, se decretó una veda que prohibía otorgar nuevas concesiones a empresas mineras hasta que se aprobaran las reformas a la Ley General de Minería. Esta medida gubernamental generó fuertes reacciones tanto del sector empresarial, representado por el Consejo Hondureño de la Empresa Privada (COHEP), como del gremio de empresas mineras, agrupadas en la Asociación Nacional de Minería Metálica de Honduras (ANAMIMH).[105]

El 28 de junio de 2009 se concretó lo que ha sido denominado como la «más grave crisis política en la historia contemporánea de Honduras».[106] Las causas del golpe de Estado pueden rastrearse en una serie de medidas adoptadas por el entonces presidente liberal Manuel Zelaya Rosales, lo que provocó una reacción de las élites políticas, empresariales y religiosas, quienes en complicidad con los militares orquestaron las acciones que tuvieron lugar esta fecha.[107]

zinc, entre otros)... Definido de este modo, el neoextractivismo designa algo más que las actividades consideradas tradicionalmente como extractivas, pues incluye desde la megaminería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética, la construcción de grandes represas hidroeléctricas y otras obras de infraestructura...» En Maristella Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*, 21-22.

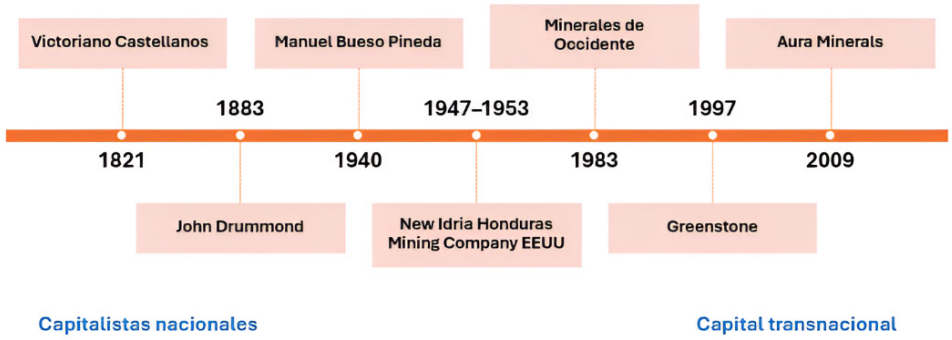
104. Jennifer Avila, «Éxodo desde el espejismo minero», Contracorriente.red, 29 de diciembre de 2018, https://contracorriente.red/2018/12/29/exodo-desde-el-espejismo-minero/.

105. *Comisión de Verdad: Sin verdad no hay Justicia. Informe de la Comisión de Verdad. La voz más autorizada es la de las víctimas* (Tegucigalpa, 2012) 58. Recuperado de Informe-de Informe-de-la-Comision-de-Verdad.pdf (derechosdelamujer.org)

106. Víctor Meza *et al*, *Golpe de Estado: partidos, instituciones y cultura política* (Tegucigalpa: Centro de Documentación de Honduras, 2010), 14.

107. Según el Informe publicado el año 2012 de la *Comisión de Verdad: Sin verdad no hay Justicia* al menos seis medidas implementadas durante el gobierno de Manuel Zelaya generaron mayor controversia: 1) Un nuevo planteamiento en materia de política exterior con la adhesión a la Alianza Bolivariana para los Pueblos de América (ALBA); 2) la decisión de cambiar el procedimiento de gestión y manejo de los combustibles que provocó el rechazo del Embajador de EEUU en Honduras, Hugo Llorens (Cuba-EEUU, 1954); 3) intervención del presidente Zelaya en la intervención del nuevo salario mínimo, aumentándolo en un 62 %; 4) la decisión del gobierno volver la Base Aérea de Palmerola, en control de EEUU, en un aeropuerto comercial; 5) la emisión del Decreto n.º 18-2008 (derogado) orientado a reducir la moratoria agraria y; 6) el reconocimiento en la responsabilidad del Estado en las violaciones a los DDHH y delitos de lesa humanidad cometidos durante la aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional en los años 1980. En *Comisión de Verdad*..., 90-92.

Figura 1. *Línea de tiempo de la minería contemporánea en San Andrés Minas*



Nota. Elaboración a partir de la información documental y bibliográfica del estudio sobre la minería en San Andrés, San Miguel y Azacualpa, Copán.

Poco después del golpe de Estado de 2009, durante el gobierno del nacionalista Porfirio Lobo Sosa (n. 1947), el embajador de Canadá y el representante de la Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional (Canadian International Development Agency, CIDA) facilitaron reuniones entre ejecutivos y el recién electo presidente Lobo, junto con otros miembros de su gabinete. El objetivo de estos encuentros era influir en la redacción de la nueva ley de minería, que finalmente entró en vigencia en abril de 2013, a pesar de las protestas de movimientos sociales y organizaciones civiles tanto nacionales como internacionales.[108]

En febrero de 2014, se realizaron perforaciones prospectivas en 950 puntos del país. Para marzo de 2015, ya se habían otorgado o estaban en proceso de aprobación 380 concesiones mineras. El Consejo de Minería e Industrias Extractivas, Comercio e Inversión (COMICOIN) proclamó que 2015 sería conocido como el «año de la minería». Las reacciones de los movimientos sociales ambientalistas no tardaron en llegar, con movilizaciones permanentes y acciones como la presentación de recursos de inconstitucionalidad contra esta ley minera.[109]

En su *Estudio del Régimen Fiscal y Tributario del Sector Minero de Honduras* (2017), ASONOG destaca que en 2015 los sectores con mayores contribuciones a la eco-

108. Darcy Tetreault, «Los mecanismos del imperialismo canadiense en el sector minero de América Latina», 196. Sobre la emisión de esta ley de minería del año 2013, el estudio *Territorios en riesgo. Minería, tierra y agua en Honduras*, estima que «si bien la nueva ley abordó algunas de las cuestiones planteadas por la Corte Suprema, todavía no está a la altura de las preocupaciones claves planteadas por la sociedad civil de Honduras en cuanto a transparencia, protección ambiental y participación ciudadana en la toma de decisiones». En T*erritorios en riesgo. Minería, tierra y agua en Honduras* (Oxfam, Unah, Clark University y Observatorio Universitario de Ordenamiento Territorial, marzo de 2017), 17.

109. Nick Middeldorp, «"La vida no tiene precio": la oposición a la minería en Honduras», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, n.º 1, vol. 42 (2016): 65.

nomía hondureña fueron el agropecuario (12.7 %), manufacturero (16.8 %) y las actividades comerciales (13.9 %), los cuales en conjunto representaron el 43.4 % del Producto Interno Bruto (PIB) de ese año. En contraste, el sector minero apenas alcanzó una participación inferior al uno por ciento en el PIB del país.[110]

Investigaciones recientes afirman que desde el 25 de agosto del año 2009 Aura Minerals, una empresa trasnacional con sede en Estados Unidos que cotiza en las bolsas de Toronto y São Paulo, adquirió el mineral de San Andrés y desde esa fecha en adelante ha sido encargada de operar esta mina en el occidente de Honduras. Asimismo, desde el año 2012 esta empresa minera ha realizado «consultas contenciosas y estrategias coercitivas» que ahora impulsan la reubicación de la comunidad de Azacualpa,[111] como sucedió con la comunidad de San Andrés en 1998, y la exhumación y reubicación del cementerio local de esta comunidad.[112]

Figura 2. *San Andrés Minas, La Unión, 2024*

Nota. Fotografía tomada por Manuel Valladares, miércoles 10 de julio de 2024, Antigua San Andrés Minas, La Unión, Copán.



110. Este estudio recalca que «la explotación de la actividad minera históricamente se realiza fundamentalmente con propósitos de exportación de metales preciosos principalmente. La inversión para esos propósitos la realizan, y la han realizado históricamente, empresas de capital extranjero y en algunos casos empresas extranjeras en sociedad con inversionistas residentes; como producto de esas inversiones la exportación de metales preciosos ha sido básicamente el propósito de las mismas; sin embargo, para la economía nacional no se han derivado beneficios sustanciales». En Asociación de Organismos no Gubernamentales (ASONOG), *Estudio del Régimen Fiscal y Tributario del Sector Minero de Honduras para valorar la contribución económica del sector minero al país* (Santa Rosa de Copán, Honduras: Impresiones Industriales, 2017), 26-28. En este orden de ideas, Salomón Orellana sostiene que «es poco probable que la minería contribuya de forma significativa al desarrollo socioeconómico de Honduras. También es muy probable que esta industria no sea compatible con el desarrollo sostenible». En José Salomón Orellana, «La Minería a cielo abierto y el Desarrollo Sostenible en Honduras», *Revista Perspectivas del Desarrollo* 1, n.º 1 (2011), 73.

111. Jalileh García Cornell, (2022) «*Even the Dead Cannot Rest in La Union: Corpse Geographies' Understanding*», 8.

112. Jalileh García Cornell, (2022) «*Even the Dead Cannot Rest in La Union: Corpse Geographies' Understanding*», 8.

Los días 21 y 22 de enero de 2022, a pesar de una sentencia de la Corte Suprema de Justicia de Honduras que ordenaba detener las exhumaciones en el cementerio de San Andrés,[113] se llevaron a cabo dichas exhumaciones en la comunidad de Azacualpa. Pese a todo este panorama de conflictividad social, en 2023 y 2024 las operaciones mineras continúan en la zona.

Según el estudio *¿Quién paga los daños? La minería en Honduras, de las promesas a la desesperanza* (2024),[114] la actividad minera ha provocado graves daños en las comunidades de San Andrés, Azacualpa y San Miguel, entre ellos la «destrucción de parte del patrimonio simbólico y cultural de las comunidades afectadas», con ejemplos como la profanación y destrucción de cementerios maya chortí. En este sentido, es necesario establecer en el siguiente apartado cuáles manifestaciones culturales han sido afectadas por la actividad minera en la zona.

Historia oral de las aldeas de San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel

Las aldeas de San Andrés, Azacualpa y San Miguel, ubicadas en el municipio de La Unión, departamento de Copán, están situadas en la región centro sur del departamento, a orillas del río Huguito, detrás del ángulo que esta forma al dirigirse hacia el norte. Limítrofes con el Distrito Departamental de Santa Rosa de Copán al norte, el municipio de Cucuyagua al este, Lucerna al sur, y La Encarnación, del departamento de Ocotepeque, al oeste, estas localidades se encuentran en el occidente de Honduras.[115] Su historia está profundamente ligada a las diferentes etapas de la actividad minera, tanto durante la época colonial como en tiempos contemporáneos.

113. Jorge Burgos, «Piden a la CSJ cumplir resolución que ordena cese de exhumaciones en cementerio de Azacualpa, Copán», criterio.hn, 13 de enero de 2022, https://criterio.hn/piden-a-la-csj-cumplir-resolucion-que-ordena-cese-de-exhumaciones-en-cementerio-de-azacualpa-copan/. Y el Amparo 0801-2018/004 de la Corte Suprema de Justicia. Corte de apelaciones de lo Contencioso Administrativo con Jurisdicción a Nivel Nacional, Tegucigalpa M.D.C, 30 de septiembre del 2020, que dice lo siguiente: «3) ordena que la Corporación Municipal de La Unión, Copán debe en conjunto con la Secretaría de Estado en el despacho de Salud en su caso, de rechazar de entrada (*in limine*) las autorizaciones de exhumaciones en el Cementerio de Azacualpa, con excepción de las que sean autorizadas judicialmente, con arreglo al Código de Salud y con posterior licencia de la Secretaría de Estado en el Despacho de Salud».

114. Centro de estudio para la Democracia (CESPAD), ¿Quién paga los daños? La minería en Honduras, de las promesas a la desesperanza. Febrero de 2024, 11-12.

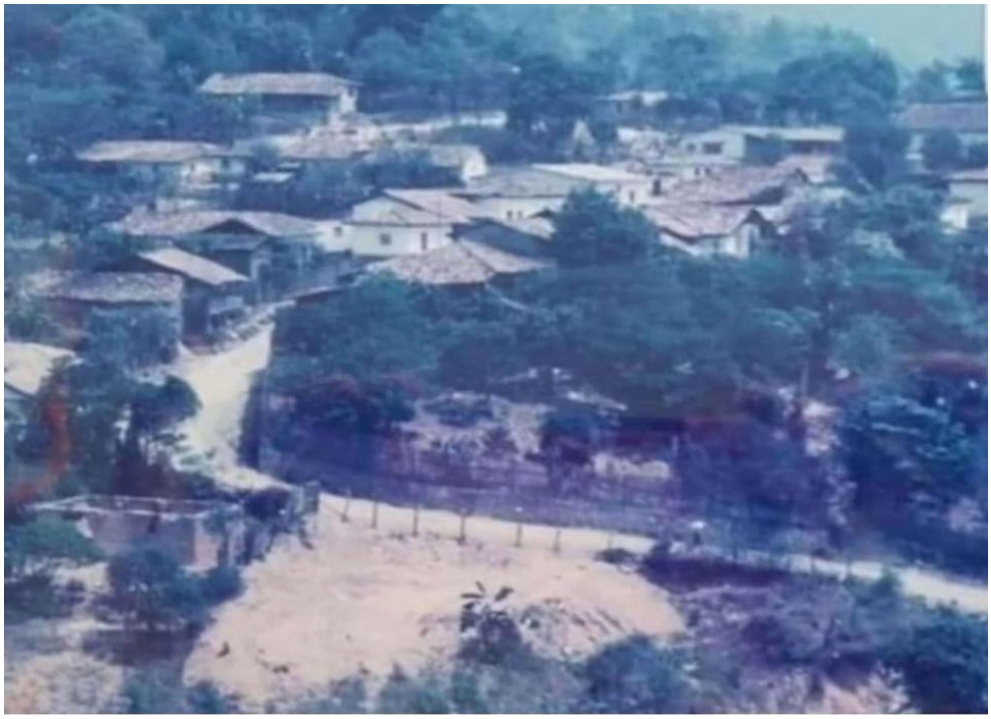
115. Jesús Membreño, *Monografía del departamento de Copán*, 107.

Figura 3. *Iglesia de San Andrés Minas antes de 1998*



Nota. Fotografía extraída del sitio: @larales2, «Nuestra antigua San Andrés Minas», Tik Tok.

Figura 4. *Pueblo de San Andrés Minas antes de 1998*



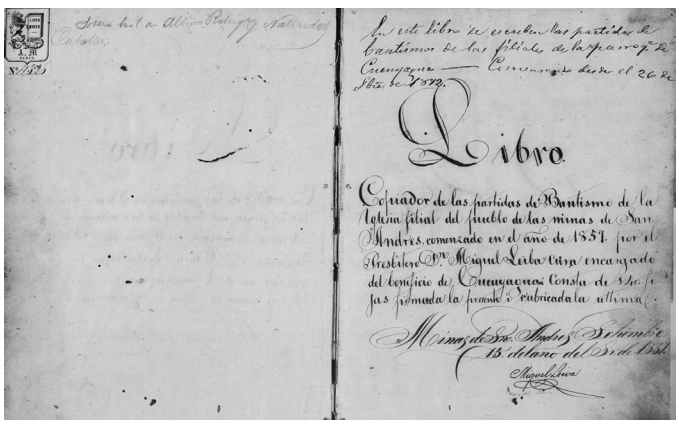
Nota. La iglesia de San Andrés Minas se encuentra ubicada en la parte superior izquierda de la fotografía. Fotografía extraída del sitio: @larales2, «Nuestra antigua San Andrés Minas», Tik Tok.

Los rasgos y características arquitectónicas de la iglesia de San Andrés, destruida en 1998, corresponden al estilo desarrollado por los españoles durante la época colonial. La construcción de estas iglesias, hoy consideradas inmuebles religiosos, seguía diversas disposiciones constructivas que reflejaban las influencias y prácticas de la época, como ser su ubicación en altura.[116]

A finales del siglo XIX, se produjeron importantes cambios en el ámbito religioso de Honduras, especialmente en la relación entre la Iglesia y el Estado. La Iglesia Católica se reorganizó en función del contexto sociopolítico de la época. El primer paso fue fortalecer la administración eclesiástica y establecer un orden en las parroquias, tanto urbanas como rurales. En este proceso, la diócesis de Comayagua se consolidó como la principal institución religiosa que abarcaba todo el país.[117]

Los sacerdotes desempeñaron un papel crucial en la gestión eficiente de las parroquias, especialmente en la documentación de las actividades religiosas a nivel local. Un ejemplo notable son los registros parroquiales de Cucuyagua, contenidos en la Diócesis de Comayagua que hacen referencia al pueblo de San Andrés, en ellos se documentan varios bautismos desde el año 1833. Más adelante, en el año de 1857, los registros parroquiales de Cucuyagua dan cuenta de un libro copiador de los bautismos de las Minas de San Andrés iniciados ese año.

Figura 5. *Libro copiador de las partidas de Bautismo de la Iglesia filial del pueblo de las minas de San Andrés comenzado en el año de 1857*



Nota. «Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978», FamilySearch. Consultado el 19 de octubre de 2024.

116. «en lugares mediterráneos no se fabrique el tempo en la plaza, sino algo distante de ella, donde esté separado de otro cualquier edificio, que no pertenezca a su comodidad y ornato, y porque de todas partes sea visto y mejor venerado, esté algo levantado del suelo, de forma que se haya de entrar por gradas». En Juan Manuel Aguilar F., *Iglesias coloniales de Tegucigalpa*, 1. ed (Tegucigalpa: Ediciones Guardabarranco, 2010), 24-25.

117. «Para 1890, la Diócesis de Comayagua abarcaba todo el territorio hondureño y, a la vez era sufragánea de la Arquidiócesis de Guatemala. Representaba para el obispo una enorme diócesis, con una población en movimiento, en crecimiento demográfico y en dispersión por nuevos poblados y enormes distancias, lo que dificultaba su atención pastoral por parte del obispo y el escaso clero». En Rolando Sierra Fonseca, *Iglesia y liberalismo en Honduras en el siglo XIX*. (Centro de Publicaciones Obispado Choluteca, Honduras, C. A., 1993), 68.

Este libro de registros parroquiales de 1857 menciona explícitamente «la Iglesia filial de San Andrés», haciendo referencia directa al templo local donde se realizaban importantes actos religiosos, como los bautismos registrados en dicho documento.

Un dato complementario sobre la historia de las aldeas de San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel lo proporciona el *Anuario de la Iglesia de Honduras 1977*,[118] que ofrece información sobre la organización eclesiástica del país. En este documento, se menciona que los tres pueblos formaban parte, en ese año, de la parroquia «Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción», ubicada en Cucuyagua.

La comunidad hoy conocida como aldea de San Miguel fue originalmente llamada Gualjipa, según se menciona en el *Auto de medidas de los ingenios de Gualjipa*[119] de 1840, otorgado a favor de Victoriano Castellanos en el distrito de Cucuyagua,[120] entonces bajo la jurisdicción de Gracias.

La petición de Castellanos, dirigida a la Intendencia Departamental de Gracias, menciona el sitio conocido como Gualjipa, cerca del cual se encuentra un ingenio abandonado fundado por Juan Castellón. Castellanos expresa su intención de «usar» este ingenio, así como de aprovechar las tierras realengas situadas en sus alrededores.

Tras la petición de Castellanos, la Intendencia Departamental de Gracias ordena al alcalde de Cucuyagua que «siga las diligencias necesarias» para realizar las averiguaciones correspondientes y determinar si dicho terreno pertenece al Estado, a fin de continuar con el proceso.

En este documento se afirma que, el 6 de junio de 1838, José M. Carabantes, bajo juramento y comprometido a decir la verdad, respondió a una serie de preguntas sobre el terreno en cuestión. Al ser interrogado, Carabantes declaró que dicho terreno «es realengo y pertenece a este Estado».[121]

118. *Anuario de la Iglesia de Honduras 1977* (Impreso en Censa, 1977), 93.

119. «Ingenios de Gualjipa.- Terreno de caballerías y 73.757 y 21 dos avos varas cuadradas, a inmediaciones de Cucuyagua titulado a favor de Victoriano Castellanos, 1840». ANH, Sala Título de Tierras. Alberto Membreño explica el origen del nombre *Gualjipa* de la siguiente manera: «Aldea del municipio de La Unión, en el departamento de Copán. Significa en mejicano "en los guajes". Se compone de naxin, una leguminosa, *y pan*» en Alberto Membreño, *Nombres Geográficos Indígenas de la República de Honduras* (Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1901), 37.

120. Para información sobre el papel de Victoriano Castellanos en las concesiones mineras de esta zona, ver el apartado 4.5 de este trabajo.

121. «En la misma fecha seis compareció el ciudadano José Ma. Carabantes de este vecindario a quien certifico, conosco y por ante los de mi asistencia le resibí juramento, el que formalisó conforme a derecho bajo cuya probidad ofreció decir verdad en quanto sepa y sea interrogado y siéndolo con arreglo al escrito, y auto de la Yntendencia a la primera fue preguntado. Si el terreno de Gualjipa es realengo y pertenece al Estado dijo: que es realengo y pertenece a este Estado y esta es la verdad en fuerza del juramento que fecho tiene en el que se afirma y ratifica. Leída que le fue esta su declaración expresando ser de edad de cincuenta y seis años y firmó conmigo y los de mi asistencia en falta de escribano. Ricardo Contreras (rúbrica) José María Carabante (rúbrica) Ciriano Villegas (rúbrica) Paulino Tabora (rúbrica)». En «Ingenios de Gualjipa...».

Desde 1840, cuando Victoriano Castellanos concreta la solicitud de las tierras de Gualjipa, hasta su registro como una aldea perteneciente al municipio de La Unión en el censo de 1896, transcurren cincuenta y seis años. Este lapso marca la evolución de Gualjipa desde la resolución de la petición de Castellanos hasta su consolidación como aldea de La Unión.

Según los registros censales de 1951, San Miguel contaba con dos caseríos: Monte Escondido y Cerro Pacho. Sin embargo, para 1974, Cerro Pacho figura como caserío de Azacualpa, y solamente el caserío homónimo «San Miguel» aparece integrado a esta aldea.

Uno de los elementos que arrojan luz sobre la historia del pueblo de San Miguel se encuentra en los bienes muebles que alberga la iglesia de esta localidad. Entre ellos destaca una campana con una inscripción que reza: «SAN MIGUEL ARCÁNGEL AÑO 1898». Esta fecha grabada en la campana señala que el bien mueble ha estado en la iglesia católica de la aldea desde el siglo XIX, así como principios del siglo XX como lo indica su segunda campana de 1912.

Es relevante señalar que ornamentos como las imágenes y campanas fueron añadidos en las iglesias después de la construcción de los templos. Estos elementos, destinados al uso litúrgico, se incorporaron para acompañar las ceremonias religiosas, como el llamado a misa y otras prácticas devocionales.

Durante los períodos colonial y republicano, diversas asociaciones, como las cofradías y mayordomías, participaron en la creación de estos bienes muebles. En otras ocasiones, estos ornamentos fueron fruto de donaciones hechas por devotos en agradecimiento por favores recibidos, especialmente hacia la devoción principal de la iglesia, en este caso, San Miguel Arcángel.

Por otra parte, el libro de registros parroquiales de Cucuyagua documenta bautismos en San Miguel desde 1915. En este registro se detalla el primer bautismo del año, el de Manuel de Jesús, hijo natural de Celeo Barnica, con Luis Valle como padrino. La ceremonia fue oficiada por Domingo Carvajal.

Entre las actas de bautismo en los registros parroquiales de Cucuyagua, destaca una mención específica al templo de la iglesia de San Miguel en el año 1922. En esa fecha se registra el bautismo de Arcadio, hijo legítimo de Marcos Peraza y Eugenia Hernández, apadrinado por Francisco Trigueros y Prudencia Rodríguez. La ceremonia fue oficiada por el sacerdote Domingo Carvajal.

A principios de la década de 1950, Azacualpa figura en los censos de población como un caserío perteneciente a la aldea de San Andrés Minas. Hacia finales de esa década, mantiene su estatus de caserío hasta 1974, año en que es reconocida oficialmente como una aldea de La Unión.

Los relatos orales sobre la historia de Azacualpa destacan la migración de pobladores provenientes de San Andrés Minas como un factor clave en la consolidación de esta aldea a lo largo del tiempo. Las diversas actividades de las empresas mineras en la región indujeron a estos trabajadores a establecerse en San Andrés Minas y posteriormente en Azacualpa.[122]

Según el relato de un entrevistado, esta aldea era conocida como «El Llano» antes de adoptar el nombre de Azacualpa.[123] Poco a poco, se fue consolidando como un asentamiento interdependiente de San Andrés Minas y, a medida que crecía su población y obtenía el estatus de aldea, llegaron las primeras maestras del sistema educativo, entre ellas Aminta Alvarado, a quien se le atribuye el nombramiento de la comunidad como Azacualpa.

La iglesia de Azacualpa se construyó en 1985. En esta obra se emplearon materiales tradicionales de construcción como adobe, madera y teja. En contraste, la presencia de la iglesia protestante en la región es un fenómeno más reciente. La figura central de devoción en la iglesia católica de Azacualpa es San Juan Pablo II.[124]

En las entrevistas se recuerda a algunos de los habitantes más antiguos de la aldea, especialmente a las familias de apellido Villacorta, Trigueros, Rodríguez, entre otras, considerados entre los primeros en llegar a Azacualpa, cuando el número de casas era aún reducido en comparación con la actualidad.[125]

Manifestaciones culturales en San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel

Las entrevistas realizadas a los habitantes de las comunidades de San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel revelan diversas manifestaciones culturales que han estado presentes en estos pueblos. Entre ellas destaca el tradicional «baño de San Andrés» en el nacimiento de agua del Cristo, una práctica que se llevaba a cabo antes de la reubicación de San Andrés en 1998. Otras expresiones culturales incluyen los rituales y actividades en torno al camposanto o cementerio de San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel, también reubicados debido a la actividad minera en la zona. Asimismo, la práctica de la medicina tradicional, otra manifestación cultural profundamente arraigada en estas comunidades, se ha visto impactada por la presencia de la minería.

122. Entrevista a Javier Madrid, 46 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.
123. Entrevista a Javier Madrid, 46 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.
124. Entrevista a Francisco Miranda, 64 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.
125. Entrevista a Francisco Miranda, 64 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

Camposantos de San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel

Las discusiones globales sobre la importancia de los espacios funerarios sitúan a los cementerios como parte sustancial del «patrimonio funerario», el cual es una dimensión esencial del patrimonio cultural, tanto material como inmaterial. Este patrimonio se define en la *Carta de Barcelona del Patrimonio Funerario Global* de 2008 como «las expresiones, costumbres, rituales, sitios, edificios, construcciones e instrumentos vinculados a la muerte, la pérdida y el dolor».[126]

En el caso de la Honduras colonial, los entierros se realizaban generalmente dentro de las iglesias, en sus atrios o en terrenos adyacentes. Sin embargo, con la Reforma Liberal comenzó un proceso de secularización que impulsó la creación de espacios funerarios independientes de la Iglesia. En esta nueva visión estatal, en 1879, bajo la administración de los reformadores liberales, se promulgó un reglamento que estableció la secularización de los cementerios en el país.[127]

Este reglamento tenía como objetivo regular las prácticas funerarias y mejorar las condiciones de salubridad en un contexto en el que las epidemias afectaban gravemente a la población. En este sentido, el mensaje de Marco Aurelio Soto (1846-1908), que precede al reglamento, hace un llamado para que los cementerios sean lugares «tejidos por las leyes de la higiene pública».[128]

Por otro lado, los pueblos indígenas del occidente de Honduras, especialmente los maya chortís, han tenido una visión particular sobre los rituales de enterramiento y las celebraciones en honor a sus difuntos. Cada 1 de noviembre, conmemoran la fiesta de las ánimas, dedicado a los niños, que es el Día de los Santos, mientras que el 2 de noviembre es reservado para honrar a los adultos.

126. Sol Tarrés y Pilar Gil Tébar, «Patrimonio Cultural Inmaterial en cementerios: tradiciones y expresiones de la religiosidad en España e Iberoamérica», en *XX Encuentro Iberoamericano de Valorización y Gestión de Cementerios Patrimoniales. Los cementerios como recurso cultural, educativo y turístico Málaga (España), 11 al 16 de noviembre de 2019* (Málaga: Universidad de Málaga (UMA), Vicerrectorado de Investigación y Transferencia, 2019), 2.

127. «*La Gaceta Diario Oficial de la Repѣblica de Honduras*, n.º 45» (Tegucigalpa, Honduras: Tipografía Nacional, 9 de mayo de 1879), consultado en https://tzibalnaah.unah.edu.hn/disc

128. Marco Aurelio Soto sostiene que «El cementerio de esta población i la mayor parte de los de la República se mantienen en un estado tal de abandono, que por humanidad era necesario dictar alguna providencia que evitase los grandes males que á la salubridad pública están aún ocasionando. Las Municipalidades no influian en el cuidado i aseo de los lugares de enterramientos porque se excusaban diciendo que era á los curas á quienes correspondia ese deber. Estos á su vez decian que estaban faltos de fondos, i que á las Municipalidades tocaba reparar i cuidar los cementerios. Para cortar ese estado de cosas dispuse en acuerdo de 14 de Enero próximo pasado que las Municipalidades se encargasen del cuidado i policía de los cementerios. Estos son lugares que deben estar tejidos por las leyes de la higiene pública i por las autoridades que representan los intereses de las ciudades i poblaciones». En *La Gaceta Diario Oficial de la República de Honduras*, n.º 45, 1.

Durante estas fechas, las familias rezan por el descanso de sus seres queridos y les ofrecen *tzikin*, un alimento conocido por estas comunidades como la comida de los muertos. Las ceremonias incluyen banquetes tanto en los hogares como en los cementerios, donde las cruces y las figuras de santos son objeto de profunda veneración.[129]

Es necesario resaltar que en las prácticas fúnebres de los pueblos maya chortí del occidente de Honduras convergen elementos híbridos que han evolucionado a lo largo de la historia, combinando tradiciones cristianas con un sustrato indígena profundo.[130] En el trasfondo de estas ceremonias se destacan aspectos autóctonos que reflejan la antigua devoción a sus propios dioses, los cuales han sido reemplazados simbólicamente por las imágenes y figuras del cristianismo.[131]

Un estudio reciente, respaldado por fuentes de las instituciones responsables del sector minero en el país, analiza cómo desde el año 2010 hasta el 2022 (año de la exhumación y reubicación del camposanto de Azacualpa) la empresa minera MINOSA deliberó la ampliación de sus actividades de explotación en un área conocida como «Cerros Gemelos». En este sitio se encontraba el cementerio de Azacualpa, que se convirtió en el tercer camposanto destruido como consecuencia de las actividades mineras, tras los de San Miguel y San Andrés.[132]

En los testimonios recogidos en las entrevistas, los habitantes de San Andrés Minas y Azacualpa, sitúan en el cementerio de San Andrés una historia de dos siglos, durante los cuales han honrado a sus antepasados de manera ininterrumpida, generación tras generación, cada 1 y 2 de noviembre. Estos doscientos años de tradición funeraria se aproximan en tiempo con otros documentos de carácter religioso como los registros de bautismos que datan de 1833, y documentos de carácter secular como la obtención de su título de tierras en 1838.

129. Ramón Rivas, *Pueblos indígenas y garífunas de Honduras. (Una caracterización)*, 245.

130. En el caso mexicano, con quienes existe una estrecha relación por el área mesoamericana, Dora Carrillo apunta lo siguiente: «en estos ritos convergen dos tradiciones religiosas: la mesoamericana y la cristiana, impuesta a la población nativa por los conquistadores hispanos. Las distintas ceremonias funerarias que se realizan en México, desde la época prehispánica hasta la actualidad, constituyen un patrimonio cultural que ha sido heredado de generación en generación, y representan un factor de cohesión e identidad entre los pobladores de las áreas urbanas y rurales de nuestro país, fortaleciendo entre los participantes los lazos familiares y comunitarios de apoyo y reciprocidad». En Dora Sierra Carrillo, «Los rituales funerarios en México. Convergencia de creencias y tradiciones religiosas» en Patricia Gallardo Arias (coordinadora), *Etnohistoria y multidisciplina. Tomo II. Etnohistoria de ayer y hoy: religiosidad e identidades* (México: Secretaría de Cultura, INAH, 2004), 91.

131. «La presencia católica en la zona ha sido históricamente hibridada por componentes mayas y aunque las formas exteriores son claramente cristianas se conserva un fondo ancestral maya. Suele darse una duplicación no antagónica de tradiciones religiosas que forma la denominada costumbre». En Ignacio R. Mena Cabezas, «Los chortís de Honduras en la encrucijada. Tradición, identidad y globalización», *Yaxkin* Año 34, Vol. XXV, n.º 2 (2009): 222.

132. Jalileh García Cornell, (2022) «Even the Dead Cannot Rest in La Union: Corpse Geographies' Understanding», 47-50. La autora de esta tesis consultó documentación de los archivos de la Secretaría de Ambiente y Recursos Naturales (SERNA) y del Instituto Hondureño de Geología y Minas (INHGEOMIN).

Sin embargo, su rica tradición funeraria, marcada por significativos rituales de veneración a sus ancestros, experimentó un quiebre primero con el traslado de la comunidad en 1998 y, posteriormente, con el traslado del cementerio en 2022.[133]

Figura 6. *Cementerio de San Andrés sin acceso, 2024*



Nota. Fotografía tomada por Andrés Morales, jueves 2 de mayo de 2024, Antigua San Andrés Minas, La Unión, Copán

Las consideraciones de los entrevistados hacen referencia al valor patrimonial del cementerio, como un «lugar santo» y «sagrado».[134]

En relación a las costumbres ligadas al 1 y 2 de noviembre, que fueron alteradas por las exhumaciones y traslados de los camposantos o cementerios. Los relatos destacan cómo las exhumaciones y los traslados de los cementerios impactan profundamente el sentido de apego y pertenencia de estas comunidades hacia sus manifestaciones culturales. La reubicación de tumbas, el desplazamiento de hogares y las exhumaciones no solo implica pérdidas materiales, sino que también erosiona la conexión ancestral y la identidad colectiva de las comunidades.[135]

133. Entrevista a Manuel Rodríguez, 65 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

134. Entrevista a Francisco Miranda, 64 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

135. Dineo Skosana, «Graves: el despojo y la profanación de tumbas ancestrales por parte de las empresas mineras en Sudáfrica», *Revista de Estudios Africanos Contemporáne os, 40* (2019), 47. https://doi.org/10.1080/02589001.2021.1926937. Según el entrevistado Fredy García, otra de las afectaciones directas que enfrentaron estas comunidades durante las exhumaciones fue la falta de certeza sobre los cadáveres que yacían en el subsuelo sin tumbas, especialmente aquellos con más años de enterramiento. En entrevista a Fredy García, 60 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

Como se mencionó en apartados anteriores, en la época prehispánica las fechas dedicadas al culto de los difuntos en las diversas culturas de la región mesoamericana, incluido el occidente de Honduras, eran el 1 y 2 de noviembre, días en los que se recordaba y honraba a los fallecidos. En la tradición católica, el primero de noviembre corresponde al Día de Todos los Santos, dedicado a los personajes conocidos y desconocidos, mientras que el segundo de noviembre está reservado para conmemorar a los «fieles difuntos».[136]

En países como en México, y otros países latinoamericanos incluído Honduras, el primer día de noviembre se destina a ofrendar a los niños fallecidos, conocido como el «día de los angelitos». Se cree que estos pequeños espíritus permanecen en sus hogares durante 24 horas y «parten» a la mañana siguiente, el 2 de noviembre, a mediodía, momento en el cual «llegan» las ánimas de los difuntos adultos.[137]

La tradición funeraria de la población maya chortí del occidente de Honduras y Guatemala se caracteriza por diversos rituales, entre los que destaca la celebración de un banquete en el noveno día tras el fallecimiento. Durante esta ceremonia, se ofrecen a los difuntos sus platillos favoritos, ya que, según las creencias de los maya chortí, los muertos regresan para participar en el festín realizado en su honor.[138]

En las comunidades de Azacualpa, San Andrés y San Miguel, las tradiciones funerarias conservan elementos profundamente arraigados en las creencias mayas chortí. Entre estas destaca la creencia de que, en el noveno día tras el fallecimiento, el espíritu del difunto regresa al hogar familiar en busca de un vaso de agua. Fredy García recuerda esta práctica, explicando que los familiares colocan un vaso de agua y palmas de ruda para recibir al difunto. Asimismo, destaca cómo las exhumaciones y la reubicación de los cementerios han afectado profundamente estas tradiciones en las comunidades.[139]

136. Dora Sierra Carrillo, «Los rituales funerarios en México. Convergencia de creencias y tradiciones religiosas», 101.

137. Dora Sierra Carrillo, «Los rituales funerarios en México. Convergencia de creencias y tradiciones religiosas», 101.

138. «Al noveno día tiene lugar un gran banquete en que se ofrecen los platillos preferidos del difunto: carne de guajolote gordo, tamales especiales llamados shepe y ticuco hechos de masa de maíz, frijoles y semilla de ayote envueltos en hoja de caña, naranjas, ayotes, chilate, caña. Se confecciona especialmente este menú fúnebre porque el muerto regresa a este mundo para participar en la fiesta dada en su honor ya que se supone que para entonces habrá pasado con éxito la prueba de los nueve infiernos... Se le tiene preparado para ese día un vaso de agua que se coloca cerca de una vela encendida, símbolo del deudo desaparecido. Al calor de la lumbre, el agua se evapora lentamente, hecho que se interpreta en el sentido de que el muerto ha bebido la parte que falta en el vaso. También los lencas colocan en la sala, durante el novenario, una taza de agua para que el difunto venga a refrescarse y cerca de ella ponen una ramita de ruda para ahuyentar a los espíritus malignos». En Rafael Girard, *Los Chortís ante el problema maya,* 208.

139. «Cuando se muere una persona, lo que hacen los parientes, le ponen un vaso de agua, con unas palmas de ruda, porque según la tradición de la gente, tengo entendido, que durante esos nueve días que le están rezando el espíritu, se presenta al hogar donde antes estaba y toman agua, esa es la tradición, lo que la gente dice. Ahora, allá en el cementerio, año con año, es una tradición también de ir a coronar los restos de los familiares que están allá en las tumbas. A cambiar las cruces, año con año, si la cruz está deteriorada, la otra es llevar flores, limpiar las sepulturas esa es una tradición, llevar un azadón para limpiar la sepultura; pero, en el caso de nosotros, ¿qué sepultura podemos ir a limpiar si destruyeron el cementerio la empresa MINOSA?». En entrevista a Fredy García, 60 años, Tegucigalpa, municipio de Francisco Morazán, 19 de noviembre de 2024.

Las procesiones realizadas durante las visitas a los cementerios los días 1 y 2 de noviembre eran momentos llenos de ritualidad, caracterizados por la presencia de flores, alimentos —como frutas, agua y otros—, cruces y las tareas de limpieza de las tumbas. Estas tradiciones se llevaban a cabo antes de las exhumaciones y el traslado posterior de los cementerios en las tres comunidades.[140]

La pérdida material de los espacios asociados a las manifestaciones culturales, como los cementerios, impacta profundamente la continuidad de las tradiciones funerarias en estas comunidades. Según los pobladores, la exhumación de sus difuntos y el traslado de los camposantos no solo representa una experiencia dolorosa, sino que también pone en mayor riesgo la preservación de estas prácticas ancestrales.[141]

Actualmente, en estas comunidades se ha convertido en una tradición visitar cada 2 de noviembre, las instalaciones de la empresa minera Minosa. Con cruces, flores y otros elementos representativos del Día de los Santos Difuntos, los habitantes buscan exigir justicia para sus familiares, cuyos restos fueron exhumados y trasladados a un nuevo sitio destinado como cementerio.[142]

El baño de San Andrés en el nacimiento de agua del Cristo

Uno de los lugares donde perdura con mayor constancia la veneración de los nacimientos de agua y los rituales que incluyen la presencia de imágenes, como santos, es en las comunidades chortís del departamento de Ocotepeque y Copán. Los comuneros chortís de Ocotepeque, en particular en las comunidades de Somotano: San Antonio del Pie del Cerro, Azacualpa y San Rafael, comparten un mito de origen sobre la aparición del agua.

Según su tradición, esta fue traída por las deidades ancestrales, quienes tuvieron la responsabilidad de entregarla al hombre. Este, a su vez, comprendía cómo canalizarla hacia las comunidades, «de ahí que las vertientes sean el lugar sagrado de alianza del hombre con las deidades y por eso se han utilizado para hacer plegarias, ofrendas y sacrificios».[143]

140. «Esas procesiones siempre las hacían, siempre habían procesiones al camposanto y ritos espirituales que se daban en los campos santos. Flores, cruces, yo fui a limpiar a mi mamá, a mi papá, a mi primo, mi tío, mi hijo, pues la limpia es en el camposanto; y pues, en ese tiempo todo el mundo ayudaba. Allí había comida, había bebida, y allí había de todo para los que iban a colaborar, y el que no colaboraba en la limpieza colaboraba verdad. Pues que voy a llevar la comida, que nosotros vamos a llevar el agua, que nosotros vamos a llevar las frutas, por decirlo así; porque en ese tiempo, en toda esa área que se mira destruida, así era rica en recurso natural. sí, y otro rito, otra costumbre que tenía el pueblo, es que limpiaba bien a su pariente que tenía ahí; al árbol de pino a dejar y hacer la cruz, le hacía una cruz allí, le regaba pino alrededor de la tumba, y le tiraba pino y le florencia bien, y "yo aquí le voy a marcar" y le ponía una planta de izote; yo creo que ustedes conocen la planta de izote, una planta o si no voy a dejar esta macolla (parte superior de la planta) de flores, y le dejaba las flores, y ahí estaba pendiente de su ser querido». En entrevista a Javier Madrid, 46 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

141. La entrevistada Eloisa Rodríguez, en su testimonio, afirma con firmeza que «los difuntos no se negocian». Según sus palabras, dentro de los «cofres» o ataúdes reposaban los restos materiales de sus seres queridos, junto con lo que ella describe como su «alma». Entrevista a Eloisa Rodríguez, 66 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

142. Entrevista a Javier Madrid, 46 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

143. Lázaro H. Flores, *Memoria Chortí* ..., 86.

Los calendarios rituales y las ceremonias de estas comunidades están profundamente conectados con los ciclos agrícolas. Las festividades en honor a los santos señalan el comienzo de la agricultura de riego durante la estación seca, y posteriormente, acondicionan el terreno para el cultivo de las milpas mediante el desmonte y la quema, actividad que coincide con el inicio de la temporada de lluvias. En las comunidades de Ocotepeque, este ciclo culmina con la fiesta de San Andrés, celebrada en noviembre, mes ligado a las cosechas y a la abundancia.[144]

Antes de 1998, cuando se produjo el traslado del pueblo de San Andrés debido a la actividad minera, las comunidades de Azacualpa, San Andrés y San Miguel compartían una tradición profundamente vinculada a la veneración de los nacimientos de agua y al santo patrón de San Andrés, que daba nombre al pueblo. Este ritual agrícola propiciatorio, dedicado a invocar lluvias a través de la mediación del santo San Andrés, se iniciaba a partir del 3 de mayo, hasta que las lluvias fueran favorables.[145]

Esta expresión cultural de las comunidades se enriquecía con música preparada para la ocasión, complementada con flores, cruces y ramos que añadían más importancia al evento: «había música de marimba, guitarras, música de violín, de todo instrumento musical, llevaban flores, cruces, ramos, un montón de cositas que llevaban».[146]

El emblemático nacimiento de agua conocido como «El Cristo», que fue escenario de la tradicional procesión de San Andrés y donde los pobladores de estas tres comunidades llevaban al santo para bañarlo en un ritual lleno de simbolismo para invocar las lluvias, desapareció tras el traslado del pueblo en 1998, agravado aún más por la actividad minera en la zona.

Los testimonios revelan detalles sobre el impacto de este daño en una importante manifestación cultural de estas comunidades. Manuel Rodríguez afirma que «lo que pasó, fue que lo perdieron, se perdió porque allí a donde estaba el nacimiento, allí no existe nada».[147]

144. Lázaro H. Flores, *Memoria Chortí* ..., 89.

145. «En ese tiempo, San Andrés tenía una creyencia (*sic*), y también la ha de tener todavía, o la tenemos todavía por decirlo así. San Andrés en ese tiempo, cuando no llovía el tiempo estaba seco, lo sacaban en procesión como el día de la cruz, que ya va a ser, va a ser el viernes, los tres de mayo lo sacaban en procesión; toda la gente cantando himnos y alabanzas... Mire, cuando lo sacaban del santuario de la iglesia, bien lo iban a bañar a la quebrada de San Andrés, o lo llevaban a otros sitios que le llamaban, le llamaban los pozos del Cristo, ahí lo bañaban en una procesión... esa procesión por todo el pueblito de San Andrés, daban ese al contorno del pueblo y lo llevaban a la iglesia y en la tarde estaba la lluvia». En entrevista a Javier Madrid, 46 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

146. Entrevista a Javier Madrid, 46 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

147. Entrevista a Manuel Rodríguez, 65 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024. El entrevistado José Caballero agrega lo siguiente: «Exacto, ahí donde están triturando, allí era el Cristo (*sic*), allí llevaban al santo. Y para que vea..., es algo así, similar como cuando aquellos indígenas adoraban el agua, ¿verdad?, el medio ambiente... Nosotros dependemos de allí, entonces nosotros tenemos que defendernos... Esa fuente

Uso de la medicina tradicional

Los estudios sobre las sociedades prehispánicas que habitaron Mesoamérica destacan como un valioso legado cultural los conocimientos relacionados con el uso de la medicina tradicional. Este legado perdura entre los descendientes de estas civilizaciones, como es el caso de los maya chortís, quienes habitan el occidente de Honduras.[148]

En las comunidades chortís del departamento occidental de Ocotepeque, las enfermedades se reconocen no solo a través de los síntomas físicos de los comuneros, sino también en sus estados anímicos. Para su tratamiento, se recurre a diversas prácticas tradicionales: se elevan oraciones a ángeles específicos, se quema copal, y se emplean métodos de adivinación como el sorteo con mables, vidrios o barajas. Además, se preparan platos rituales en los que destacan alimentos provenientes de animales, como la gallina, integrando así elementos simbólicos y espirituales en el proceso de sanación.[149]

En las tres comunidades de La Unión, Azacualpa, San Andrés y San Miguel, la medicina tradicional se mantiene como una práctica habitual entre algunos de sus habitantes. Plantas como el orégano, la zarzaparrilla y la cuculmeca son utilizadas en infusiones para aliviar malestares estomacales y otros síntomas de malestar general, evidenciando el arraigo de los conocimientos ancestrales en el cuidado de la salud.[150]

Entre los comuneros chortís de Ocotepeque, es común el uso de gallinas ovadas o pollos de plumas coloradas como parte de sus prácticas curativas. Según la tradición, «estas aves las pasaban sobre la persona con susto y, al hacerlo, quedaban sanas».[151] Los estudios más clásicos sobre los chortís también destacan el uso de aves de colores en rituales de sanación, señalando que «volviendo a los métodos curativos, el número de masajes rituales dados con una gallina de color adecuado a la naturaleza del mal es de cinco».[152] En el caso de San Andrés, Azacualpa y San Miguel, Eloisa Rodríguez recuerda el empleo de aves en el tratamiento de las calenturas en estas comunidades.

---

de agua, todo eso, todo eso desapareció, y esto no fue la naturaleza, fue la mina, la empresa». Entrevista a José Iginio Caballero, 58 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

148. «Las plantas medicinales para las culturas prehispánicas y sus descendientes, tanto indígenas como mestizos, representan un remedio eficaz para curar diversos males, ya sean físicos, psicosomáticos o mágico-religiosos. Con el arribo de los europeos y sus esclavos africanos, se introduce y enriquece el uso de nuevas plantas, que son incorporadas a los tratamientos médicos por parte de los pueblos establecidos». En Genaro Octavio Can Ortíz, William de Jesús Aguilar cordero y Rocío Ruenes Morales, «Médicos tradicionales mayas y el uso de plantas medicinales, un conocimiento cultural que continúa vigente en el municipio de Tzucacab, Yucatán, México» *Teoría y Práxis*, Núm.21 (2017): 69.

149. Lázaro H. Flores, *Memoria Chortí* ..., 70.

150. «Yo tengo en la mente que planta es buena para el dolor de estómago, para el dolor en el cuerpo, tomar la agüita de orégano cocida al agua, verdad, el agua de la zarzaparrilla, de la cuculmeca, es una yuca que echa es bien rosadita... Eso, la yuca se le arranca el pedazo, ¿verdad? Y siempre queda la macuya, la mata verdad es una mata que puro palo, de puro bejuco, y la yuca es bien rosadita se le arranca el pedazo de la yuca, y se cuece es para echar color. Si se hace bien rosadito conforme la yuca de la cuculmeca, bien rico; sí, y la calawala también es una vena que echan los árboles, así mire las matas se va creando y pura hojita de petatillo. Conocen el petatillo, la hojita bien bonita..., la avena escamosa y eso se muele, y si quiere usted pone la pailada con la yuca de cuculmeca y se toma el agua, y si quiere cocerla también la hace cocida, sí, hervido aquello se toma». En entrevista a José Iginio Caballero, 58 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

151. Lázaro H. Flores, *Memoria Chortí* ..., 70.

152. Rafael Girard, *Los Chortís ante el problema maya*, 327.

> Curaban con plantas, y eran bien acertadas, les decía que cuando a una gente le pegaba una fiebre, si le pegaba una fiebre a las personas, curaban con, decían, que con plantas, escuchaba yo, una planta «tabardillo»...[153] Decían de palomos, o, palomas, de las que andan vivas, le ponían y que sacaban las calenturas.[154]

Entre los comuneros chortís de Ocotepeque, al igual que en otras comunidades chortís, los padecimientos provocados por «sustos» son considerados una enfermedad significativa.[155] En estos casos, el curandero desempeña un papel central en el proceso de sanación, trasladándose al lugar donde ocurrió el evento traumático para realizar rezos específicos que buscan ahuyentar el espanto y restablecer el bienestar del afectado.[156]

En las tres comunidades de La Unión, las curaciones del «susto» eran realizadas tanto por mujeres curanderas como por curanderos, quienes utilizaban la planta de ruda junto con huevos y rezos para tratar este padecimiento. Eloisa Rodríguez destaca que estas personas, especializadas en las prácticas de sanación, residían en estas mismas comunidades.

> Sí pero las señoras ya esas no están, las que a mí me curaban; pues de sustos también recuerdo que decían que había señoras que curaban sustos, que también en ese entonces decían hincharse inflamaciones, va y no comían, decían, el niño; y entonces habían señores también, pero estos señores ya estaban acá, los venían a traer acá, y se hacían por sustos con ruda yo escuché,[157] con ruda con huevos, que le rezaban al oído, eso escuché yo pero esas personas ya vivían aquí en la comunidad.[158]

Sin duda, la actividad minera ha provocado un impacto significativo en la tradición cultural vinculada al uso de la medicina tradicional en estas tres comunidades. La desaparición del pueblo de San Andrés en 1998, seguida por las distintas fases de

153. Según Girard el «Tabardillo: es uno de los bejucos empleados con mayor frecuencia en la farmacopea chortí debido a sus propiedades curativas contra fiebres, paludismo y dolor de cabeza». En Rafael Girard, *Los Chortís ante el problema maya*, 343.

154. Entrevista a Eloisa Rodríguez, 66 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

155. En el caso de las comunidades chortís de Ocotepeque, se cree que «cuando alguien se caía en un río y se ponía pálido y se creía que se asustaba. Entonces los padres o familiares del que le sucede esto buscan quien le haga curaciones, para hacerlo lo sorteaban con mables, vidrios, baraja y allí aparecía la enfermedad de las personas. Para curarlas ocupaban aves: una gallina ovada, un pollo de plumas coloradas, estas aves las pasaban sobre la persona con susto y al hacerlo quedaban sanas». En Lázaro H. Flores, *Memoria Chortí* ..., 70.

156. «En casos de "espanto" el curandero actúa en el lugar mismo donde se originó el daño; allí reza en *zahurin*, quema copal y fustiga el sitio con una vara o chililllo golpeando en esa forma al espanto mientras grita '¡ah peu!', debiéndose advertir que los lencas hacen exactamente lo mismo». En Rafael Girard, *Los Chortís ante el problema maya*, 328.

157. Girard menciona de esta planta lo siguiente: «Ruda: (*Ruta graveolus* L.): tiene una hoja estimulante, antihelmínica y emenagoga, empleada en la amenorrea, en la clorosis y en el histerismo o mal de madre. Pero su virtud sobresaliente consiste en el poder que tiene para curar el "ojo" y otros maleficios ya que es suya la propiedad de ahuyentar a los espíritus malignos. Para curar el mal de ojo se muelen las hojas, mezclándolas con la saliva humana; con semejante mezcolanza se sopla sobre el ojo para después untársela. Luego se envuelve con cuidado a la persona afectada que, para mayor seguridad, debe llevar colgado un collar de frijoles (*Erythrina rubrinerria*) y fruta del palo de pito que también se usa para adivinar. Se acostumbra para prevenir actos de brujería contra niños colocar mostaza y cera en una pequeña bolsita amarrada al cuello de la criatura aunque se utiliza con el mismo fin el ojo. La ruda, el frijol colorado y el ajo son útiles que nunca faltan en la parafernalia del hechicero». En Rafael Girard, *Los Chortís ante el problema maya*, 341-342.

158. Entrevista a Eloisa Rodríguez, 66 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

explotación minera, resultó en la eliminación de la vegetación local y la destrucción de las capas superficiales del suelo. Esto erosionó los espacios donde antes crecían las especies vegetales utilizadas en prácticas medicinales ancestrales.[159]

Un aspecto de gran relevancia al abordar las prácticas de la medicina tradicional en estas tres comunidades afectadas por la presencia de proyectos mineros, es su reconocimiento como parte del ámbito protegido por la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO (2003). En particular, estas prácticas se inscriben dentro del ámbito denominado «conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo».[160]

Asimismo, estas expresiones, junto con las de otros pueblos indígenas y afrodescendientes de Honduras, forman parte del *Inventario de Patrimonio Cultural Inmaterial de Honduras*, donde se destaca que los conocimientos sobre el uso de plantas medicinales y otros recursos naturales son elementos esenciales del patrimonio cultural inmaterial.[161]

En cuanto a los espacios asociados a las manifestaciones culturales, de acuerdo con los testimonios recogidos, el área donde actualmente opera la compañía geotérmica Geoplatanares albergaba, antes de la intensificación de la actividad minera en la región, un sitio de acceso a hervederos o aguas termales, conocido como «El agua de los enfermos». Este lugar, valorado por las comunidades locales por sus propiedades curativas a través de la inmersión corporal, era considerado de gran importancia cultural y medicinal. Sin embargo, con la llegada de Geoplatanares, el acceso a este espacio se ha vuelto significativamente más limitado para los habitantes de la zona.

La mayor inquietud entre los habitantes de estas tres comunidades es la continua expansión de las actividades mineras hacia nuevos territorios. Estos no solo representan accidentes geográficos cercanos, sino espacios de profunda conexión cultural y espiritual, como los cerros. Una de las amenazas más alarmantes es la posible pérdida del Cerro de los Hornillos, el Cerro Magdalena y la zona de amortiguamiento que rodea a Azacualpa. Estas áreas son fundamentales para las comunidades chortís, ya que representan no solo un fuerte vínculo cultural y espiritual con su entorno, sino también una fuente vital de recursos naturales que sustentan su tradicional modo de vida.

159. Según Alberto Acosta «La minería implica, normalmente, perforar el suelo, extraer materiales del subsuelo, trasladar y procesar cantidades masivas de roca y en muchos casos utilizar productos químicos contaminantes. Además, no todo lo que se moviliza se utiliza; en el caso de la minería del cobre, más del 95% de la roca original removida puede convertirse en residuo. En el caso del oro, por cada onza obtenida con tecnología de punta, se producen 28.000 kilogramos de residuo». En Alberto Acosta, *La maldición de la abundancia* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009), 114.

160. *Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003* (Francia: UNESCO, 2020), 6.

161. *Inventario Nacional del Patrimonio Cultural Inmaterial de Honduras. Proyecto Piloto de Capacitación sobre la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y la Reducción del Riesgo de Desastres* (Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2021), 34.

Es fundamental destacar al final de este apartado, que, tanto el Convenio n.º 169 de la OIT, en lo referente al uso ancestral de la tierra y los recursos naturales por parte de los pueblos indígenas, como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, coinciden en señalar que la ocupación ancestral de la tierra constituye la base de la «continuidad histórica» de las manifestaciones culturales de las diversas etnias que se identifican como parte de los pueblos indígenas de Honduras. Esta perspectiva es respaldada también por varios investigadores y especialistas en la materia.[162]

Sin duda, estas tres comunidades de La Unión, pese a las profundas alteraciones en sus modos de vida causadas por la constante actividad minera, mantienen una continuidad histórica con la ocupación ancestral de su territorio. Este vínculo se refleja en el uso de los recursos naturales del entorno para actividades agrícolas, y en la valoración de espacios cargados de profundo significado cultural y espiritual, como los cerros, aguas termales, ríos y nacimientos de agua.

Conclusiones

En la segunda mitad del siglo XVII, el descubrimiento de yacimientos de oro en el Valle de Sensenti, al occidente de Honduras, impulsó la creación de la Alcaldía Mayor del Real de Minas de San Andrés de Zaragoza. Esta entidad, fundada en 1678 y disuelta en 1703, estuvo bajo la autoridad del presidente de la Audiencia de los Confines, en la jurisdicción de la ciudad de Gracias a Dios, en la provincia de Honduras. Según el cronista Juarros, basado en las crónicas de Fuentes y Guzmán, la mina fue administrada por un alcalde mayor debido a los impuestos del quinto real, y se le dio el nombre de Real de Minas de San Andrés de la Nueva Zaragoza. Este título le otorgó un papel destacado, con presidentes a cargo de su supervisión que ejercían tanto funciones civiles como militares.

Es importante señalar que, según el cronista Juarros, los indígenas que laboraban en la mina residían en una vasta área vinculada a los ingenios mineros, lo que refleja la implicación de las comunidades indígenas locales en la actividad minera. Este episodio de la creación de una Alcaldía Mayor en la zona, es esencial para entender la estructura político-administrativa del período colonial hondureño y la continuidad ancestral de las comunidades indígenas actuales con su territorio. La reubicación del pueblo de San Andrés en 1998, que implicó la demolición de la iglesia católica, y la reubicación de su cementerio en 2022, implicó la alteración de patrones ancestrales de ocupación del territorio que se remontan al período colonial.

162. Aparicio sostiene que «para poder hablar de la existencia de un pueblo indígena debemos hallarnos ante una determinada etnia (con conciencia de su propia identidad y con voluntad de proteger, desarrollar y transmitir los elementos objetivos y subjetivos de dicha identidad) caracterizada por poseer una continuidad histórica con las sociedades precoloniales, una continuidad que se manifestará generalmente en la ocupación de las tierras ancestrales o al menos de parte de ellas y en la ascendencia común con los ocupantes de esas tierras, lo que irá acompañado de la conservación de cuando menos ciertas manifestaciones culturales (religión, vida bajo sistema tribal, medios de vida, etc.) y de la permanencia del empleo del idioma. A todo ello, el relator de las Naciones Unidas (NNUU, en adelante) añade el hecho "actual" (no se sabe si definitorio o no) de constituir sectores no dominantes de la sociedad». En Marco Aparicio, *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en América Latina*, (Barcelona: Cedecs Editorial S. L., 2002), 14.

En términos de cambios político-administrativos, se tiene registro de que, durante el siglo XVIII, el mineral de San Andrés estuvo bajo la jurisdicción de la subdelegación de Gracias a Dios, que formaba parte de la Intendencia de Comayagua. A principios del siglo XIX, San Andrés se mencionaba como un pueblo vinculado a la Tenencia de Sensenti. En este contexto, el documento *Medidas de los Exidos de las Minas del Pueblo de San Andrés*, correspondiente al departamento de Gracias en 1838, presenta la solicitud formal de título de tierras realizada por los vecinos y autoridades del pueblo de San Andrés Minas. En él se exponen las razones que motivaron dicha petición y se detallan los nombres de los lugares geográficos incluidos en el título.

La solicitud de tierras se basa en la ley reglamentaria de tierras de 1836. Este título de tierras destaca especialmente por la mención de varios lugares clave, como el Camposanto de San Andrés, las montañas de Las Pacayas, El Aguacate, Los Hornillos, Ojo de Agua y el Llano del Platanar. Estos nombres no solo son geográficos, sino que representan una parte fundamental de la historia de San Andrés Minas, ya que reflejan el espacio en el que se desarrollaron las diversas manifestaciones culturales de sus habitantes a lo largo de los siglos XIX y XX.

La historia minera de San Andrés Minas en Copán, Honduras, se puede dividir en dos períodos principales. El primero comenzó tras la independencia de Centroamérica en 1821, cuando Victoriano Castellanos adquirió la mina y mantuvo su explotación hasta 1883. Luego pasó a manos del inglés John Drummond y, en 1940, al ingeniero Manuel Bueso Pineda, lo que puso de relieve las inversiones realizadas por capitalistas nacionales en su mayoría. El segundo período inició en 1947 con la venta a la New Idria Honduras Mining Company, que operó hasta 1953. Tras un abandono, en 1983 la mina fue adquirida por Minerales de Occidente, que explotó el yacimiento hasta 1997, cuando la canadiense Greenstone la compró.

Este segundo período se consolidó con la llegada de capitales transnacionales y alcanzó un nuevo nivel en 2009, con la adquisición por parte de la empresa estadounidense Aura Minerals, que cotiza en bolsas internacionales y mantiene la explotación del mineral. Este panorama pone de manifiesto la participación de actores políticos y empresariales, tanto nacionales como internacionales, en la historia minera de San Andrés Minas, respaldada por la evidencia contenida en archivos que detallan estas transacciones y su impacto. Desde 1998, la minería a cielo abierto en la región ha causado un daño considerable al patrimonio cultural de las comunidades, lo que originó diversas reubicaciones. La primera de ellas fue en 1998, cuando se trasladó en su totalidad el pueblo de San Andrés Minas, y la más reciente tuvo lugar en 2022, con el traslado del camposanto de Azacualpa. En definitiva, a partir de 1998 se produjo un abrupto desplazamiento de estas poblaciones, lo que contrasta claramente con las etapas previas de la minería industrial en la zona.

La historia de San Andrés Minas, San Miguel y Azacualpa muestra una evolución marcada por influencias arquitectónicas, religiosas y migratorias. La iglesia de San Andrés, destruida en 1998, representaba un ejemplo de la arquitectura colonial española, con construcciones estratégicamente situadas en altura. Los sacerdotes jugaron un papel fundamental en la gestión de las parroquias y en la documentación de actividades religiosas, evidenciado por registros parroquiales de Cucuyagua que datan de 1833, incluyendo un libro copiador de bautismos de las Minas de San Andrés a partir de 1857.

San Miguel, conocida antiguamente como «Gualjipa», aparece documentada en el Auto de medidas de 1840, otorgado a Victoriano Castellanos. Desde entonces, se transformó de un área de ingenios a una aldea reconocida en 1896. Un testimonio de su historia es una campana de 1898 en la iglesia local, complementada por otra de 1912, que marcan su legado desde el siglo XIX. Azacualpa, originalmente un caserío de San Andrés Minas, obtuvo el reconocimiento como aldea en 1974. El crecimiento poblacional fue impulsado por la migración de habitantes desde San Andrés, motivada por la actividad minera en la región. En 1985, se construyó su iglesia con materiales tradicionales como adobe, madera y teja.

Los hallazgos en los archivos parroquiales sobre las iglesias que aún perduran y su arquitectura ponen de manifiesto la existencia de un valioso patrimonio religioso y arquitectónico, profundamente ligado al patrimonio cultural inmaterial de estas localidades.

El criterio de «autoidentificación», que fortalece el entendimiento de la filiación étnica de las poblaciones indígenas de Honduras, junto con nociones como la de «ancestros comunes» y el reconocimiento de títulos de tierras, es clave para comprender la identidad histórica de estos pueblos. En las comunidades estudiadas, destacan títulos de tierras como el de San Andrés y «Gualjipa» (San Miguel) de 1838. Los testimonios de los entrevistados revelan un sentido de pertenencia a la «descendencia de la etnia maya chortí» y muestran una clara conciencia de su identidad étnica, aunque también reconocen la discriminación que enfrentan al declararse públicamente como chortís.

Las normativas nacionales e internacionales reconocen y protegen los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus expresiones culturales y territorios. En Honduras, el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), mediante la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación de 1997 (Decreto Legislativo 220-97), tiene la responsabilidad de salvaguardar las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, incluyendo «sus lenguas, sus tradiciones históricas, sus conocimientos y técnicas, sus formas de organización, sus sistemas de valores, sus prácticas religiosas y los lugares asociados a ellas». La ley también abarca manifestaciones de valor antropológico, como «organizaciones y celebraciones religiosas, música y danza, los prototipos de la producción artesanal y del arte culinario, la tradición oral» y por tanto «se extiende a todos aquellos bienes del patrimonio cultural que estuvieren amenazados o en peligro de desaparición o daño, debido a la ejecución de cualquier obra pública o privada».

En el ámbito internacional, el Convenio 169 de la OIT, ratificado por Honduras en 1995, establece en su artículo 14 que «deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan» obligando a los gobiernos a garantizar estos derechos. El artículo 15 subraya que «los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente». La Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) refuerza esta protección en su artículo 19, que dispone que «los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados... a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado».

Las entrevistas realizadas a los habitantes de las comunidades de San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel revelan diversas manifestaciones culturales que han estado presentes en estos pueblos. Entre ellas destaca: 1) el tradicional baño de San Andrés en el nacimiento de agua del Cristo, una práctica que se llevaba a cabo antes de la reubicación de San Andrés en 1998, y que implicaba la existencia de rituales en agradecimiento a la tierra a través de la veneración de nacimientos de agua, afectados por la actividad minera. Otras expresiones culturales incluyen 2) los rituales y actividades en torno al camposanto o cementerio de San Andrés Minas, Azacualpa y San Miguel, también reubicados debido a la actividad minera en la zona. Asimismo, 3) la práctica de la medicina tradicional, otra manifestación cultural profundamente arraigada en estas comunidades, que también se ha visto impactada por la presencia de la minería.

La actividad minera en la región de San Andrés Minas ocasionó y sigue ocasionando daños considerables al patrimonio cultural, tanto material como inmaterial del pueblo maya chortí. Los daños al patrimonio material incluyen la destrucción de la Iglesia de San Andrés Minas en 1998 y el cementerio maya chortí en 2022. Respecto al patrimonio inmaterial, la pérdida de los cementerios de San Andrés Minas, San Miguel, y Azacualpa, representa un grave daño a los rituales funerarios del pueblo maya chortí, afectando su conexión con sus antepasados.

Por su parte, la destrucción de la iglesia de San Andrés también ha provocado la desaparición de tradiciones importantes, como la celebración del santo homónimo, que incluía procesiones hacia el nacimiento del Cristo, un sitio sagrado que era parte del ritual agrícola de petición de lluvias y fertilidad para las cosechas. Esta ubicación, junto con otras fuentes de agua, también fue afectada por la actividad minera, lo que ha trastocado el modo de vida de estas poblaciones.

Las comunidades maya chortí de Azacualpa, San Andrés y San Miguel mantienen una relación intrínseca con su entorno natural, el cual consideran esencial tanto para su vida cotidiana como para su identidad cultural y espiritual. Sin embargo, la actividad minera en la región ha generado impactos devastadores. La desaparición de más de una decena de fuentes de agua, la deforestación de bosques y cerros, y los cambios en las temperaturas climáticas han alterado significativamente el equilibrio ecológico. Esta situación ha llevado al declive de prácticas agrícolas tradicionales como el cultivo de frijoles, maíz y tabaco, que solían ser pilares de su sustento. Además, la minería ha limitado el acceso a espacios culturales y medicinales, como las aguas termales de «El agua de los enfermos». También amenaza cerros considerados sagrados como los de Hornillos y Magdalena, vitales para la identidad espiritual y cultural de estas comunidades, quienes enfrentan la pérdida de su territorio ancestral.

Estos hechos no solo representan un impacto al patrimonio cultural material e inmaterial, sino también una violación de la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación, según el Decreto Legislativo 220-97, especialmente en su artículo 2, secciones 9 y 10. La ley protege las manifestaciones culturales y establece que estas actividades tienen un alto valor histórico y social para las comunidades locales y el país.

Finalmente, no se ha encontrado evidencia documental que indique la realización de un proceso de consulta para definir las medidas de mitigación de daños por parte de la empresa Minerales de Occidente S.A (MINOSA), ni de compensación por las afectaciones al patrimonio cultural. A pesar de que existen actividades pactadas entre la empresa, las comunidades y la alcaldía de La Unión, no se dispone de pruebas que demuestren la realización de consultas previas, libres e informadas en este caso.

Bibliografía

Acosta, Alberto. *La maldición de la abundancia.* Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.

Acuña, Víctor Hugo, ed. *Historia General de Centroamérica. Tomo IV*. San José: FLACSO, 1993.

_____. Mario Samper K., «Café, trabajo y sociedad en Centroamérica, (1870-1930): Una historia común y divergente».

Aguilar F., Juan Manuel. *Iglesias coloniales de Tegucigalpa.* 1. ed. Tegucigalpa: Ediciones Guardabarranco, 2010.

Amaya, Jorge Alberto. *Los árabes y palestinos en Honduras (1900-1950).* Tegucigalpa: Guaymuras, 2012.

Aparicio, Marco. *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en América Latina.* Barcelona: CEDECS, 2002.

Barahona, Marvin. *Honduras en el siglo XX. Una síntesis histórica.* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 2005.

——. *La Alcaldía Mayor de Tegucigalpa bajo el régimen de intendencias (1788-1812).* Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 1996.

——. *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras.* Tegucigalpa: Guaymuras, 2009.

Bethell, Leslie, ed. *Historia de América Latina. América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII.* España: Editorial Crítica, 1990.

_____. Elliott, J. H. «España y América en los siglos XVI y XVII».

Bueso-Yescas, Mario Arnoldo. *Santa Rosa de los Llanos cuna de la República.* Tegucigalpa: Graficentro Editores, 2005.

Bulmer-Thomas, Victor. *La Historia Económica de América Latina desde la Independencia.* México: Fondo de Cultura Económica, edición electrónica, 2017.

Cáceres Lara, Víctor. *Gobernantes de Honduras en el siglo XIX*. Tegucigalpa: Banco Central de Honduras, 1978.

Cáceres, Luis René, ed. *Lecturas de Historia de Centroamérica.* Costa Rica, BCIE-EDUCA, 1989.

_____. Linda Newson, «La minería de la Plata en la Honduras colonial».

Chaverri, María de los Ángeles. *La Formación Histórica de Honduras. Factores que inciden en la Constitución de la Territorialidad de Honduras durante la época colonial.* Tegucigalpa: Centro de Estudios Históricos y Sociales para el Desarrollo CEHDES/Acción Cultural Popular Hondureña ACPH, 1992.

Durón. *Bosquejo Histórico de Honduras.* Tegucigalpa: Editorial Baktun, 1982.

Euraque, Darío. *Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras.* San Pedro Sula: Centro Editorial, 2004.

_____. «Formación nacional, mestizaje, y la inmigración árabe palestina a Honduras (1880-1930)».

Euraque, Darío. *Estado, Poder, Nacionalidad y Raza en la Historia de Honduras: Ensayos.* Honduras: Ediciones Subirana, 1996.

_____. «Los recursos económicos del Estado Hondureño: 1830s-1970s».

Flores, Lázaro H. *Memoria Chortí.* Comayagüela: Multigráficos Flores, 2004.

Florescano, Enrique. *Etnia, Estado y Nación.* México: Editorial Taurus, 2001.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *Recordación Florida. Discurso Historial y Demostración Natural, Material, Militar y Política del Reyno de Guatemala. Tomo II.* Guatemala: Biblioteca «Goathemala» Sociedad de Geografía e Historia, 1933.

Gallardo Arias, Patricia, coord. *Etnohistoria y multidisciplina. Tomo II. Etnohistoria de ayer y hoy: religiosidad e identidades.* México: Secretaría de Cultura, INAH, 2004.

_____. Carrillo, Dora Sierra, «Los rituales funerarios en México. Convergencia de creencias y tradiciones religiosas».

García Buchard, Ethel. *Política y Estado en la sociedad hondureña del siglo XIX (1838-1872).* Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2009.

Girard, Rafael. *Los Chortís ante el problema maya. Tomo I.* México: Editorial Cvltvra, T. G., S. A. Guatemala n.º 96. México, D. F., 1949.

González de Oliva, Alexis Argentina. *Gobernantes Hondureños. Siglos XIX y XX. Tomo II.* Honduras: Editorial Universitaria.

Iglesia de Honduras, Anuario de la. *Anuario de la Iglesia de Honduras 1977.* Impreso en Censa, 1977.

Juarros, Domingo. *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala. Tomo II.* Guatemala: Por Ignacio Beteta, 1818.

Martínez Castillo, Mario Felipe. *Apuntamientos para una Historia Colonial de Tegucigalpa y su Alcaldía Mayor.* Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1982.

Martínez Pelaéz, Severo. *La Patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca.* Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana EDUCA, 1979.

Membreño, Alberto. *Nombres Geográficos Indígenas de la República de Honduras.* Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1901.

Membreño, Jesús. *Monografía del departamento de Copán.* Tegucigalpa: Honduras Talleres Tipográficos Nacionales, 1942.

Meza, Víctor, *et al. Golpe de Estado: partidos, instituciones y cultura política.* Tegucigalpa: Centro de Documentación de Honduras, 2010.

Molina Chocano, Guillermo. *Estado liberal y desarrollo capitalista en Honduras.* Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1980.

Murga Frassinetti, Antonio. *Enclave y sociedad en Honduras.* Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1985.

Newson, Linda. *El Costo de la Conquista.* Tegucigalpa: Guaymuras, 2000.

Oyuela, Leticia de. *Honduras: Religiosidad Popular. Raíz de la identidad.* Honduras: Centro de Publicaciones Obispado de Choluteca, 1995.

Pérez Chávez, Porfirio. *Estructura económica de Honduras. Gobierno del General Francisco Ferrera 1840-1844.* Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 2001.

Pinto Soria, Julio César, ed. *Historia General de Centroamérica. Tomo II. El Régimen Colonial.* San José: FLACSO, 1994.

_____. Corrales, Elizabeth Fonseca, «Economía y Sociedad en Centroamérica (1540-1680)».

_____. Webre, Stephen, «Poder e ideología: la consolidación del sistema colonial (1542-1700)».

Rivas, Ramón D. *Pueblos indígenas y garífunas de Honduras.* Tegucigalpa: Guaymuras, 2000.

Sierra Fonseca, Rolando. *Iglesia y liberalismo en Honduras en el siglo XIX*. Centro de Publicaciones Obispado Choluteca, Honduras, C. A., 1993.

Solano, Francisco de. *Cedulario de tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820).* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Svampa, Maristella. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina.* Bielefeld, Alemania: Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales CALAS, 2019.

Taracena Arriola, Luis Pedro. *Ilusión Minera y Poder Político La Alcaldía Mayor de Tegucigalpa Siglo XVIII.* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1998.

Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003. Francia: UNESCO, 2020.

Torres-Rivas, Edelberto. *La piel de Centroamérica. Una visión epidérmica de setenta y cinco años de su historia.* Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 2014.

Vallejo, Antonio R. *Guía de Agrimensores o sea Recopilación de Leyes Agrarias.* Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1911.

Vallejo, Antonio Ramón. *Primer Anuario Estadístico correspondiente al año de 1889.* Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1997.

Ventura, Libny Rodrigo. *El linaje de Lara en Honduras. Siglos XVI al XIX. Conquistadores, encomenderos y hacendados.* Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2009.

Von Wobeser, Gisela. *La formación de la Hacienda en la época colonial.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Wortman, Miles L. *Gobierno y sociedad en Centroamérica. 1680-1840.* Costa Rica: Banco Centroamericano de Integración Económica BCIE, 1991.

Can Ortíz, Genaro Octavio, William de Jesús Aguilar Cordero y Rocío Ruenes Morales. «Médicos tradicionales mayas y el uso de plantas medicinales, un conocimiento cultural que continúa vigente en el municipio de Tzucacab, Yucatán, México». *Teoría y Práxis*, Num. 21 (2017).

Gómez, Pastor. «Minas de plata y conflictos de poder: el origen de la Alcaldía Mayor de Minas de Honduras (1569-1582)». *Yaxkin*, Vol. XVIII (1999).

Martínez Girón, Eric Jorge. «El Valle de Copán en la Época Colonial». *Yaxkin*, vol. III, n.º 4 (1980).

Mena Cabezas, Ignacio R. «Los chortis de Honduras en la encrucijada. Tradición, identidad y globalización». *Yaxkin*, Año 34, Vol. XXV, n.º 2 (2009).

Middeldorp, Nick. «"La vida no tiene precio": la oposición a la minería en Honduras». *Anuario de Estudios Centroamericanos*, n.º 1, vol. 42 (2016).

Molina Argüello, Carlos. «Gobernaciones, alcaldías mayores y corregimientos en el reino de Guatemala». *Anuario de Estudios Americanos* (1960).

Morales, Pedro Quiel. «Primero las minas, el comercio y el ganado antes de ser subdelegado. Una aproximación prosopográfica de los subdelegados de Tegucigalpa, 1788-1812». *Temas Americanistas*, Número 49 (diciembre de 2022).

Newson, Linda. «Silver Mining in colonial Honduras». *Revista de Historia de América*, n.º 97 (1984).

Skosana, Dineo. «Graves: el despojo y la profanación de tumbas ancestrales por parte de las empresas mineras en Sudáfrica». *Revista de Estudios Africanos Contemporáneos*, 40 (2019). https://doi.org/10.1080/02589001.2021.1926937.

Tetreault, Darcy. «Los mecanismos del imperialismo canadiense en el sector minero de América Latina». *Estudios críticos del desarrollo*, vol. III, núm. 4 (2013).

José Salomón Orellana, «La Minería a cielo abierto y el Desarrollo Sostenible en Honduras». *Revista Perspectivas del Desarrollo*, 1, n.º 1 (2011).

García Cornell, Jalileh. «Even the Dead Cannot Rest in La Union: Corpse Geographies' Understanding». Tesis de maestría no publicada, Oxford University, 2022.

Asociación de Organismos No Gubernamentales (ASONOG). *¡Porque Honduras vale más que oro!* Tegucigalpa: Asociación de Organismos No Gubernamentales (ASONOG), 2001.

Asociación de Organismos No Gubernamentales (ASONOG). *Estudio del Régimen Fiscal y Tributario del Sector Minero de Honduras para valorar la contribución económica del sector minero al país*. Santa Rosa de Copán, Honduras: Impresiones Industriales, 2017.

Centro de Estudio para la Democracia (CESPAD). *¿Quién paga los daños? La minería en Honduras, de las promesas a la desesperanza*. Febrero de 2024.

Comisión de Verdad. *Sin verdad no hay justicia. Informe de la Comisión de Verdad. La voz más autorizada es la de las víctimas*. Tegucigalpa, 2012. Recuperado de *Informe-de-la-Comision-de-Verdad.pdf* (derechosdelamujer.org).

Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014.

Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales (ICEFI). *Diagnóstico de la situación minera en Honduras 2007-2012*. Honduras: Instituto de Estudios Fiscales, 2014.

Territorios en riesgo. Minería, tierra y agua en Honduras. Oxfam, UNAH, Clark University y Observatorio Universitario de Ordenamiento Territorial, marzo de 2017.

Tarrés, Sol, y Pilar Gil Tébar. «Patrimonio Cultural Inmaterial en Cementerios: Tradiciones y Expresiones de la Religiosidad en España e Iberoamérica». En *XX Encuentro Iberoamericano de Valorización y Gestión de Cementerios Patrimoniales. Los cementerios como recurso cultural, educativo y turístico,* Málaga (España), 11 al 16 de noviembre de 2019. Málaga: Universidad de Málaga (UMA), Vicerrectorado de Investigación y Transferencia, 2019.

Fuentes primarias

Archivo Nacional de Honduras y registros parroquiales y diocesanos

Libro copiador de las partidas de Bautismo de la Iglesia filial del pueblo de las minas de San Andrés comenzado en el año de 1857. «Honduras, registros parroquiales y diocesanos, 1633-1978», database with images, *FamilySearch* (https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:9392-SY93-JZ?cc=1823595&wc=M-J6H-92C%3A1044923601%2C1044923602%2C1044923603%2C1044926601 : 20 May 2014), Copán > Cucuyagua > Inmaculada Concepción > Bautismos 1806-1873 > image 631 of 794; Paróquias Católicas, Arquidiócesis de Tegucigalpa (Catholic Church parishes, Archdiocese of Tegucigalpa), Honduras. Consultado el 19 de octubre de 2024.

Archivo Nacional de Honduras. Sala de títulos de tierra

«Ingenios de Gualjipa.- Terreno de caballerías y 73.757 y 21 dos avos varas cuadradas, a inmediaciones de Cucuyagua titulado a favor de Victoriano Castellanos, 1840». ANH, Sala Título de Tierras.

«San Andrés.- Ejidos de este pueblo, en el Distrito de Cucuyagua, consta de 85 caballerías y fracción, 1838». ANH Sala Título de Tierras.

Secundarias

Códigos, Gacetas, otros

Código de Minería de la República de Honduras. Reformado por el Congreso Nacional en Decreto de 19 de marzo de 1885 (Tegucigalpa: Tipografía del Gobierno, 1886).

Francisco Ayala P, Valentín Obando, José Antonio Megia y Juan Miguel Guell, «Junta de Prosperidad de Olancho», firmada por sus integrantes el 1 de mayo de 1841, *El Redactor Oficial de Honduras*, n.º 14, ANH, 30 de julio de 1841, 81.

La Gaceta Diario Oficial de la República de Honduras, n.º 45 (Tegucigalpa, Honduras: Tipografía Nacional, 9 de mayo de 1879), consultado en https://tzibalnaah.unah.edu.hn/disc

Periódicos Digitales

Burgos, Jorge. «Piden a la CSJ cumplir resolución que ordena cese de exhumaciones en cementerio de Azacualpa, Copán». *criterio.hn*, 13 de enero de 2022. https://criterio.hn/piden-a-la-csj-cumplir-resolucion-que-ordena-cese-de-exhumaciones-en-cementerio-de-azacualpa-copan/.

Avila, Jennifer. «Éxodo desde el espejismo minero». *Contracorriente.red*, 29 de diciembre de 2018. https://contracorriente.red/2018/12/29/exodo-desde-el-espejismo-minero/.

Leyes, decretos, sentencias

Amparo 0801-2018/004 de la Corte Suprema de Justicia. Corte de apelaciones de lo Contencioso Administrativo con Jurisdicción a Nivel Nacional, Tegucigalpa M.D.C, 30 de septiembre del 2020.

Decreto Legislativo n.º 292-98. La Gaceta. Diario Oficial de la República de Honduras, Tegucigalpa, 6 de febrero de 1999.

Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación. Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2010.

Entrevistas

Entrevista a Eloisa Rodríguez, 66 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

Entrevista a Francisco Miranda, 64 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

Entrevista a Fredy García, 60 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

Entrevista a Javier Madrid, 46 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

Entrevista a José Iginio Caballero, 58 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

Entrevista a Manuel Rodríguez, 65 años, aldea de Azacualpa, municipio de La Unión, 1 de mayo de 2024.

Los Cayos Miskitos: un recuento de las tensiones insulares en el Caribe y el papel de organizaciones comunitarias y actores institucionales en el actual proceso de titulación

Andrés Marcelo Morales[1]

Resumen

En 2022, el Instituto Nacional Agrario (INA), por medio de su División de Atención a Pueblos Indígenas, solicitó al Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) acompañamiento en una gira de trabajo por la región de La Mosquitia hondureña, específicamente en el municipio de Puerto Lempira, departamento de Gracias a Dios. El objetivo de esta visita fue inspeccionar doce cayos que el INA planeaba titular, con la participación activa de los Consejos Territoriales locales. En respuesta a esta solicitud, y en cumplimiento de la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación, el IHAH designó a un investigador de la Unidad de Historia para integrarse al recorrido, realizado entre el 3 y el 10 de mayo de ese año.

Como resultado de esta experiencia, se inició una investigación basada en los enfoques metodológicos de la etnohistoria y la geografía histórica, con el propósito de aportar una visión documentada sobre el devenir histórico de los cayos y de las comunidades que los habitan. El estudio busca situar estos territorios dentro del contexto colonial y republicano de La Mosquitia, abordando momentos clave como la historia de la Taguzgalpa en el siglo XVI, la actividad de las misiones religiosas y la presencia británica en la región.

El trabajo también profundiza en la historia de los pueblos indígenas de La Mosquitia durante los siglos XIX y XX, con especial atención a la cultura del pueblo miskito y al desarrollo de su principal organización, MASTA. Del mismo modo, examina las posesiones hondureñas en el mar Caribe en el contexto de disputas territoriales internacionales, así como las trayectorias específicas de los Cayos Miskitos y los Cayos Viborillo. La investigación culmina con el testimonio oral de un habitante del cayo Savanna, que aporta una visión viva y contemporánea a este recorrido histórico.

1. Investigador de la Unidad de Historia del IHAH. Este artículo se realizó gracias a la colaboración de Lara Bohórquez, practicante de la carrera de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), cuyo aporte y compromiso fueron esenciales para el desarrollo de esta investigación.

La Taguzgalpa durante el siglo XVI: presencia de pueblos indígenas y el proceso de colonización

La región de la Taguzgalpa fue históricamente habitada por grupos indígenas como los jicaques, payas, lencas y sumus, de los cuales los tawahkas y miskitos son los más representativos en la actualidad. Antes de la colonización española, la zona oriental se diferenciaba de la occidental por la presencia de sociedades tribales, en contraste con los cacicazgos del occidente. Estos pueblos mantenían una organización social igualitaria y de pequeña escala, basada en la agricultura, la pesca, la caza y la recolección, también practicaban religiones animistas y chamánicas; sin estructuras religiosas formales ni templos.[2]

Durante el siglo XVI, el noreste del territorio experimentó intentos fallidos de conquista debido a la resistencia de los pueblos indígenas y a las epidemias.[3] En 1540 se retomó la conquista del Valle de Olancho, se instauró el sistema de encomienda y se inició la extracción de metales preciosos, lo que provocó el surgimiento de la resistencia indígena.[4]

En 1544 estalló nuevamente la resistencia, integrada por los pueblos de los valles de Comayagua, Sula y Olancho. Para entonces, el Valle de Comayagua ya se había consolidado como un punto estratégico bajo control español, circunstancia que facilitó la disolución del levantamiento. La fundación de Nueva Salamanca —desaparecida de los registros hacia 1550— representó, en última instancia, la imposición de un control estricto por parte de los españoles sobre los indígenas insurrectos de los valles del oriente.[5]

El área oriental de Honduras, aún inexplorada por los conquistadores españoles durante el siglo XVI, fue denominada «terra incógnita». Esta comprendía dos zonas; la primera, al oriente del río Ulúa, conocida como territorio jicaque; y la segunda, que se extendía desde el oriente de los ríos Guayape y Guayambre, hasta lo que hoy corresponde a Nicaragua.[6]

Las misiones religiosas en la Taguzgalpa: el comienzo de la resistencia indígena

Una vez concluida la conquista en los valles de Olancho, Lepaguare y Agalta, los españoles enfocaron su interés en la Taguzgalpa, una extensa región de aproximadamente cuatrocientas leguas. Este territorio se extendía desde Trujillo hasta el río Negro por el norte, mientras que hacia el sur comprendía gran parte de Olancho y toda La Mosquitia.[7]

2. Linda Newson, *El costo de la conquista*, 92.

3. Gloria Lara Pinto y George Hasemann, «La sociedad indígena del noreste de Honduras en el siglo XVI: ¿Son la etnohistoria y la arqueología contradictorias?», *Yaxkin*, volumen XI, número 2, (1988): 7.

4. «Los indios pronto se sublevaron, obteniendo el apoyo de muchos de los esclavos negros, que pueden haber ascendido a alrededor de 1000. La resistencia fue quebrantada a principios de 1543». En Gloria Lara Pinto y George Hasemann, «La sociedad indígena...», 9-10.

5. Gloria Lara Pinto y George Hasemann, «La sociedad indígena...», 10.

6. Gloria Lara Pinto y George Hasemann, «La sociedad indígena...», 12.

7. Según José Sarmiento Taguzgalpa significa «casa donde se fundó el oro». En José Sarmiento, *Historia de Olancho*, (Tegucigalpa: Guaymuras, 2006), 68.

Uno de los principales motivos de la incursión española en este territorio fue convertir a sus habitantes en tributarios de la Corona, aunque la conquista, en un primer momento, tuvo un carácter religioso. Las misiones, integradas por órdenes como los mercedarios y los franciscanos, asumieron la tarea de evangelizar y «pacificar» a los pueblos de la impenetrable Taguzgalpa, promoviendo no solo la conversión al cristianismo, sino también la adopción de prácticas agrícolas permanentes, la cría de ganado y aves, y la difusión de valores y formas de organización propios de la cultura occidental.[8]

En 1604 los misioneros realizaron el primer reconocimiento de la zona oriental con el objetivo de evangelizar a los indígenas de la Taguzgalpa. Desde sus inicios, la empresa enfrentó serias dificultades como el clima selvático y tropical, diametralmente opuesto al del occidente, se sumaba el rechazo persistente de las comunidades tribales. Para 1608, el franciscano fray Esteban Verdelete, tras un viaje a España, había conseguido la asignación de ocho misioneros encargados de llevar adelante esta ardua labor.[9]

Todo indica que las misiones fueron interrumpidas por un tiempo, pues no fue hasta 1619 cuando se reanudaron las expediciones en la zona oriental, esta vez con la intención de acceder desde la costa norte del país.

En el *Breve manifiesto y relación sucinta...* (1681) se relatan las experiencias de varios frailes durante sus misiones en la región de Taguzgalpa. El documento describe las diversas tribus que habitaban este territorio aún poco explorado, destacando especialmente a los «taguacas». Asimismo, se expone cómo, desde comienzos del siglo XVII, los religiosos de la Orden Seráfica del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala emprendieron de forma casi continua la labor de evangelización y conversión de los pueblos indígenas de la provincia,[10] integrada por naciones como los

8. «Los primeros misioneros en llegar a la zona fueron los Mercedarios, quienes establecieron un convento en Comayagua en 1552, y para 1565 también tenían conventos en Tencoa y Gracias a Dios». En Linda Newson, *El costo de la conquista*, 362.

9. «Los misioneros llegaron en 1608, y lograron persuadir a aproximadamente 130 indígenas de asentarse en el Río de las Piedras, en el valle de Olancho. Sin embargo, por conflictos entre los indígenas, se vieron obligados a separarlos en tres grupos –taguacas, lencas, y mexicanos– y administrarlos por separado». En Linda Newson, *El costo de la conquista*, 362.

10. «Por el año del señor de 1604, según tradiciones y memorias que hoy se hallan entre los ancianos de los taguacas y lencas, entraron los benditos padres fr. Esteban Verdelete y fr. Juan de Monteagudo, sacerdotes, la primera vez a predicar el sagrado evangelio a aquellas naciones. Y haviendo padecido los trabajos, hambres, penurias, riesgos y disconvenienvias que se dexan considerar y hemos experimentado los -que hemos asistido aquellos páramos- y gastado algunos años en el cathecismo e idioma de aquellos infieles, dando la buelta a Guatemala, y de ay a España, el bendito padre fr. Esteban Verdelete, a solicitar operario porque a la sazón no los avía en la Provincia, volvió a la dicha conversión en compañía del padre/fr. Juan de Monteagudo, entrando más adentro por ásperas montañas y caudalosos ríos, llevados del ferviente espíritu de la salvación de aquellas almas. Fueron muertos en defensa del evangelio a manos de los indios lencas por el año de 1612, según las más ajustadas tradiciones». En Pedro del Balle y Billabisencio y fray Lorenzo de Guevara, *Breve manifiesto y relación sucinta del origen, progresos y estados de las conversiones de los indios infieles xicaques, paias y haras, en que han entendido y actualmente están entendiendo, religiosos de la Seráphica Orden de Nombre de Jesús de Guatemala, en las Gobernaciones de Honduras y Nicaragua*. Año de 1681. AGI, Audiencia de Guatemala 183. En Héctor Leyva, *Documentos coloniales de Honduras*, (Centro de publicaciones Obispado de Choluteca, 1991), 136-137.

«xicaques, paias, taos, lencas, taguacas, alaucas, gualas y guañaes»,[11] establecidas en zonas montañosas de difícil acceso. También se menciona el trágico suceso de 1612, cuando los frailes Verdelete y Monteagudo fueron atacados por uno de estos grupos.

El fracaso de las misiones se debió, principalmente, al carácter seminómada de los indígenas que vivían en asentamientos dispersos y a la limitada cantidad de misioneros dedicados a la evangelización. La baja densidad poblacional y la escasa dependencia de cultivos anuales hicieron que estas comunidades fueran altamente móviles, lo que dificultó el control ejercido por los españoles.[12]

Los indígenas manifestaron una resistencia constante frente a las misiones y a todas las formas de colonización. El término «resistencia», ampliamente utilizado en los estudios históricos sobre esta época, abarca tanto la lucha sostenida contra los esfuerzos de conquista como las rebeliones, revueltas y sublevaciones que representaron acciones hostiles posteriores a la fase inicial de conquista y pacificación.[13]

La resistencia indígena durante la época colonial constituyó un elemento fundamental en la formación de una sociedad compleja y dinámica; fue a través de esta interacción dialéctica que se configuró la estructura social colonial centroamericana.[14] Las protestas de los indígenas en los siglos XVI y XVII no buscaban la expulsión definitiva de los conquistadores ni la liberación total de sus pueblos, sino que se orientaban hacia objetivos más concretos y limitados, como la erradicación de autoridades abusivas y la oposición a medidas injustas.[15]

A lo largo del período colonial, la participación indígena en los conflictos se manifestó de dos maneras principales: por un lado, mediante el aprovechamiento de los resquicios que el propio sistema ofrecía para asegurar la supervivencia colectiva;[16] por otro, a través de la defensa de sus derechos territoriales, sustentada en los títulos que legitimaban sus reclamaciones.[17]

Mientras los españoles emprendían expediciones terrestres desde el centro de la provincia de Honduras hacia las inhóspitas regiones orientales, los ingleses avanzaban por vía marítima desde las costas e imponían con rapidez su influencia sobre el vasto territorio de la Taguzgalpa.

11. Pedro del Balle y Billabisencio y fray Lorenzo de Guevara, *Breve manifiesto y relación sucinta del origen, progresos y estados de las conversiones de los indios infieles...*, 136-137.

12. George Hasemann, Gloria Lara Pinto y Fernando Cruz Sandoval, *Los indios de Centroamérica*, (MAPFRE América, S. A., 1996), 309.

13. Wendy Kramer, et al, «La Conquista Española de Centroamérica», 63. En Julio César Pinto Soria, *Historia General de Centroamérica. Tomo II. El Régimen Colonial*, (FLACSO, 1994).

14. Elizabeth Fonseca Corrales, «Economía y Sociedad en Centroamérica (1540-1680)», 124. En Julio César Pinto Soria, *Historia General de Centroamérica. Tomo II. El Régimen Colonial*, (FLACSO, 1994).

15. Elizabeth Fonseca Corrales, «Economía y Sociedad en Centroamérica (1540-1680)», 126.

16. Stephen Webre, «Poder e Ideología: La consolidación del sistema colonial (1542-1700)», 211. En Julio César Pinto Soria, *Historia General de Centroamérica. Tomo II. El Régimen Colonial*, (FLACSO, 1994).

17. Stephen Webre, «Poder e Ideología», 211.

La presencia de ingleses en La Mosquitia hondureña durante los siglos XVI-XVIII

A finales del primer cuarto del siglo XVI, la Capitanía General de Guatemala enfrentó constantes incursiones extranjeras, principalmente de origen inglés, que generaron una creciente inseguridad en las fronteras.[18] Estas expediciones, motivadas sobre todo por el contrabando de mercancías, socavaron la autoridad española sobre el territorio hondureño. La pérdida de control en la zona oriental, incluida la Costa Mosquitia,[19] dejó el camino abierto para que potencias con aspiraciones coloniales, como Inglaterra, avanzaran en la ocupación de estas tierras y de sus pobladores. Desde 1631, los ingleses se establecieron en el Cabo de Gracias a Dios, donde forjaron vínculos comerciales con los miskitos e iniciaron la conformación de un protectorado.

El intercambio con los ingleses —que incluía herramientas, pólvora, ron, azúcar y otros bienes— fortaleció la posición de los miskitos en la Taguzgalpa y les permitió ejercer dominio sobre grupos como los sumu, rama y paya.[20] Para consolidar su presencia, los británicos optaron por mantener a los miskitos como aliados libres, evitando someterlos por la fuerza, pues su organización tribal no se ajustaba al modelo colonial basado en asentamientos permanentes y explotación laboral. No obstante, una motivación adicional para esta alianza fue el temor a que los zambos-miskitos atacaran embarcaciones inglesas, riesgo que los británicos consideraban tan o más grave que la amenaza de otros piratas.[21]

En este contexto, la población miskita experimentó un nuevo proceso de mestizaje. Antes de la llegada de los ingleses, ya mantenían contacto con otros pueblos indígenas de la región y, posteriormente, se mezclaron con negros procedentes de las Antillas que, gracias a la permisividad de sus amos británicos, recuperaron la libertad al integrarse a las comunidades locales.[22] Según algunas investigaciones, el origen de los miskitos se encuentra en la fusión de los bawikas —subtribu sumu con mayor afinidad lingüística con los miskitos— y esclavos africanos que escaparon de un barco portugués naufragado en el Cabo de Gracias a Dios.[23]

18. André-Marcel D'Ans, *Honduras. Difícil emergencia de una nación, de un Estado*, (Litografía López, 2007), 98.

19. Se empleará el término «La Mosquitia» para designar el territorio específico y «miskitos» para referirse a la población indígena que históricamente lo ha habitado.

20. Jorge Jenkins Molieri, *El desafío indígena en Nicaragua: el caso de los miskitos*, (Katún, S. A, 1986): 14.

21. Rafael Obando Andrade, «Zambos y negros de la Taguzgalpa: actores claves en el contrabando centroamericano 1642-1715», *Cuadernos del Caribe*, n.º 21 (2016): 1-20.

22. André-Marcel D'Ans, *Honduras*, 101.

23. «El barco había tomado su cargamento negro mientras anclaba en la costa de Guinea e iba con destino a Brasil. A medio mar los negros se amotinaron y se apoderaron del barco. Desconociendo las artes de navegación dejaron que la embarcación avanzara a la deriva, impulsada por los alisios y las corrientes, que la empujaron hacia las costas de América Central, zozobrando entre los cayos Misquitos, situados un poco al sur de Cabo Gracias a Dios. Aquellos que lograron alcanzar la costa fueron capturados por los indígenas y reducidos a esclavitud. Sin embargo, se les permitió cruzarse con sus amos y sus hijos fueron criados como miembros libres de la tribu». En Eduard Conzemius, *Estudio etnográfico sobre los Miskitos y Sumos de Honduras y Nicaragua*, (Fundación Vida, 2004), 27.

Un ejemplo de la preeminencia inglesa en la región fue la fundación, en 1699, de la colonia Black River, donde la explotación maderera se consolidó como la principal actividad económica. Con el tiempo, este enclave se transformó en el principal asentamiento de los miskitos. Gracias a su alianza con los ingleses, los miskitos lograron ejercer un dominio efectivo sobre gran parte del oriente de Honduras, extendiéndose hasta las costas del Caribe.[24]

En la época prehispánica, los zambos-miskitos mantenían una organización social igualitaria, con líderes temporales elegidos para encabezar expediciones contra pueblos vecinos.[25] Entre 1640 y 1755, con el respaldo de los ingleses, este modelo dio paso a una monarquía singular, distinta a la británica, que se extendía a lo largo de la costa atlántica de Centroamérica, desde la Laguna de Chikirí hasta el Cabo de Honduras.[26] El rey miskito era designado por el gobernador de Jamaica, quien también nombraba a las autoridades militares y navales más importantes.

La debilidad de España en las luchas europeas del siglo XVII —como la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)— derivó en la firma de dos tratados que situaron a Inglaterra a la cabeza del proceso colonizador en el Caribe. El primero fue el Tratado de Madrid, suscrito en 1667, mediante el cual «las potencias se juraban mutua paz y amistad, la persecución de la piratería y el permiso para comerciar en todos los lugares acostumbrados».[27] El segundo, conocido como Tratado Americano y firmado en 1670, concedía al rey de Gran Bretaña todas las tierras de América o Indias Occidentales.

Después de 1680, los miskitos, con sus relaciones y alianzas ya consolidadas con los ingleses, fortalecieron sus redes comerciales impulsados por el auge minero de Tegucigalpa. Se encargaban, en gran medida, del abastecimiento de esclavos para los centros mineros, utilizando como rutas de comunicación los extensos trayectos navegables de los ríos y determinados puntos de conexión con las villas españolas.[28]

En 1786, Gran Bretaña firmó un tratado con España en el que se comprometía a retirarse de la región. Con este acuerdo, los españoles buscaban establecer un control que, prácticamente desde los inicios de la conquista, nunca habían logrado ejercer sobre la zona.

24. «Para 1640 mantenían bajo su control a unas treinta tribus desde Honduras hasta la región norte caribeña de Panamá... Entre las más importantes estuvieron: Lencas, Tahuas, Alhatu inas, Xicaques, Mexicanos, Payas, Jaras, Taupanes, Taos, Fantasmas, Gualas; Alaucas, Guanaes, Lucumas, Yguayales, Gualaes, Cuges, Tomayes, Bucataguacas, Quimacas, Panamacas, Ytziles, Motucas Borucas, Apazines y Nanaicas entre otros». En Obando Andrade, «Zambos y negros de la Taguzgalpa», 12.

25. Newson, *El costo de la conquista*, 408.

26. Eduard Conzemius, *Estudio etnográfico*, 12.

27. Troy s. Floyd, *La Mosquitia. Un conflicto de imperios*, (Centro Editorial, S., de R. L., 1990): 34.

28. «Las redes de comercio llegaban hasta Yucatán por el norte y hasta Bocas del Toro en Panamá por el sur, básicamente se comerciaba con productos básicos necesarios en las zonas mineras de Comayagua y Tegucigalpa en Honduras y de Nueva Segovia en Nicaragua». En Obando Andrade, «Zambos y negros de la Taguzgalpa», 13.

La presencia de ingleses en La Mosquitia hondureña durante el siglo XIX

Durante los años convulsos de la independencia y el período inmediatamente posterior, los liberales centroamericanos veían con recelo la influencia británica en la región. Sus inquietudes se centraban en cuatro puntos principales: la presencia de una colonia inglesa en Belice; el fallido intento de colonización de Poyais, impulsado por Gregor MacGregor en la costa norte de Honduras (1823-1824); los enclaves comerciales británicos en la costa de los Miskitos, en Nicaragua; y la persecución de esclavos fugitivos desde Belice hacia Guatemala, pese a la reciente abolición decretada por las nuevas repúblicas.[29]

En la década de 1830, estos intereses británicos hallaron un firme defensor en Frederick Chatfield, cónsul del Reino Unido, quien no solo desempeñó un papel clave en la ruptura de la Federación Centroamericana, sino que también se convirtió en un aliado estratégico de los dirigentes conservadores de Guatemala y Costa Rica, favoreciendo la consolidación de gobiernos identificados con la causa conservadora.

La ocupación británica alcanzó las Islas de la Bahía, en el golfo de Honduras, en 1839. Años después, en 1844, los ingleses establecieron un protectorado sobre La Mosquitia nicaragüense y, para 1848, ocuparon San Juan del Norte, «situado en la boca del río San Juan y lugar muy estratégico en el caso de la construcción de un canal interoceánico».[30]

En 1850, la marcada rivalidad entre Inglaterra y Estados Unidos por el control del futuro canal llegó a su fin con la firma del Tratado Clayton-Bulwer, «en el cual ambos imperios se comprometieron a cooperar y a no enfrentarse ante la eventual construcción de un canal interoceánico».[31] Ese mismo año, los británicos emprendieron otra ofensiva cuando Frederick Chatfield intentó imponer, contra la posición del gobierno de Juan Lindo (1848-1852), la demarcación de los límites de los dominios del denominado «rey mosco».[32]

29. Ralph Lee Woodward, «Las repúblicas centroamericanas», 164-165. En Leslie Bethell, *Historia de América Latina. 6. América Latina Independiente 1820-1870*, (Crítica, 1991).

30. Víctor Hugo Acuña, *Centroamérica: Filibusteros, estados, imperios y memorias*, (Ministerio de Cultura, SINABI, 2014): 50.

31.Víctor Hugo Acuña, *Centroamérica: Filibusteros, estados, imperios y memorias*, 50. Y Mario Rodríguez, *Chatfield. Cónsul británico en Centroamérica*, (Banco Central de Honduras, 1970). En relación con el tema de los filibusteros y la presencia de William Walker en Centroamérica, Acuña plantea lo siguiente: «El proyecto de Walker en Nicaragua y Centroamérica consistía en fundar un Estado militar, basado en la esclavitud, articulado con la economía mundial por medio de un canal interoceánico y sustentado en una alianza sólida con los estados del sur de Estados Unidos». En Víctor Hugo Acuña, *Centroamérica: Filibusteros*, 52.

32. «Eludidas sistemáticamente, ó más bien desechadas por el Gobierno de Honduras las frecuentes propuestas que á nombre de S. M. la Reina de la Gran Bretaña é Irlanda, en representación del Rey de Mosquitos, se han hecho á la República de Honduras con el fin de determinar por medio de un arreglo formal, los límites entre los dominios del expresado Rey de Mosquitos, y los territorios de la República de Honduras, S. M. B. ha creído que la conveniencia ó interés de ambas partes exigen que este punto no quede por más tiempo sin fijarse». En Federico Chatfield, «Comunicación de la Legación de S. M. B. en Guatemala al Ministerio de Relaciones Exteriores del Estado de Honduras», Guatemala, 5 de diciembre de 1850 en *Algunos Documentos Importantes sobre los Límites entre Honduras y Nicaragua*, 1938.

La comunicación firmada por Chatfield el 5 de diciembre de ese año contenía una propuesta inglesa para establecer los límites del territorio del denominado «Rey de Mosquitos», incluyendo una delimitación con el Estado de Honduras. En ella se declaraba que las fronteras del territorio Mosquito, en su colindancia con Honduras, debían considerarse las mismas que existían el 15 de septiembre de 1821, fecha en que el país, como parte del antiguo Reino de Guatemala, se independizó de la Monarquía Española.[33]

El gobierno hondureño respondió de inmediato con una «contestación» enérgica en la que rechazó la existencia del denominado «Reino Mosquito» y la propuesta británica de establecer límites territoriales. Argumentó que dicho reino carecía de fundamento legal y, por tanto, no podía reconocerse como una entidad legítima ni atribuírsele territorio alguno. Asimismo, declaró que no respetaría las posesiones adquiridas por súbditos ingleses en la llamada Mosquitia mientras estas no se basaran en las leyes del Estado hondureño.[34]

En medio del conflicto con los ingleses, el gobierno hondureño elevó su postura de una simple contestación a una firme protesta. En esta, Juan Lindo rechazó categóricamente la pretensión de Federico Chatfield, a quien calificó de actuar de forma inusitada y errática al intentar fijar los límites de una nación inexistente, pues la llamada «Nación Mosquita» no aparecía reconocida ni en la Carta Fundamental de la República de 1824 ni en la constitución hondureña vigente, cuyo artículo 4.º definía claramente el territorio del Estado.[35]

En este contexto de tensiones diplomáticas y disputas territoriales, los gobiernos de las repúblicas centroamericanas de mediados del siglo XIX, pese a su orientación conservadora, lograron resistir la mayor parte de las ambiciones británicas, defendiendo así su independencia nacional.[36] La historia de la presencia

33. «Se ha resuelto á declarar que las fronteras del territorio Mosquito, por la parte que linda con Honduras, se considerarán ser las mismas que marcaban aquel reino el 15 de septiembre de 821 en que Honduras como parte del antiguo reino de Guatemala, se hizo independiente de la Monarquía Española». En Federico Chatfield, «Comunicación de la Legación de S. M. B. en Guatemala al Ministerio de Relaciones Exteriores del Estado de Honduras» en *Algunos Documentos Importantes sobre los Límites entre Honduras y Nicaragua*, 1938.

34. «Por la protesta que en copia autorizada tengo el honor de dirigir á U. S., se impondrá que el Gobierno de Honduras está muy distante de reconocer el que U. S. llama Reino Mosquito. De Aquí es que tampoco le conceda la existencia de un terreno que le corresponda y menos que se señale el límite que lo dividiese del resto del Estado. No respetará, pues, el Gobierno de Honduras la posesión que hayan adquirido ó adquieran los súbditos ingleses en el territorio de lo que U. S. denomina Mosquitia, mientras su origen no se funde en leyes del Estado». En Federico Chatfield, «Comunicación de la Legación de S. M. B. en Guatemala al Ministerio de Relaciones Exteriores del Estado de Honduras» en *Algunos Documentos Importantes sobre los Límites entre Honduras y Nicaragua*, 1938.

35. «Por la comunicación de 5 de diciembre, verá el mundo toda la manera inusitada con que el Agente de S. M. B. en Centroamérica, don Federico Chatfield, ha pretendido establecer los términos de la denominada Nación Mosquita y sus límites con el Estado de Honduras. Hace mucho tiempo que se pretende dar por existente en Centroamérica una nación que ni reconoció la Carta Fundamental de la República, emitida en 824, ni consistió la constitución peculiar de Honduras, cuyo artículo 4° demarca así su territorio; y contra su tenor no ha podido concluirse arreglo ni convenio de ninguna clase». En Juan Lindo, «Protesta que el Gobierno Supremo del Estado de Honduras dirige á los Gobiernos y pueblos de Centro-América y á los demás del mundo civilizado» en *Algunos Documentos Importantes sobre los Límites entre Honduras y Nicaragua*, New York, 1938.

36. Ralph Lee Woodward, «Las repúblicas centroamericanas», 165.

británica en Centroamérica no solo se configuró en el plano político, sino también en el económico, marcado por la relevancia de Belice, único puerto británico de importancia en la región durante aquellos años, a pesar de los esfuerzos centroamericanos por desarrollar sus propias estaciones portuarias.[37]

La década de 1860 representó un punto de inflexión en la presencia y el dominio británico en Centroamérica. Durante este período, el imperio británico experimentó una significativa retirada, cediendo terreno a la creciente influencia de los Estados Unidos. En ese contexto, en 1860, los ingleses devolvieron a Honduras las Islas de la Bahía y disolvieron el protectorado sobre La Mosquitia.

Hacia finales del siglo XIX, los ingleses aceptaron la incorporación de La Mosquitia a Nicaragua y, ya en el siglo XX, desistieron de sus planes para la construcción de un canal interoceánico, dejando ese tema en manos de Estados Unidos.[38] La influencia norteamericana en la región durante ese siglo respondió a un proceso de consolidación estatal aún incompleto, que a pesar de la retirada británica y las reformas liberales de finales del XIX, continuaba enfrentando importantes obstáculos.

A lo largo del siglo XIX, las poblaciones indígenas de la Taguzgalpa, posteriormente conocida como Mosquitia, enfrentaron un período de intensos cambios políticos. Estos estuvieron determinados por la creciente presión de los gobiernos hondureños por consolidar su autoridad sobre la región, en un proceso que reflejó la retirada inglesa y la expansión de nuevas influencias, marcando así una etapa clave en la configuración del control territorial y estatal en Centroamérica.

Los pueblos indígenas de La Mosquitia hondureña en el siglo XIX

A lo largo del siglo XIX, los pueblos indígenas de Honduras vivieron un período decisivo marcado por la transición del dominio colonial a la naciente república. En la región nororiental, su historia se vinculó estrechamente con la del Estado, que tras la independencia de 1821 buscó afianzar su dominio sobre todo el territorio y someter en particular a las comunidades de la costa norte y el oriente, prolongando las tensiones heredadas del régimen colonial hasta mediados del siglo XX.[39]

37. Ralph Lee Woodward, «Las repúblicas centroamericanas», 166. Woodward agrega que *Los puertos que conservaban los centroamericanos –como Izabal, Omoa, Trujillo, San Juan del Norte, Matina– casi nunca albergaban barcos que comerciaran directamente con el mundo exterior. Servían simplemente de muelles para pequeños botes y goletas que navegaban entre Belice y la costa centroamericana.*

38. Víctor Hugo Acuña, *Centroamérica: Filibusteros, estados, imperios y memorias*, 65.

39. Wendy Griffin, *La Historia de los Indígenas de la zona Nororiental de Honduras.* Tomo II (Mecanografiado IHAH, 1992): 2. Y Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras* (Guaymuras, 2017): 91.

Desde el siglo XVI, la relación entre los Estados y los pueblos indígenas estuvo definida por un conflicto persistente entre las aspiraciones de control de los primeros y la resistencia de los segundos, quienes fueron etiquetados como «salvajes» o «incivilizados» para legitimar su conquista, evangelización o exterminio.

La región nororiental —que comprende los actuales departamentos de Colón, Islas de la Bahía, Gracias a Dios, Olancho, el oriente de Yoro y El Paraíso— permaneció en gran parte fuera del dominio español durante la Colonia, a diferencia del occidente, donde los llamados «indios coloniales» o «conquistados», de tradición mesoamericana, fueron incorporados al orden colonial.[40] No obstante, en el oriente, los miskitos y tawahkas, grupos dominantes de la zona, quedaron bajo la influencia y el sometimiento de Inglaterra, «que mantuvo su control sobre La Mosquitia hasta mediados del siglo XIX».[41]

En el siglo XIX, tras la conformación de la República Federal de Centroamérica, los ingleses reconocieron a los miskitos y consolidaron con ellos sus vínculos comerciales, tratándolos, en ciertos casos, como si fueran un país independiente. Cada vez que requerían autorización para actividades como la extracción de caoba, convocaban a los capitanes y generales miskitos y organizaban encuentros festivos, en los que ofrecían ron y carne de caza silvestre, antes de formalizar la solicitud del permiso correspondiente.[42]

La Taguzgalpa fue adquiriendo paulatinamente características propias de un protectorado inglés, pues los británicos alentaban a los miskitos a rebelarse contra los españoles mediante ataques a sus asentamientos. La independencia de las provincias de Centroamérica en 1821 facilitó las relaciones oficiosas entre los zambos-miskitos y los ingleses asentados en Jamaica.[43]

Gracias a sus vínculos con el «rey mosco», Gran Bretaña mantuvo su influencia en la costa atlántica centroamericana, territorio comprendido entre el cabo de Honduras y el río San Juan en Nicaragua. Tras la disolución de la efímera unión centroamericana (1824-1838), Honduras continuó reclamando soberanía sobre La Mosquitia y las Islas de la Bahía; en 1841, el gobierno hondureño reiteró a la colonia de Belice que los límites estatales habían quedado claramente establecidos en la constitución de 1839.[44]

Durante la primera mitad del siglo XIX, el naciente Estado hondureño buscó afirmar su control sobre La Mosquitia, tanto por motivos territoriales como para integrar a las comunidades indígenas que la habitaban. Esta soberanía se consolidó en la década de 1860 con la firma del Tratado Cruz-Wyke, suscrito el 28 de noviembre de 1859 en Comayagua por Carlos Lenox Wyke, ministro británico en Centroamérica,

40. Barahona, Pueblos Indígenas, Estado..., 91-2. Y Griffin, *La Historia de los Indígenas...*, 2.

41. Marvin Barahona y Ramón Rivas. Editorial Guaymuras, Tegucigalpa, Honduras. Primera edición 1998. Marvin Barahona y Ramón Rivas, *Rompiendo el espejo. Visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, 1ª ed. (Guaymuras, 1998).

42. Griffin, *La Historia de los Indígenas*, 36.

43. Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado,* 76.

44. Barahona, *Pueblos Indígenas, Estado*, 77.

y Francisco Cruz, representante del gobierno de José Santos Guardiola. El acuerdo puso fin a las pretensiones inglesas sobre las Islas de la Bahía y La Mosquitia,[45] y estableció que los indígenas miskitos podían trasladarse libremente con sus bienes o permanecer en el territorio hondureño con plenos derechos y privilegios como ciudadanos del país.[46]

Con este tratado concluyeron largos años de persistente lucha del Estado de Honduras por preservar el dominio insular, clave para el impulso de su comercio, se logró la recuperación definitiva de un territorio y de un pueblo que, a lo largo del tiempo, había resistido con firmeza las continuas presiones del imperialismo europeo y norteamericano.

La Mosquitia hondureña en el transcurso del siglo XX: pueblos indígenas y la construcción del Estado nacional

El siglo XIX en Centroamérica marcó la transición de las instituciones coloniales hacia la construcción del Estado nacional, un período de profundas contradicciones que generó un desarrollo desigual y elevada conflictividad entre distintos grupos sociales, así como nuevas configuraciones territoriales, incluida La Mosquitia hondureña. En 1868, durante la presidencia de José María Medina (1866-1869), La Mosquitia fue declarada departamento de la República, con límites definidos al oriente por el Cabo Gracias a Dios, al poniente por el río Aguán, al norte por el mar Atlántico y al sur por las cimas de las montañas próximas al departamento de Olancho.[47]

Las medidas orientadas a la centralización del territorio hondureño, hasta entonces fragmentado por el conflicto con el Imperio Británico, fueron retomadas en 1876 por Marco Aurelio Soto y Ramón Rosa en el marco de la Reforma Liberal. Esta reforma tuvo como propósito consolidar la presencia institucional en la región nororiental, con especial atención en La Mosquitia.

45. «Artículo II.- Su Majestad Británica se compromete, sujetándose, no obstante, a las condiciones y compromisos especificados en el presente tratado, y sin perjuicio de cuestión alguna de límites entre las Repúblicas de Honduras y Nicaragua, a reconocer como perteneciente y bajo la soberanía de la República de Honduras, el territorio hasta aquí ocupado o poseído por los indios mosquitos, dentro de las fronteras de la República, cualquiera que sea dicha frontera...». En «Tratado entre su Majestad Británica y la República de Honduras. En virtud del cual la primera reconoce la soberanía de Honduras sobre las Islas de la Bahía y el Territorio Mosquito. Fue suscrito en Comayagua el 28 de noviembre de 1859». En *Tratados Vigentes entre Honduras y la Gran Bretaña*, (Talleres Tipográficos Nacionales, 1937): 4.

46. «Los Indios Moscos en el Distrito reconocido por el Artículo II de este Tratado como pertenecientes y bajo la soberanía de la República de Honduras, tendrán libertad de trasladarse con su propiedad fuera del Territorio de la República, y dirigirse a donde les parezca; y todos aquellos Indios Moscos que pertenezcan dentro de dicho Distrito no serán molestados en la posesión de cualquiera tierra u otros bienes que tengan y ocupen, y gozarán como naturales de la República de Honduras de todos los derechos y privilegios que generalmente gozan los naturales de la República». En «Tratado entre su Majestad Británica y la República de Honduras», 4-5.

47. «Artículo 1.°. La Sección de la Costa Norte conocida con el nombre de «Mosquitia» forma un departamento de la República, sin representación al Congreso. Sus límites por el oriente son, el Cabo Gracias a Dios: por el poniente el Río Aguán: por el Norte el Mar atlántico i sus islas adyacentes; i por el Sur la cima de las montañas que lo separan a la parte poblada del departamento de Olancho». En Decreto sobre el departamento de La Mosquitia, caja «indios moscos», 1868. Archivo Nacional de Honduras. Según Carmen Fiallos «el departamento de La Mosquitia fue creado el 26 de mayo de 1869; al crear el departamento de Colón, en 1881 formó parte de éste, en el municipio de Iriona; ya para 1957 se creó el departamento de Gracias a Dios vía Decreto n.º 52 de la Junta Militar de Gobierno». En Carmen Fiallos, *Los municipios de Honduras*, (Editorial Universitaria, 1989): 185.

La Reforma Liberal constituye un punto clave para comprender las dinámicas entre el Estado central y los distintos sectores del territorio hondureño a finales del siglo XIX y durante el siglo XX. En este proceso, los pueblos indígenas fueron objeto de una política sistemática de coacción y control, que limitó sus prácticas, cosmovisiones y espacios, relegándolos a los márgenes de la soberanía y de la identidad nacional.[48] La experiencia de La Mosquitia se erige, en este sentido, como un caso emblemático de la intención estatal de imponer un orden homogéneo sobre realidades históricamente diversas.[49]

En esta carrera «civilizadora» emprendida por el Estado liberal a inicios del siglo XX, numerosos individuos fueron encomendados a explorar los territorios de la región nororiental con el propósito de identificar las condiciones y características propias de los pueblos. Más aún, se les confió la tarea de diseñar estrategias de ocupación que aseguraran un control no solo político y territorial, sino también educativo, cultural y lingüístico. Desiré Pector, Francisco Martínez Landero, Francisco Altschul y Miguel A. Ramos figuran entre los exploradores que, a través de sus descripciones, legitimaron el discurso racista de dominación promovido por el Estado central.

Pector (1908), en su calidad de cónsul de París en Honduras, insistió en la necesidad de imprimir un «*espíritu moderno*» mediante la migración europea. En cuanto a los misquitos, Martínez Landero (1918) subrayó supuestos aspectos morales que –según su perspectiva– marcaban su lejanía de la civilización. Altschul (1927), por su parte, fue aún más enfático en la descalificación de zambos y sumos, describiendo con detalle una presunta «descomposición social» de estos grupos, aunque también emplazó al gobierno de Paz Barahona por el abandono del Estado en la región.[50]

En junio de 1927, Miguel A. Ramos presentó al gobierno un informe sobre los resultados de una expedición a La Mosquitia. Lo más relevante de este documento, en sintonía con las visiones críticas predominantes en las descripciones de la época, fue la denuncia de la explotación ilícita e incontrolada de los bosques de este territorio por empresarios extranjeros y nacionales. Según Ramos, esta situación obedecía al abandono de la región, lo que ponía en evidencia la desidia de las autoridades.[51]

En relación con la dinámica demográfica de La Mosquitia, los registros históricos muestran un ascenso notable de la población misquita en comparación con otros grupos étnicos de la zona. En 1670 se contabilizaban alrededor de 1 500 habitantes; hacia mediados del siglo XIX la cifra ascendía a unos 7 500.[52]

48. Barahona, *Pueblos indígenas*, 173.

49. Sobre el tema, Barahona señala que esto «se tradujo en un despojo de la propiedad sobre la tierra que detentaban los pueblos indígenas establecidos ancestralmente en dicho territorio y que por tanto eran –y siguen siendo– sus legítimos propietarios». En Barahona, *Pueblos indígenas*, 180.

50. Barahona, *Pueblos indígenas*,187-190.

51. Barahona, Pueblos Indígenas, Estado, 192.

52. Tomas Woodward, *George: Gracias a Dios: change and development in Honduras. La Mosquitia,* 1.

En la década de 1930, de acuerdo con las estimaciones de Conzemius, los misquitos alcanzaban los 15 000 habitantes.[53] Durante la década de 1980 se calculaba que la población misquita rondaba entre 100 000 y 130 000 personas.[54] Para la década de 1990 los misquitos eran considerados el grupo indígena más numeroso de La Mosquitia, con un estimado de entre 25 000 y 26 000 habitantes.[55]

Organizaciones de base, soberanía y territorialidad en La Mosquitia hondureña

En general, los procesos de organización indígena en Honduras se han definido por el enfrentamiento directo entre la visión consolidada por el Estado liberal desde la primera mitad del siglo XIX y las manifestaciones propias de los pueblos originarios, en su esfuerzo por articular formas orgánicas de representación e intervención política.

La crisis financiera de 1929 y su impacto en los enclaves bananeros de la costa norte marcaron una coyuntura que permitió el surgimiento de la primera organización con una base indígena, el bloque obrero-campesino. Esta agrupación, aunque de manera encubierta, presentó en las elecciones de 1932 —a través del Frente Único de Masas— a un candidato de «raza indígena».[56]

Con la dictadura de Tiburcio Carías Andino (1933-1949) este proceso es detenido, así como en 1963 producto del golpe militar. Esto determina que hasta la década de 1970 se pueda hablar de la construcción de un movimiento indígena integral, fundado en la condición étnica y sus relaciones socio-culturales.[57]

Para el caso específico del pueblo miskito, la posibilidad de su organización política se vio confrontada no solo con la política interna del Estado liberal, sino, además, con los conflictos imperialistas de España e Inglaterra por el control del territorio y los distintos recursos de la zona desde los inicios de la invasión europea en el siglo XVI hasta finales del siglo XIX.

Estos conflictos se prolongaron en una dinámica de dominación, lo que permitió al Estado de Honduras consolidar estrategias de sometimiento educativo destinadas a imponer sus valores e instituciones. Esta influencia no se limitó al ámbito cultural, sino que estuvo acompañada de una profunda militarización y de una rigurosa delimitación territorial.[58]

53. Conzemius, Eduard, *Estudio etnográfico sobre los indios Miskitos y Sumos de Honduras y Nicaragua*, 19.

54. Tomas Woodward, *George: Gracias a Dios: change and development in Honduras. La Mosquitia*, 2.

55. Tomas Woodward, *Gracias a Dios*, 1-2; *Conzemius, Estudio etnográfico sobre los indios...*, 19; Rivas, *Pueblos indígenas...*, 402.

56. Marvin Barahona, *Pueblos Indígenas*, 215.

57. Barahona, *Pueblos indígenas*, 216-217.

58. «En 1957, la controversia territorial sostenida entre Honduras y Nicaragua por el ejercicio de la soberanía nacional respectiva, dio lugar a un reordenamiento territorial de La Muskitia hondureña. El conflicto se concretó

Posteriormente, serán creadas un total de seis unidades municipales: Puerto Lempira, Brus Laguna, Ahuas, Villeda Morales, Wampusirpe y Juan Francisco Bulnes. Esta organización institucional se mostraría en franca pugna con las ancestrales formas de representación comunitaria del pueblo miskito.[59]

En junio de 1976 se funda MASTA con el objetivo de garantizar «la representación política del Pueblo Misquito en Honduras»,[60] alcanzando desde entonces diecisiete juntas directivas e igual número de congresos.[61] Como parte de su ejercicio de autonomía territorial, MASTA analizó en su Congreso de 1997 la posibilidad de establecer una zonificación y un sistema de manejo del territorio a través de los Consejos Territoriales. A partir de esta decisión, entre 1998 y 2011 se organizaron 12 Consejos Territoriales junto con sus respectivos Consejos Comunales, que constituyen la estructura de base de la organización.[62]

Estos doce Consejos Territoriales con sus respectivos Consejos Comunales son la base que conforman la asamblea y el congreso de MASTA y que es a su vez, la autoridad máxima de la organización.

Posesiones hondureñas en el mar Caribe: el contexto de litigios y conflictos internacionales

Una de las consecuencias fomentada por los intelectuales nacionalistas de la Reforma Liberal de 1876 en Honduras, fue la acuciosa labor de fundamentar históricamente los límites fronterizos entre Honduras y sus países vecinos. Esta labor consistió en responder a las demandas de expansión territorial de los países centroamericanos con los que Honduras comparte fronteras.[63]

El contenido de la justificación histórica de los límites fronterizos de Honduras con sus países vecinos tiene su sustento en varios momentos de la historia colonial y republicana de Centroamérica. Tanto las leyes, cédulas, provisiones, ordenanzas, capitulaciones y tratados del siglo XVI hasta el XIX entre las potencias imperiales

en la creación del departamento de Gracias a Dios; y en el envío de contingentes militares a diversas áreas de La Muskitia. (...) Otra consecuencia del reordenamiento territorial de La Muskitia hondureña fue la organización de dos municipios, Puerto Lempira y Brus Laguna, cuyas jurisdicciones políticas abarcaron a la totalidad del territorio que el Estado le asignó al departamento de Gracias a Dios». En *Protocolo Bio-cultural del Pueblo Indígena Miskitu. El derecho al consentimiento libre, previo e informado en nuestro territorio de La Muskitia hondureña.* MASTA (Mosquitia Asla Takanka-Unidad de La Mosquitia): 11-12.

59. *Protocolo Bio-cultural del Pueblo Indígena Miskitu*, 12.

60. *Protocolo Bio-cultural del Pueblo Indígena Miskitu*, 13.

61. *Protocolo Bio-cultural del Pueblo Indígena Miskitu*, 13.

62. *Protocolo Bio-cultural del Pueblo Indígena Miskitu*, 14.

63. «Una preocupación esencial del Estado y los intelectuales nacionalistas del período fue la preservación de los límites históricos del territorio nacional, un aspecto clave para la existencia del Estado y la nación. Desde fines del siglo XIX, el Estado nacional enfrentó las demandas de expansión territorial de sus tres vecinos centroamericanos, un hecho que fue marcado particularmente por litigios fronterizos sostenidos con Nicaragua y Guatemala. En la resolución de los diferendos limítrofes desempeñó un papel relevante el conocimiento histórico, sustentado por intelectuales nacionalistas como Antonio R. Vallejo, Rómulo E. Durón, Mariano Vásquez (1863-1933), Gustavo A. Castañeda (1888-1950) y Augusto C. Coello (1882-1942)». En Marvin Barahona, *Honduras en el siglo XX. Una síntesis histórica*, (Guaymuras, 2005): 38-39.

disputándose el dominio territorial o marítimo de lo que hoy es Honduras, así como la documentación más reciente del siglo XX, son algunos de los documentos que sirvieron a los intelectuales nacionalistas de la Reforma Liberal y los que los sucedieron.

Para iniciar con los momentos de suma importancia en el trazado fronterizo de Honduras con su homólogo país Nicaragua, se puede precisar que, en 1541, mediante la capitulación con Diego Gutiérrez (gobernador y capitán de Nueva Cartago, Costa Rica, 1540), le correspondió a lo que hoy es Nicaragua, una parte de la Taguzgalpa o Mosquitia; lo cual fue temporal hasta 1680 con la *Recopilación de Leyes de Indias*.[64] En el siglo XVIII las posesiones insulares por parte de los españoles frente a los ingleses, llevó al rey de España, con el propósito de proteger sus dominios de los piratas, a firmar con Inglaterra el Tratado de 10 de febrero de 1763. El artículo diecisiete de este tratado contiene lo que vendría a ser la anuencia inglesa en permitir la demolición de sus fortificaciones en «la Bahía de Honduras».[65]

Los restos de fortificaciones inglesas en las Islas del Cisne confirman la veracidad de este Tratado entre el reino de España e Inglaterra.[66] Sin duda un antecedente de los litigios entre imperios por una isla que posteriormente se definiría como posesión hondureña.

El libro *Límites entre Honduras y Nicaragua* (1920-1921) ofrece un recuento de los episodios más decisivos del siglo XIX en los que se definieron las fronteras entre ambos países.[67] La evidencia documental muestra que, tras la Independencia de 1821, ni Honduras ni Nicaragua intentaron recuperar la porción de La Mosquitia que les correspondía. En otras palabras, la región no constituyó una preocupación constante para los Estados centroamericanos en proceso de emancipación de España. Esta situación de abandono se mantuvo sin cambios respecto a lo establecido por el Gobierno colonial hasta 1842.[68]

En 1842 se da inicio al recobramiento de La Mosquitia. Es el gobierno hondureño de Francisco Ferrera (1841-1845) el que inicia las gestiones para «poner en claro los indisputables derechos que Honduras y Nicaragua tienen al territorio de la costa norte».[69] Alejandro Marure fue quien por medio de instrucciones de este gobierno

64. «La Taguzgalpa o Mosquitia nunca fue de Nicaragua legalmente sino hasta que el Laudo de Alfonso XIII le dio una parte: en la capitulación con Diego Gutiérrez de 1541 hubo cercenamiento temporal de territorio hondureño, que volvió a su dueño en 1680 al entrar en vigencia la Recopilación de Leyes de Indias, cédulas, provisiones, ordenanzas y capitulaciones por el solo hecho de no estar incluidas en dichas Recopilaciones». En Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 189.

65. «Su Majestad Británica hará demoler todas las fortificaciones que sus vasallos puedan haber construido en la Bahía de Honduras y otros lugares en aquella parte del Mundo». En Felix Canales Salazar, «Derechos territoriales de Honduras sobre Honduras Británica o Belice, Islas del Cisne y Costas de los Indios Misquitos», en Noé Pineda Portillo, *Investigadores de la Geografía Hondureña*, (Academia Hondureña de Geografía e Historia, 2005): 111.

66. Felix Canales Salazar, «Derechos territoriales de Honduras sobre Honduras Británica o Belice, Islas del Cisne y Costas de los Indios Misquitos», 111.

67. John Basset M., *Límites entre Honduras y Nicaragua. Mediación del Gobierno de Estados Unidos. Alegatos, Pruebas y Dictámenes presentados por Honduras ante el Mediador, demostrando la validez y justicia del Laudo pronunciado por el Rey de España, que puso término a la cuestión, 1920-1921*, (Casa Editorial de Laisne y Carranza, 1921).

68. John Basset M., *Límites entre Honduras y Nicaragua. Mediación del Gobierno de Estados Unidos*, 67.

69. John Basset M., *Límites entre Honduras y Nicaragua. Mediación del Gobierno de Estados Unidos*, 68.

representó los intereses de Honduras ante Inglaterra.[70] Al año siguiente, Honduras autorizó a una legación nicaragüense integrada por Francisco Castellón y Máximo Jerez para gestionar ante varios gobiernos europeos el reconocimiento de que todo el territorio de la Costa Mosquita y sus islas adyacentes pertenecía a Centroamérica y, en consecuencia, a Nicaragua y Honduras según su línea divisoria.[71]

Los momentos que siguen ahora de 1843 en adelante definen una dinámica en la que Honduras y Nicaragua aún no entraban en una franca división de los límites de sus fronteras, hecho que no ocurrirá hasta 1858 con el reclamo que Nicaragua hace a Honduras por el territorio en el valle del Espino, situado frente a San Marcos de Colón.[72]

Otro intento de suscripción de un nuevo tratado sobre límites fronterizos entre Honduras y Nicaragua ocurrió en 1870, en el cual participaron Ramón Uriarte como representante de Honduras y Fermín Ferrer de Nicaragua. El intento de establecer límites tuvo el mismo resultado que el anterior de 1858: no fue aprobado, esta vez «porque dichos comisionados se excedieron en sus facultades».[73]

Es hasta 1888 que estos dos países firman una Convención de Límites en la cual fijan, parcialmente, la línea divisoria entre el departamento hondureño de Choluteca y el nicaragüense de Chinandega. Los comisionados que estuvieron al frente de esta reunión en el municipio hondureño de Duyure, el 11 de febrero de ese año, y que previamente tuvieron que estudiar los títulos fronterizos de ambos países, fueron Alberto Membreño por Honduras y Salvador Castrillo por Nicaragua.[74]

En 1889, Honduras y Nicaragua, representadas por sus ministros de relaciones exteriores, Jerónimo Zelaya y Adrián Zavala, firmaron en Managua una Convención de Arbitraje con el fin de «demarcar las fronteras de los dos países por el lado norte y en la parte occidental no incluida en el deslinde del 11 de febrero de 1888»,[75] y resolver así la disputa territorial entre los ríos Patuca y Segovia, así como en la zona del Cabo de Gracias a Dios, objeto de reclamos nicaragüenses en 1875 y 1887.

70. John Basset M., *Límites entre Honduras y Nicaragua. Mediación del Gobierno de Estados Unidos*, 68.

71. John Basset M., *Límites entre Honduras y Nicaragua. Mediación del Gobierno de Estados Unidos*, 68.

72. «Este reclamo dio lugar al encuentro de Comisionados de los dos Gobiernos, los Señores Licenciado Francisco Medina, por Honduras y el Ingeniero Iván Severen por Nicaragua, quienes se reunieron en San Marcos de Colón el 4 de julio de 1869 y celebraron un Convenio Preliminar de Límites, mismo que no fue aprobado». En *Definiciones Soberanas: Instrumentos Internacionales que Definen los Límites de Honduras*, (Secretaría de Relaciones Exteriores, 2005), 29. Fuente citada en el libro: *Límites entre Honduras y Nicaragua: Alegato presentado a Su Majestad Católica el Rey de España en calidad de Árbitro por los Representantes de la República de Honduras*, Madrid, marzo de 1905, New York, 1938, 12.

73. *Definiciones Soberanas: Instrumentos Internacionales que Definen los Límites de Honduras*, 29.

74. *Definiciones Soberanas: Instrumentos Internacionales que Definen los Límites de Honduras*, 29.

75. *Definiciones Soberanas: Instrumentos Internacionales que Definen los Límites de Honduras*, 30.

Finalmente, a pesar de las intenciones de los ministerios de relaciones exteriores de estos dos países, esta Convención de Arbitraje no se llevó a cabo. Es hasta la firma del Tratado Bonilla-Gámez que tuvo lugar el 7 de octubre de 1894 en Tegucigalpa, estos dos países deciden «terminar de una manera amigable sus diferencias acerca de la demarcación de los límites divisorios».[76]

Luego de la firma del Tratado correspondió a cada Asamblea Legislativa de estos dos países aprobarlo; así como también el canje de los respectivos instrumentos de ratificación, mismo que tuvo lugar en San Salvador, El Salvador, el 24 de diciembre de 1896.

El 2 de octubre de 1904, se reunieron en junta preparatoria del Tribunal Arbitral, en Guatemala, los árbitros nacionales de los dos países; Alberto Membreño de Honduras y José Dolores Gámez de Nicaragua. Esta «junta preparatoria» surgió debido al desacuerdo en la Comisión Mixta de Límites por el «trazo que debía seguir la línea demarcatoria del límite fronterizo entre el Portillo y el punto terminal en la costa del Océano Atlántico».[77] Fue el ministro plenipotenciario de España ante las Repúblicas de Centroamérica, Pedro de Carrere y Lambeye, quien presidió la junta preparatoria del Tribunal Arbitral.[78]

El rey de España aceptó la mediación el 17 de octubre de 1904. De ahí en adelante las partes acordaron presentar ante él, alegatos y réplicas, todas fundamentadas en documentación histórica, en plazos convenidos. Quienes actuaban en estas labores eran los representantes de los dos países ante el Árbitro Real; por Honduras Alberto Membreño y Crisanto Medina por Nicaragua.[79]

Los pasos siguientes para que se diese una sentencia sobre el caso, fue el nombramiento de una Comisión de Examen formada por un presidente. Dos miembros y un secretario aprobaron por unanimidad el 22 de julio de 1906 un informe dirigido al rey. El siguiente paso dado por el rey fue pedir opinión al Consejo de Estado, luego el procedimiento consistió en estar a la espera de un dictamen. Finalmente, el resultado fue el Laudo dictado por el rey el 23 de diciembre de 1906. El Laudo se refiere a la línea divisoria entre Honduras y Nicaragua en los siguientes términos:

76. «Uno de los medios que el Tratado Bonilla-Gámez previó en el artículo I, fue la creación y organización de la Comisión Mixta de Límites, encargada de resolver de una manera amigable, todas las dudas y diferencias pendientes y de demarcar sobre el terreno la línea divisoria que señale el límite fronterizo de ambas repúblicas». En *Definiciones Soberanas: Instrumentos Internacionales que Definen los Límites de Honduras*, 30.

77. *Definiciones Soberanas: Instrumentos Internacionales que Definen los Límites de Honduras*, 49.

78. «En dicha reunión y de común acuerdo, los árbitros nacionales designaron tercer árbitro a S.M. el Rey de España, nombramiento que aceptaron con satisfacción los presidentes de Honduras y Nicaragua, Generales Manuel Bonilla y José Santos Zelaya, en los mensajes de respuesta que transmitieron al Ministro Carrere y Lambeye el 6 y 7 de octubre, respectivamente». En *Definiciones Soberanas: Instrumentos Internacionales que Definen los Límites de Honduras*, 49.

79. *Definiciones Soberanas: Instrumentos Internacionales que Definen los Límites de Honduras*, 49.

> El punto limítrofe común en la costa del Atlántico será la desembocadura del río Coco, Segovia o Wanks en el mar, junto al cabo de Gracias a Dios, considerando como boca del río la de su brazo principal entre Hara y la Isla de San Pío, en donde se halla mencionado Cabo, quedando para Honduras las isletas o cayos existentes dentro de dicho brazo principal antes de llegar a la barra, y conservando para Nicaragua la orilla sur de la referida boca principal con la mencionada isla de San Pío, más la bahía y población del cabo de Gracias a Dios y el brazo o estero llamado Gracias, que va a la bahía de Gracias a Dios entre el Continente y la repetida isla de San Pío. A partir de la desembocadura del Segovia o Coco, la línea fronteriza seguirá por la vaguada o talweg de este río aguas arriba sin interrupción, hasta llegar al sitio de su confluencia con el Poteca o Bodega y desde este punto la dicha línea fronteriza abandonará el río Segovia continuando por la vaguada del mencionado afluente Poteca o Bodega y siguiendo aguas arriba hasta su encuentro con el río Guineo o Namaslí. Desde este encuentro la divisoria tomará la dirección que corresponde a la demarcación del sitio de Teotecacinte con arreglo al deslinde practicando en 1720 para concluir en el Portillo de Teotecacinte de modo que dicho sitio quede íntegro dentro de la jurisdicción de Nicaragua.[80]

Seis años después, el 19 de marzo de 1912, Nicaragua impugnó la validez y la obligatoriedad de este Laudo arbitral que estableció la frontera entre Honduras y Nicaragua en el Caribe desde la desembocadura del río Coco, en el Cabo de Gracias a Dios hasta el Portillo de Teotecacinte, pero es hasta 1957, luego de varios incidentes fronterizos e intentos de resoluciones, que el Consejo de la Organización de los Estados Americanos (OEA) aborda la controversia. El Consejo de la OEA en calidad de mediador estableció para el caso un comité *ad hoc*, resultado de ello fue la aceptación de Honduras y Nicaragua de someter esta controversia a la Corte Internacional de Justicia.[81]

En su fallo de 18 de noviembre de 1960, la Corte Internacional de Justicia decidió que el Laudo del Rey de España el 23 de diciembre de 1906 era válido y obligatorio, por ende, Nicaragua tenía la obligación de darle cumplimiento.[82]

Luego del fallo de 1960 Honduras y Nicaragua no pudieron establecer acuerdos en torno a cómo ejecutar el Laudo Arbitral de 1906, lo que resultó en una solicitud de Nicaragua para que la Comisión Interamericana de Paz pudiera intervenir en el desacuerdo. Esta comisión estableció que debía demarcar la línea fronteriza con la «colocación de mojones de frontera en 1962».[83]

80. *Definiciones Soberanas: Instrumentos Internacionales que Definen los Límites de Honduras*, 50. Documento citado: *La Gaceta de Madrid*, n.º 359, (1906): 11-31.

81. «Controversia territorial y marítima entre Nicaragua y Honduras en el mar Caribe (Nicaragua contra Honduras) fallo de 8 de octubre 2007», colgado en el sitio web *dipublico.org Derecho Internacional* el 8 de enero de 2020.

82. «Controversia territorial y marítima entre Nicaragua y Honduras en el mar Caribe (Nicaragua contra Honduras) fallo de 8 de octubre 2007».

83. «Controversia territorial y marítima entre Nicaragua y Honduras en el mar Caribe (Nicaragua contra Honduras) fallo de 8 de octubre 2007».

En la década de 1970, las relaciones entre Honduras y Nicaragua, tras un período relativamente estable, se fueron deteriorando debido a frecuentes incidentes en torno al paralelo 15, como la captura y ataques mutuos a embarcaciones pesqueras. A pesar de la creación de diversas comisiones mixtas para buscar soluciones, estos esfuerzos no lograron resolver el conflicto.[84]

A finales de la década de 1990, el 29 de noviembre de 1999, Nicaragua presentó ante la Corte Centroamericana de Justicia una demanda contra Honduras, acompañada de una «solicitud de indicación de medidas provisionales», motivada por la intención de este último de ratificar un tratado de 1986 sobre delimitación marítima con Colombia que fijaba el paralelo 14° 59 08 al este del meridiano 82 como la línea fronteriza.[85] Al día siguiente, la Corte ordenó a Honduras suspender la ratificación del tratado mientras se resolvía el fondo del caso.[86]

Nicaragua continuó con su solicitud a la Corte Centroamericana de Justicia para que el tratado Ramírez-López de 1986 entre Honduras y Colombia fuera declarado nulo. La Corte «consideró que no tenía competencia» sobre esta solicitud de nulidad del tratado, pero en su fallo del 27 de noviembre de 2001 la Corte confirmó la existencia de un «patrimonio territorial de América Central» tal como lo solicitó Nicaragua.

En la demanda presentada por Nicaragua ante la Corte Centroamericana de Justicia el 8 de diciembre de 1999, se incluyó la solicitud de delimitación de las zonas marítimas de ambos Estados en el mar Caribe. Dado que ninguno de los magistrados de la Corte era nacional de las partes, cada país ejerció el derecho previsto en el párrafo 3 del Artículo 31 del Estatuto de la Corte para designar un magistrado *ad hoc:* Nicaragua eligió a Giorgio Gaja, mientras que Honduras designó inicialmente a Julio González Campos, quien renunció el 17 de agosto de 2006 y, posteriormente, a Santiago Torres Bernárdez.[87]

84. Se registraron «numerosos incidentes que comprendieron la captura por cada uno de los Estados de embarcaciones pesqueras pertenecientes al otro Estado y/o ataques a las embarcaciones de un Estado por parte del otro en la vecindad del paralelo 15. Se establecieron varias comisiones mixtas con miras a lograr la solución de la situación, pero los intentos de dichas comisiones no tuvieron éxito». En «Controversia territorial y marítima entre Nicaragua y Honduras en el mar Caribe (Nicaragua contra Honduras) fallo de 8 de octubre 2007».

85. «Controversia territorial y marítima entre Nicaragua y Honduras en el mar Caribe (Nicaragua contra Honduras) fallo de 8 de octubre 2007».

86. «En una providencia de 30 de noviembre de 1999 la Corte Centroamericana de Justicia dispuso que Honduras suspendiera el procedimiento de ratificación del Tratado de 1986 a la espera de la determinación del fondo de la causa». En «Controversia territorial y marítima entre Nicaragua y Honduras en el mar Caribe (Nicaragua contra Honduras) fallo de 8 de octubre 2007».

87. «Como entre los integrantes de la Corte no había ningún magistrado de la nacionalidad de ninguna de las Partes, cada Parte procedió a ejercer el derecho que le confiere el párrafo 3 del Artículo 31 del Estatuto [de la Corte Centroamericana] de elegir un magistrado ad hoc para que participara en la causa. Nicaragua eligió al Sr. Giorgio Gaja y Honduras eligió primero al Sr. Julio González Campos, que renunció el 17 de agosto de 2006, y posteriormente al Sr. Santiago Torres Bernárdez». En «Controversia territorial y marítima entre Nicaragua y Honduras en el mar Caribe (Nicaragua contra Honduras) fallo de 8 de octubre 2007».

Para el año 2002 la Corte autoriza la presentación de una réplica por parte de Nicaragua y una dúplica por parte de Honduras sobre el tema de los límites de cada país en el Caribe. El proceso continúa hasta el 2007, cuando finalmente el 8 de octubre de este año la Corte da a conocer su veredicto en un documento titulado «Controversia territorial y marítima entre Nicaragua y Honduras en el Mar del Caribe (Nicaragua contra Honduras)». El veredicto final establece lo siguiente:

> Por unanimidad,
> Decide que la República de Honduras tiene soberanía sobre el Cayo Bobel, el Cayo Savanna, el Cayo Port Royal y el Cayo Sur.
>
> Por quince votos contra dos,
>
> Decide que el punto de partida de la frontera marítima única que divide el mar territorial, la plataforma continental y las zonas económicas exclusivas de la República de Nicaragua y la República de Honduras estará ubicado en el punto cuyas coordenadas son 15° 00 52" Norte y 83° 05 58" Oeste.[88]

El 27 de octubre de 2021, Honduras y Nicaragua firmaron el Tratado Integracionista del Bicentenario que definió los límites en el golfo de Fonseca,[89] compartido también con El Salvador. La ceremonia contó con la participación del entonces presidente hondureño Juan Orlando Hernández y del mandatario nicaragüense Daniel Ortega. Según Nicaragua, el acuerdo ratifica los límites en el mar Caribe previamente planteados ante la Corte Internacional de Justicia y deja sin efecto el tratado Ramírez-López de 1986 entre Colombia y Honduras, ratificado en 1999.[90]

Según la prensa internacional y los medios nacionales, este tratado refleja la continuidad de las directrices de la Corte Internacional de Justicia y reafirma el fallo de La Haya de 1992 sobre los espacios marítimos de ambos países en la Bocana del Golfo y el océano Pacífico. De este modo, se enmarca dentro de la larga historia de negociaciones, conflictos y acuerdos que han definido la frontera de Honduras con los países centroamericanos y del Caribe, representando un nuevo hito en la consolidación de sus límites regionales.

88. «Controversia territorial y marítima entre Nicaragua y Honduras en el mar Caribe (Nicaragua contra Honduras) fallo de 8 de octubre 2007».

89. Varios diarios nacionales e internacionales llamaron la atención sobre la firma de este Tratado entre Honduras y Nicaragua. Entre ellos «Honduras y Nicaragua firman un tratado de límites marítimos en el Caribe y el golfo de Fonseca», *europapress internacional*, 28 de octubre de 2021, edición en español, https://n9.cl/wwj9m. «Honduras y Nicaragua firman acuerdo de límites marítimos», *DW*, 28 de octubre de 2021, edición en español, https://n9.cl/rcwnf. «Relaciones Honduras & Nicaragua: Tratado Integracionista del Bicentenario promueve la paz en la región y genera desarrollo», *Secretaría de Defensa Nacional de Honduras*, 29 de octubre de 2021, nota de prensa https://sedena.gob.hn/relaciones-honduras-nicaragua-tratado-integracionista-del-bicentenario-promueve-la-paz-en-la-region-y-genera-desarrollo/

90. «Según Managua, ese nuevo tratado reconoce los límites que en el mar Caribe propuso Nicaragua ante la Corte Internacional de Justicia (CIJ) y dejó sin aplicabilidad el tratado Ramírez-López suscrito en 1986 entre Colombia y Honduras, y ratificado en 1999». En «Nicaragua destaca la firma de "importantes acuerdos y convenios" con Honduras», swissinfo.ch, 26 de enero de 2022, edición en español, https://n9.cl/rx5sn2

Proceso de titulación de los Cayos Miskitos

En 2008 se presentó al Instituto Nacional Agrario (INA) la solicitud de titulación de los Cayos Miskitos. No obstante, debido a la falta de recursos logísticos para la contratación y movilización de personal en La Mosquitia, el proyecto recibió posteriormente el respaldo del Banco Mundial en el marco de la iniciativa Sur-Sur. Las gestiones derivadas de este apoyo se orientaron hacia una titulación intercomunitaria del pueblo miskito, en el contexto del Tratado Wyke-Cruz, mediante el cual el Gobierno británico devolvió las posesiones insulares a Honduras.[91]

Shirley Caballero, jefa de Desarrollo Empresarial en la División de Pueblos Indígenas del Instituto Nacional Agrario (INA), señala que el proceso de titulación de los Cayos Miskitos estuvo acompañado de diversas gestiones, enmarcadas en convenios con el Gobierno de Inglaterra y con el apoyo de la Fundación Ford. Las comunidades participaron activamente en estas iniciativas, incluso a través de trabajo por alimentos, con plena conciencia de las problemáticas relacionadas con la tierra y los bosques. Si bien se abrió la posibilidad de avanzar en la titulación, la pandemia interrumpió el proceso. Posteriormente, un cooperante internacional manifestó su interés en respaldar la iniciativa; no obstante, las restricciones derivadas de la Ley de Cooperación Internacional obstaculizaron la transferencia de fondos al INA. Pese a estas limitaciones, se llevaron a cabo acciones de movilización que permitieron dar continuidad al proceso de titulación.[92]

Como parte del proceso de titulación de los Cayos Miskitos —en particular de los cayos identificados en la geografía hondureña como Viborillo y Media Luna—, una delegación integrada por tres instituciones: el Instituto Nacional Agrario (INA), el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) y el Instituto de Conservación Forestal (ICF), realizó una visita a La Mosquitia hondureña entre el 3 y el 10 de mayo de 2022. El objetivo de la misión fue inspeccionar *in situ* los doce cayos en proceso de titulación: Savanna, South Ky, Port Royal, Bobel, Sombrilla, Kigorda, Pichinki, Katsikumy, Karataska, Smokilin, Silky y Bogas.

El proceso de titulación intercomunitaria de los Cayos Miskitos será administrado por los consejos territoriales del pueblo miskito y tendrá como principales beneficiarios a los pescadores de Watiasta, Katainasta, Diunat y Batiasta.[93] De acuerdo con Shirley Caballero, la iniciativa busca garantizar la seguridad jurídica de los territorios utilizados tradicionalmente por estas comunidades en sus actividades de subsistencia.[94]

91. Entrevista a Shirley Caballero, jefe de desarrollo empresarial en la División de Pueblos Indígenas del Instituto Nacional Agrario (INA), 1 de septiembre de 2022.

92. Entrevista a Shirley Caballero.

93. Los doce consejos territoriales de La Mosquitia hondureña pertenecientes a MASTA son los siguientes: Rayaka, Diunat, Finzmos, Katainasta, Auhya Yari, Lainasta, Wamakliscinasta, Watiasta, Bamiasta, Bakinasta, Batiasta, Truktsinasta. *Protocolo Bio-cultural del Pueblo Indígena Miskitu*, 16.

94. Entrevista a Shirley Caballero.

Aunque los cayos no pueden adjudicarse a un solo consejo territorial, se reconoce un uso intensivo por parte de Watiasta, cuyos pobladores han establecido residencia permanente en Sabana Ki. Asimismo, los consejos de Katainasta, Batiasta, Diunat e incluso comunidades de Brus Laguna hacen uso de estas áreas, favorecidas por la abundancia de plataformas coralinas y la menor profundidad del mar, lo que facilita la pesca, incrementa la productividad y reduce los riesgos asociados al buceo.[95]

Breve historia de los Cayos Miskitos

En el litoral atlántico hondureño se localiza un conjunto importante de islas que han marcado la historia y la geografía insular del país, en ocasiones disputadas por potencias extranjeras como Gran Bretaña y Estados Unidos. Entre ellas destacan las Islas de la Bahía —Roatán, Guanaja, Utila, Barbareta, Elena y Morat— junto con diversos islotes y cayos adyacentes. También forman parte de este archipiélago la Isla Misteriosa, la Isla de los Bajos y las Islas Viciosas, en su mayoría conocidas hoy con nombres ingleses. A este conjunto se suman los Cayos Cochinos, quince pequeñas islas situadas cerca del puerto de Balfate.

Al Nordeste del litoral de La Mosquitia y cercano al norte de la punta Patuca se encuentran las dos islas del Cisne o *Swan Islands* situadas a 40 leguas al N.E. de Guanaja. Entre los cayos y bancos existentes en La Mosquitia se encuentran: los Cayos Miskitos, los Cayos Hankera, Cayos Morrison-Dennis, Cayos Pichones, Cayos Cocoruma, Cayos Cajones, Cayos Caratasca, Cayos Becerro, y los Cayos Viborillo; en cuanto a los bancos, se encuentra el Banco Mosquito, Banco Gorda, Banco Viborillo, Banco Serranilla, Banco Rosalind, Banco Quitasueño, Banco Alboni o Misteriosa, Banco Serrana y, Banco Roncador.[96] El nombre en inglés de la mayoría de cayos de La Mosquitia se debe a su constante ocupación por ingleses durante el siglo XVIII y XIX, quienes divulgaron estas denominaciones en las *Cartas Marinas del Almirantazgo Británico*.[97]

La mayoría de cayos que empiezan al norte del paralelo 13° norte, son pequeños, con poca vegetación a excepción de los Cayos Miskitos y los Morrison-Denis. Existen algunas descripciones de estos cayos tanto en el plano geográfico, natural, así como de la presencia humana. En cuanto al tema natural, estos cayos han sido descritos como «hierbas gruesas, acuosas y ordinarias, ciruelos de playa, manglares rojos, negros y blancos y cocoteros».[98]

95. Entrevista a Shirley Caballero.

96. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras». En Noé Pineda Portillo, *Investigadores de la Geografía Hondureña*, (Academia Hondureña de Geografía e Historia, 2005), 193.

97. «A todos los cayos de La Mosquitia se les conoce más generalmente por sus nombres ingleses porque esos nombres son los que han divulgado las Cartas Marinas del Almirantazgo Británico, primero que sondeó aquellos mares allá por 1833 a 1840: por eso estos cayos también se llaman Seal». En Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 196.

98. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 190.

Geográficamente, los Cayos Miskitos están situados a 14° 23' norte y 82° 46' oeste de Greenwich, a cuarenta y seis kilómetros al este de Punta Gorda, formados por cieno y arena «endurecidos por la acción de los vientos reinantes en la región».[99] En 1939 se precisaba que estos cayos abarcaban un área de siete y medio kilómetros de largo por cinco de ancho,[100] bordeados por manglares espesos, inhabitables por las grandes cantidades de zancudos que en ellos pulula, de donde les viene el nombre de «mosquitos»; en el centro de más grande hay árboles leñables hasta de 18.3 metros de altura.[101]

La riqueza de estos cayos se refleja en su abundante fauna marina, la cual incluye peces, camarones, tortugas y langostas. Durante muchos años, estos recursos fueron explotados por compañías extranjeras sin autorización ni el cumplimiento de los procedimientos establecidos por el Estado hondureño.[102]

Los pescadores miskitos, originarios de distintas comunidades del departamento de Gracias a Dios, han sido los principales ocupantes de los Cayos Miskitos. Con la llegada de la temporada de pesca, se establecen de manera intermitente en la zona, levantando chozas sobre estacas, especialmente, en los arrecifes situados al sur de los cayos.[103]

En la década de 1930, Castañeda Suazo denunció la presencia de barcos pesqueros provenientes de las islas Gran Caimán que operaban en los Cayos Miskitos sin licencia ni autorización del Estado hondureño.[104] Este comercio ilegal se repetía cada año, enviando sus productos a mercados de Kingston, Key West, Nueva York y Londres, con ganancias que, en palabras del propio autor, «parecían fábula, pero eran suprema realidad».[105]

Según su testimonio, solo con la carne de tortuga —comercializada también en el Canal de Panamá— se cubrían los gastos de toda la explotación anual, quedando como ganancia neta los mariscos y, sobre todo, el carey. De hecho, relata que un solo bote transportó alrededor de tres mil libras de carey hacia Jamaica, obteniendo aproximadamente treinta mil dólares. Asimismo, menciona que en ocasiones llegaban barcos de gran calado que permanecían en la zona para recoger la carne destinada a Panamá, «donde alcanzaba los mejores precios», afirmando que él mismo había presenciado estas operaciones en el puerto de Cristóbal.[106]

99. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 192.
100. Año en que Castañeda Suazo publica su ensayo «El dominio insular de Honduras».
101. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 192.
102. Noe Pineda Portillo, *Geografía de Honduras 4ta Edición*, (Multigráficos Flores, 2007):100.
103. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 192.
104. Colonizadas por los españoles y británicos entre los siglos XVIII y XIX, finalmente fueron administradas por el gobierno colonial de Jamaica a partir de 1863.
105. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 190.
106. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 191.

Historia de los Cayos Viborillo

Los Cayos Viborillo se ubican a unos ocho kilómetros y medio al sudoeste del Gran Becerro. Este conjunto está formado por once cayos cubiertos de árboles y arbustos, cuyos extremos —el setentrional y el meridional— se encuentran separados por aproximadamente tres kilómetros y doscientos metros, siguiendo una disposición de norte a sur.[107] En el Cayo Gran Viborilla se localizan «dos lagunitas contiguas», situadas en su sector sur; una de ellas con casi el doble de extensión que la otra, mientras que la menor alcanza apenas unos catorce metros cuadrados.[108]

La posesión de los Cayos Viborillo por parte del norteamericano Julio R. Schultz en 1887 constituye un hecho de gran relevancia en la historia de los cayos de La Mosquitia hondureña. El arribo de Schultz a los Cayos Viborillo el 31 de enero de ese año contó con el respaldo de la Ley de Islas Guaneras, aprobada por el Congreso de los Estados Unidos treinta y un años antes, el 18 de agosto de 1856; esta ley, entre otras disposiciones, autorizaba a los ciudadanos estadounidenses a tomar posesión de islas mediante el depósito de guano. Amparado por esta normativa, Schultz declaró ante el departamento de Estado de su país haber encontrado «una isla sola» y haber tomado posesión de los cayos en nombre de Estados Unidos.[109].

La prueba fehaciente de la posesión de los Cayos Viborillo por parte del Estado hondureño, frente al intento de apropiación por parte del norteamericano Julio R. Schultz, fue un informe del ministro estadounidense en Centroamérica. En lugar de respaldar el veredicto de los agentes consulares de Schultz, el ministro decidió argumentar de manera contundente que «el cayo era de pertenencia hondureña».[110]

Un argumento más reciente que respalda la posesión de los Cayos Viborillo por parte del Estado hondureño se encuentra en una nota de la Legación estadounidense en Honduras, en la que se menciona el funcionamiento de un faro instalado en estos cayos. La nota, fechada el 3 de mayo de 1921, afirmaba que «el departamento de Estado entiende que estas luces están dentro del territorio sobre el cual Honduras está ejerciendo jurisdicción».[111]

107. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 197.

108. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 197.

109. Noe Pineda Portillo, *Geografía de Honduras 4ta Edición*, (Multigráficos Flores, 2007): 102. Castañeda Suazo afirma que «en cumplimiento de la ley, Schultz hizo su presentación al departamento de Estado de su patria declarando que había hallado la isla sola y que de ella había tomado posesión en nombre de Estados Unidos. Como esta declaración iba acompañada de testimonios oficiales, al tenor de la Ley, el departamento de Estado dio el trámite correspondiente al asunto». En Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 197.

110. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 197.

111. Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 197.

Las descripciones físicas más recientes de los Cayos Viborillo les atribuyen una superficie de mil trescientos veintiséis metros cuadrados. El Banco Viborilla, de origen coralino, presenta profundidades que oscilan entre once y dieciocho metros, con un ancho aproximado de siete kilómetros y una extensión de catorce kilómetros en dirección noroeste desde «el cayo septentrional que lleva su nombre».[112]

Historia oral de los habitantes de los Cayos Miskitos

Durante la visita a los doce Cayos Miskitos, se constató que el cayo Savanna es el único habitado de manera relativamente permanente. En este cayo reside Edgar García Arias, miskito originario del municipio Ramón Villeda Morales, departamento de Gracias a Dios, hijo de padre nicaragüense y madre hondureña. En sus propias palabras: «Mis abuelos por parte de mi mamá, el papá de mi mamá era de Nicaragua, pero mi abuela era hondureña, aunque tenía mezcla de gringo; el papá era gringo, dice mi abuela». García Arias es uno de los habitantes con más años de residencia permanente en el cayo, recordando que «empecé aquí en Sabana, desde casi los veinte años empezamos a trabajar aquí».[113]

Edgar Arias relató que pesca en el cayo Savanna, aproximadamente, desde el año 2003 y que cinco años antes (2018) construyó la única casa de habitación en este cayo, la cual sirve como lugar de abastecimiento de agua y víveres, además de resguardar los utensilios y recursos de los pescadores que arriban en sus embarcaciones. En sus palabras, «este es el único cayo que se mantiene todo el año, se mantiene cuidando».[114] Asimismo, en el cayo disponen de un radio de comunicación, que se encontraba averiado al momento de la visita: «Tenemos ese radio de comunicación, pero ahorita está malo; de ese grande puede comunicarse de aquí a Lempira, Ceiba y todo».[115]

En cuanto a la cantidad de habitantes, entre pescadores miskitos y jamaiquinos, Edgar Arias estima que alrededor de cien personas residen en el cayo: «Yo creo que ahorita habemos, bien puede haber sus cien».[116] Señala que tres personas ejercen el liderazgo dentro del grupo, entre ellas él mismo: «vienen donde mí, donde don Fausto y donde don Neto (Ernesto), que somos los tres que mantenemos el orden aquí».[117]

112. «El banco está rodeado de aguas profundas, y en esas aguas están los bajíos más occidentales del Banco Mosquito. Al Oeste del arrecife es el fondeadero. Aproximadamente a cincuenta y cinco y medio kilómetros al Oeste de los cayos Viborilla hay una loma de forma ovalada, de catorce kilómetros de largo, Norte-Sur, y ocho de ancho, con profundidades de 12.8 a 16.5 metros y del doble en sus extremos. El extremo Sur del banco se halla a cuarenta y ocho kilómetros de la punta Patuca». En Gustavo Castañeda Suazo, «El dominio insular de Honduras», 197.

113. Entrevista a José Edgar García Arias, pescador y habitante permanente de cayo Sabana (La Mosquitia), cayo Savanna, viernes 6 de mayo de 2022.

114. Entrevista a José Edgar García Arias.

115. Entrevista a José Edgar García Arias.

116. Entrevista a José Edgar García Arias.

117. Entrevista a José Edgar García Arias.

La actividad principal en el cayo ha sido la pesca de langosta, pescado y pepino de mar, destinada a distintos compradores, especialmente, chinos. Edgar también relata algunas limitaciones que enfrentan los pescadores con los equipos de pesca, destacando que la principal dificultad se relaciona con la escasez de sistemas de enfriamiento, lo que afecta la calidad del producto al momento de su venta.[118]

En este cayo es notable la presencia de pescadores jamaiquinos[119] que, al igual que los miskitos, se dedican a la pesca de langosta, pescado y pepino de mar. Edgar Arias señala que estos pescadores llevan entre veinte y veinticinco años habitando el cayo: «Desde antes que yo empezara a trabajar, ellos ya trabajaban». Además, los describe con respeto por su experiencia y convivencia con los demás habitantes: «Esos jamaiquinos tienen algunos sus veinte, veinticinco años de vivir acá; tienen hijos y nietos; y esos son más comprensivos con la otra clase de gente, esos no andan ahí molestando».[120]

En los Cayos Miskitos persiste un conflicto latente entre las actividades pesqueras de los miskitos nicaragüenses, quienes con frecuencia ingresan de manera ilegal a los cayos hondureños durante los períodos de veda del pepino de mar y los miskitos del lado hondureño, que exigen un mayor control y vigilancia en las fronteras marítimas entre ambos países.[121]

Se registran numerosos casos de interceptación de lanchas de miskitos nicaragüenses que transportan grandes cantidades de pepino de mar durante los períodos de veda. En las narrativas sobre estos hechos, la Fuerza Naval hondureña aparece como responsable de algunas de las capturas, mientras que en varios casos los propios pescadores miskitos hondureños son señalados como responsables de la mayoría de las incautaciones.[122]

En cuanto a la organización de los pescadores miskitos, todavía no existe una entidad que les permita canalizar y hacer efectivos sus reclamos sobre los controles fronterizos con Nicaragua, así como otras demandas relacionadas con la actividad pesquera en los cayos.[123]

118. «Si, por eso también nosotros no podemos salir adelante, porque con estos equipos de frío no nos da. Ahorita peor porque la gasolina está súper alterada, entonces si nos ponemos a invertir en estas cosas así de un solo y no hacemos números bien también quedas perdiendo y endeudados; mientras que esta forma de hielo uno gasta menos, con una nevera de esas grandes azul y no bien protegido con todo bien tapadito dura ocho días, nueve días. Y en ese lapso ya has tenido de producto, lo que consigas lo podés enhielar y lo podés ir a comercializar personal; ahorita, digamos, en Kauquira hay varios compradores de pescado, pero de aquí que agarremos el pescado y no enfriamos, no llega allá si no le ponemos congelación, pero si fuera hielo va fresquito ese pescado sacando y *enhielando* y va como que lo hayas sacado el mismo rato». Entrevista a José Edgar García Arias.

119. Estos jamaiquinos recuerdan a la descripción de 1930 que hiciera Castañeda Suazo sobre los barcos pesqueros asentados en los cayos misquitos provenientes de las Islas Gran Caimán, Jamaica.

120. Entrevista a José Edgar García Arias.

121. «Ahora con el pepino es que hay más desorden, antes no había esos desórdenes, ahora tanto el desorden está en que el vecino país también entra aquí donde nosotros, a las autoridades les avisamos y como que nada». Entrevista a José Edgar García Arias.

122. «Ahorita es prohibido (el pepino de mar), hace un mes creo que va ajustar, así como le dijo el muchacho ahorita agarró esa gente acá por el lado de kigorda, los mismos pescadores lo agarraron (pescador nicaragüense), llamaron a la naval y se lo entregaron, la naval no lo llegó a dejar el mismo día, sino que lo llevaron allá a la base y de ahí a la semana lo mandaron a dejar a la frontera». Entrevista a José Edgar García Arias.

123. «Por eso le digo, nosotros no podemos exigir mucho a las autoridades, porque no tenemos ni un documento que diga que estamos organizados los pescadores, de ninguna institución nos vienen a preguntar nada o a colaborar con nosotros». Entrevista a José Edgar García Arias.

El cayo Savanna, que ha sido habitado durante más tiempo por Edgar García, junto con otros pescadores miskitos y jamaiquinos, forma parte del proceso de titulación —aún en curso— que, junto con otros once cayos, el Instituto Nacional Agrario llevará a cabo a favor de los Consejos Territoriales de La Mosquitia hondureña, consolidando así la presencia y los derechos de las comunidades locales en la zona.

Figura 1. *Cayo Savanna*



Nota. Fotografía tomada por Andrés Morales, jueves 5 de mayo de 2022

Figura 2. *Cayo Katskikumi*



Nota. Fotografía tomada por Andrés Morales, sábado 7 de mayo de 2022

Figura 3. *Cayo Bogas*



*Nota.*Fotografía tomada por Andrés Morales, domingo 8 de mayo de 2022

Conclusiones

La región oriental de Honduras, conocida como La Mosquitia desde el siglo XIX, es el resultado de un largo proceso histórico que incluye la presencia de grupos chibchas autónomos desde hace más de 1 200 años, los conflictos con los conquistadores españoles y las fallidas misiones de evangelización del siglo XVI. En 1631, la llegada de los ingleses al Cabo de Gracias a Dios dio inicio a un nuevo período, durante el cual se estableció un protectorado basado en pactos con los Miskitos, consolidando un reinado que se prolongó hasta 1755. Entre los siglos XVII y XIX, la influencia inglesa se alternó con la creciente presencia estadounidense, moldeando la historia geográfica, económica y social de La Mosquitia.

En las primeras décadas del siglo XIX, durante la transición del régimen colonial al republicano, los gobiernos centrales buscaron consolidar el control sobre La Mosquitia, objetivo que se materializó con el tratado Wike-Cruz de 1859, que puso fin a los intereses ingleses en la región. Durante la administración de José María Medina (1866-1869) se estableció el departamento de a Mosquitia con límites definidos. En 1876, los reformadores liberales impulsaron la centralización del Estado y la integración de los Miskitos; y otras etnias al territorio nacional. A comienzos del siglo XX, las expediciones estatales promovieron el control político, educativo y cultural de la zona. Finalmente, en 1976, la fundación de MASTA (Muskitia Asla Takanka) constituyó un hito en la organización territorial y la representación política del pueblo miskito.

La preservación de los límites históricos de Honduras, definidos desde las fundaciones coloniales, ha sido defendida por historiadores mediante una exhaustiva documentación legal. Desde 1842, Honduras y Nicaragua disputaron La Mosquitia a Inglaterra, con varios intentos de establecer límites durante el siglo XIX. En 1906, el Laudo del Rey de España fijó los límites en la costa Atlántica, confirmando la posesión hondureña de cayos e isletas. A finales de los años 90, Nicaragua demandó medidas provisionales en el Atlántico, extendiéndose el conflicto hasta 2007, cuando la Corte Centroamericana de Justicia decidió que Honduras tiene soberanía sobre el Cayo Bobel, Cayo Savanna, Cayo Port Royal y Cayo Sur. Estos cayos, con nombres atribuidos por ingleses y estadounidenses en los siglos XVIII y XIX, figuran en las cartas marinas del Almirantazgo Británico. Los Cayos Viborillo también quedaron bajo soberanía hondureña tras una disputa en 1887.

En la actualidad, la historia oral sobre los habitantes que visitan u ocupan con frecuencia los doce cayos que el Instituto Nacional Agrario (INA) pretende titular, con el apoyo de importantes organizaciones del pueblo miskito como MASTA, proporciona información clave para comprender la historia reciente de estos cayos. Por ejemplo, «Savanna» es el cayo habitado con mayor frecuencia por pescadores miskitos, con diferentes familias que acumulan más de veinte años de ocupación. La lectura del paisaje evidencia cierta continuidad en las descripciones físicas elaboradas durante el siglo XX, comparadas con las visiones actuales; persisten la vegetación, los manglares, hierbas gruesas y cocoteros, así como esqueletos de peces y caparazones rotos. Además, la presencia actual de pescadores jamaiquinos recuerda a los pescadores provenientes de las Islas Caimán descritos en 1930 por Gustavo Castañeda Suazo, evidenciando una continuidad en las relaciones de Miskitos y jamaiquinos en la pesca recurrente en estos cayos.

Finalmente, La Mosquitia ha atravesado una larga historia de litigios internacionales que ha definido las posesiones de Honduras en el mar Caribe. El proceso de titulación de los doce cayos por parte del INA; Savanna, South Ky, Port Royal, Bobel, Sombrilla, Kigorda, Pichinki, Katsikumy, Karataska, Smokilin, Silky y Bogas, inaugura una nueva etapa en la que los Consejos Territoriales miskitos se consolidan como actores clave en la gestión y uso de estos cayos, fortaleciendo la vinculación entre las comunidades locales y la administración de sus recursos.

Bibliografía

Acuña, Víctor Hugo. *Centroamérica: Filibusteros, estados, imperios y memorias.* Editorial Costa Rica; Ministerio de Cultura, SINABI, 2014.

Barahona, Marvin. *Honduras en el siglo XX. Una síntesis histórica.* Guaymuras, 2005.

———. *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras.* Guaymuras, 2017.

Barahona, Marvin, y Ramón Rivas. *Rompiendo el espejo. Visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras.* 1ª ed. Guaymuras, 1998.

Basset, John M. *Límites entre Honduras y Nicaragua. Mediación del Gobierno de Estados Unidos. Alegatos, pruebas y dictámenes presentados por Honduras ante el Mediador, demostrando la validez y justicia del Laudo pronunciado por el Rey de España, que puso término a la cuestión, 1920–1921.* Casa Editorial de Laisne y Carranza, 1921.

Bethell, Leslie. *Historia de América Latina. Vol. 6, América Latina independiente, 1820–1870.* Editorial Crítica, 1991.

———. Ralph Lee Woodward, «Las repúblicas centroamericanas».

Burke, Peter. *Formas de hacer historia.* Alianza Editorial, 1993.

Castañeda Suazo, Gustavo. «El dominio insular de Honduras».

Conzemius, Eduard. *Estudio etnográfico sobre los miskitos y sumos de Honduras y Nicaragua.* Fundación Vida, 2004.

Definiciones Soberanas: Instrumentos Internacionales que Definen los Límites de Honduras. 2005. Tegucigalpa: Secretaría de Relaciones Exteriores.

D'Ans, André-Marcel. *Honduras. Difícil emergencia de una nación, de un Estado.* Tegucigalpa: Litografía López, 2007.

Fiallos, Carmen. *Los municipios de Honduras.* Editorial Universitaria, 1989.

Floyd, Troy S. *La Mosquitia. Un conflicto de imperios.* Honduras: Centro Editorial, S. de R. L., 1990.

Fonseca Corrales, Elizabeth. *Historia: teoría y métodos.* EDUCA, 1989.

Griffin, Wendy. *La historia de los indígenas de la zona nororiental de Honduras. Tomo II.* Mecanografiado IHAH, 1992.

Hasemann, George. Reseña de *Los indios de Centroamérica*, de Gloria Lara Pinto y Fernando Cruz Sandoval. Sistema Editorial Universitario, UPNFM, 2017.

Jenkins Molieri, Jorge. *El desafío indígena en Nicaragua: el caso de los miskitos.* Editorial Katún, S. A, 1986.

Newson, Linda. *El costo de la conquista.* 1ª ed. Guaymuras, 2000.

Pineda Portillo, Noé. *Investigadores de la geografía hondureña.* Academia Hondureña de Geografía e Historia, 2005.

———. *Geografía de Honduras.* 4ª ed. Multigráficos Flores, 2007.

Pinto Soria, Julio César. *Historia General de Centroamérica. Tomo II. El Régimen Colonial.* FLACSO, 1994.

———. Elizabeth Fonseca Corrales, «Economía y sociedad en Centroamérica (1540–1680)».

_____. Kramer, Wendy; Lovell, George; y H. Lutz, Cristopher, «La conquista española de Centroamérica».

_____. Webre, Stephen. «Poder e ideología: La consolidación del sistema colonial (1542–1700)».

Sarmiento, José. *Historia de Olancho.* Guaymuras, 2006.

Tratados Vigentes entre Honduras y la Gran Bretaña. Talleres Tipográficos Nacionales, 1937

Documentos

Chatfield, Federico. «Comunicación de la Legación de S. M. B. en Guatemala al Ministerio de Relaciones Exteriores del Estado de Honduras». Guatemala, 5 de diciembre de 1850. En *Algunos Documentos Importantes sobre los Límites entre Honduras y Nicaragua.* New York, 1938.

———. «Comunicación de la Legación de S. M. B. en Guatemala al Ministerio de Relaciones Exteriores del Estado de Honduras». En *Algunos Documentos Importantes sobre los Límites entre Honduras y Nicaragua.* New York, 1938.

Lindo, Juan. «Protesta que el Gobierno Supremo del Estado de Honduras dirige a los Gobiernos y pueblos de Centro-América y a los demás del mundo civilizado». En *Algunos Documentos Importantes sobre los Límites entre Honduras y Nicaragua.* New York, 1938.

Breve manifiesto y relación sucinta del origen, progresos y estados de las conversiones de los indios infieles xicaques, paias y haras, en que han entendido y actualmente están entendiendo religiosos de la Seráphica Orden de Nombre de Jesús de Guatemala, en las Gobernaciones de Honduras y Nicaragua. Año de 1681. AGI, Audiencia de Guatemala 183. En Héctor Leyva, *Documentos coloniales de Honduras.* Honduras: Centro de Publicaciones Obispado de Choluteca, (1991): 136–37.

Revistas y artículos

Lara Pinto, Gloria, y George Hasemann. «La sociedad indígena del noreste de Honduras en el siglo XVI: ¿Son la etnohistoria y la arqueología contradictorias?» *Yaxkin* 11, n.º 2 (1988).

Obando Andrade, Rafael. «Zambos y negros de la Taguzgalpa: actores claves en el contrabando centroamericano 1642–1715». *Cuadernos del Caribe*, n.º 21 (2016): 1–20.

Periódicos y sitios digitales

«Honduras y Nicaragua firman un tratado de límites marítimos en el Caribe y el golfo de Fonseca». *Europa Press Internacional*, 28 de octubre de 2021, edición en español, https://n9.cl/fbpzk.

«Honduras y Nicaragua firman acuerdo de límites marítimos». DW, 28 de octubre de 2021, edición en español. https://www.dw.com/es/honduras-y-nicaragua-firman-acuerdo-de-l%C3%ADmites-mar%C3%ADtimos/a-59646748.

«Relaciones Honduras & Nicaragua: Tratado Integracionista del Bicentenario promueve la paz en la región y genera desarrollo». *Secretaría de Defensa Nacional de Honduras*, 29 de octubre de 2021, nota de prensa. https://sedena.gob.hn/relaciones-honduras-nicaragua-tratado-integracionista-del-bicentenario-promueve-la-paz-en-la-region-y-genera-desarrollo/.

«Nicaragua destaca la firma de 'importantes acuerdos y convenios' con Honduras». *Swissinfo.ch*, 26 de enero de 2022, edición en español, https://n9.cl/ggcj6.

«Controversia territorial y marítima entre Nicaragua y Honduras en el mar Caribe (Nicaragua contra Honduras) fallo de 8 de octubre 2007». *Dipublico.org – Derecho Internacional*, publicado el 8 de enero de 2020, https://n9.cl/v6lng.

Entrevistas

Entrevista a Shirley Caballero, jefa de Desarrollo Empresarial en la División de Pueblos Indígenas del Instituto Nacional Agrario (INA),1 de septiembre de 2022.

Entrevista a José Edgar García Arias, pescador y habitante permanente del cayo Savanna (La Mosquitia). Cayo Savanna, 6 de mayo de 2022.

Protocolos

MASTA (Mosquitia Asla Takanka–Unidad de La Mosquitia). *Protocolo bio-cultural del pueblo indígena Miskitu: El derecho al consentimiento libre, previo e informado en nuestro territorio de La Muskitia hondureña*. Octubre de 2012.

Acercamiento al patrimonio cultural inmaterial en la comunidad garífuna de Guadalupe, Colón

Jasmi Celestina Bautista

Resumen

Los resultados del presente estudio se circunscriben al Proyecto de Investigaciones Históricas y Etnohistóricas de Honduras para la protección y difusión del Patrimonio Cultural de la Nación del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), enmarcada dentro de las competencias que otorga la Ley para la protección del Patrimonio Cultural de la Nación Decreto 220-97 en materia de investigación arqueológica, antropológica, etnológica, histórica y etnohistórica, con el objetivo de conservar, proteger y difundir el patrimonio cultural de Honduras.

El estudio se realizó desde una perspectiva antropológica, partiendo de un diálogo franco con la comunidad; esta acción dio paso a una primera etapa de la investigación que permitió la identificación y registro de manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial vigentes en la localidad; se enfatiza lo anterior como uno de los objetivos fundamentales del estudio. Posteriormente, en una segunda etapa se abordó el tema de la salvaguardia y reelaboración de prácticas culturales necesarias ante el reto de dar continuidad a las mismas. Los resultados vertidos en el presente documento son producto del trabajo directo con portadores de conocimiento y líderes comunitarios de la aldea de Guadalupe, abonando así a la construcción participativa de propuestas y estrategias ante los desafíos que históricamente ha enfrentado Honduras en línea de la protección del patrimonio cultural de la nación.

Es necesario mencionar que la presencia del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) en la comunidad de Guadalupe no es reciente. Apuntando a una mejor comprensión de la historia de los asentamientos en el noroeste de Honduras, Markus Reindel, junto con arqueólogos del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), realizó estudios de sitios en el noroeste de Honduras en 2011, 2012 y 2014 para identificar ubicaciones adecuadas para futuras investigaciones arqueológicas. Un lugar ideal para las primeras excavaciones se encontró en Guadalupe, en el departamento de Colón. Guadalupe es un asentamiento en la costa atlántica que se remonta al período Cocal (1000-1525 d. C.). De 2016 a 2019, inició un proyecto arqueológico en Guadalupe bajo la dirección de Markus Reindel, en cooperación con el Instituto Arqueológico Alemán, el Museo Rietberg de Zúrich, la Universidad de Zúrich y el Instituto Hondureño Antropología e Historia

(IHAH), financiada en gran parte por la Fundación Suizo-Liechtenstein para la Investigación Arqueológica en el Extranjero (SLSA). El objetivo del proyecto fue estudiar la cronología y función del sitio de Guadalupe como caso de estudio de un asentamiento de la época Cocal y analizar el material cultural para obtener una visión de los rasgos fundamentales de la historia cultural de la región.[1]

Según el informe sobre la Temporada de Campo 2024 por Markus Reindel, Mike Lyons, Adrien Martinet y Jeannine Langmann las excavaciones demostraron que Guadalupe era un asentamiento extenso con una plaza central utilizada para entierros. En relación con estos entierros, se encontraron indicios de festividades periódicas. Cuyos restos se conservan hoy en día en forma de una capa cultural de un metro de espesor compuesta por restos de comida compactados y cerámica. Guadalupe es el primer lugar del período Cocal donde se han registrado estos rituales.[2] Según el informe de los arqueólogos que han trabajado en el sitio arqueológico Guadalupe, esta investigación abona significativamente a la percepción de la historia cultural de esta región clave entre Mesoamérica, Centroamérica y el Caribe. En el pasado se solía pensar que esta área no tenía trascendencia al momento de plantear los legados culturales en comparación con las demás áreas de afluencia en nuestro país.

La presente investigación de carácter estrictamente antropológico busca complementar lo arqueológico para así brindar una imagen en movimiento de las culturas indígenas y negras que han poblado el área. Esto permite comprender que el patrimonio cultural y en general la cultura misma no es una atadura inamovible, todo lo contrario, se reinventa a diario atendiendo a nuevos procesos de creación y recreación.

El patrimonio cultural inmaterial

En su Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial del 2003, la Unesco establece que, este tipo de patrimonio se refiere específicamente a los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural.[3] En esta misma línea la Convención también establece que este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.[4]

1. M. Reindel, *Proyecto Arqueológico Guadalupe* (IHAH, 2022), https://n9.cl/fphqtu.
2. *Ibid.*
3. Unesco, *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* (Unesco, 2003).
4. *Ibid.*

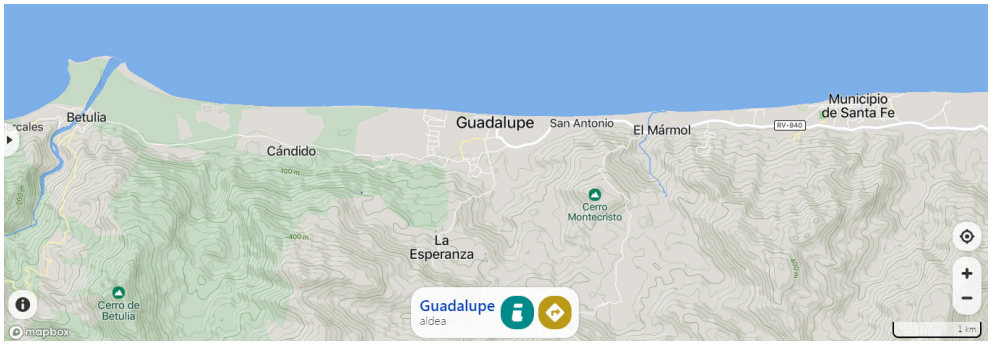
Sin perder de vista los postulados internacionales en torno al PCI, es necesario examinar la legislación cultural en Honduras; en su artículo 172 de la Constitución de la República establece que toda riqueza antropológica, arqueológica, histórica y artística de Honduras forma parte del patrimonio cultural de la nación. Asimismo, en su artículo 173 decreta que el Estado preservará y estimulará las culturas nativas, así como las genuinas expresiones del folclore nacional, el arte popular y las artesanías, a través de la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación.[5]

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial suscrita en París en el 2003 fue ratificada en Honduras tres años después, exactamente el 24 de julio de 2006. Actualmente como un avance significativo, el país cuenta con dos elementos inscritos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, se trata de «La lengua, la danza y la música de los garífunas» y los «Conocimientos y prácticas tradicionales para la elaboración y el consumo del casabe», en 2008 y 2004, respectivamente; ambos como elementos de la cultura garífuna.

1. Caracterización geográfica y sociocultural de la comunidad de Guadalupe

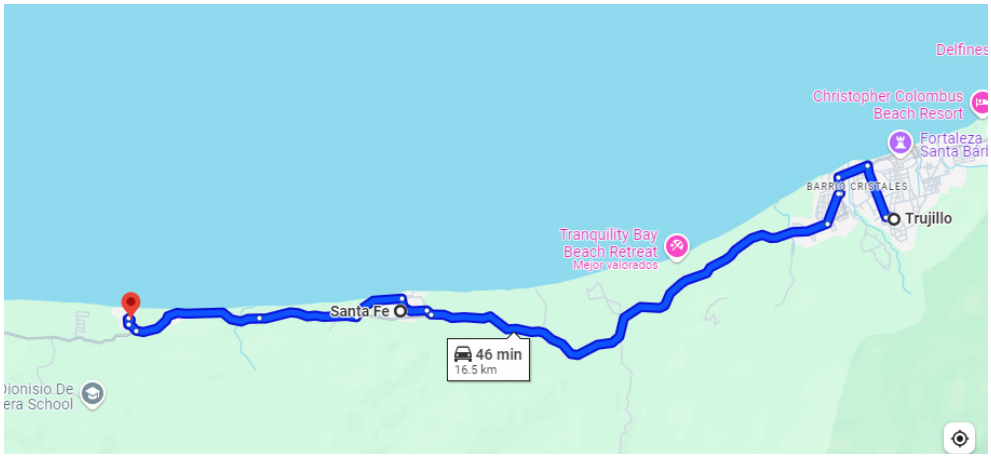
La aldea de Guadalupe es una comunidad que pertenece al municipio de Santa Fe en el departamento de Colón. Sus aldeas más cercanas son Santa Fe, San Antonio y La Esperanza. Esta población se ubica a unos 15 kilómetros al Occidente de la ciudad de Trujillo; para acceder a la aldea, se debe tomar una carretera de tierra que bordea la costa caribeña. Sus límites: al norte con el mar caribe, al sur con el municipio de Trujillo, así como en el este, y al oeste con el municipio de Balfate, Colón.

Figura 1. *Aldea de Guadalupe entre los caseríos de San Antonio, El Marmol, La Esperanza, Cándido y Betulia, todos pertenecientes al municipio de Santa Fe*[6]



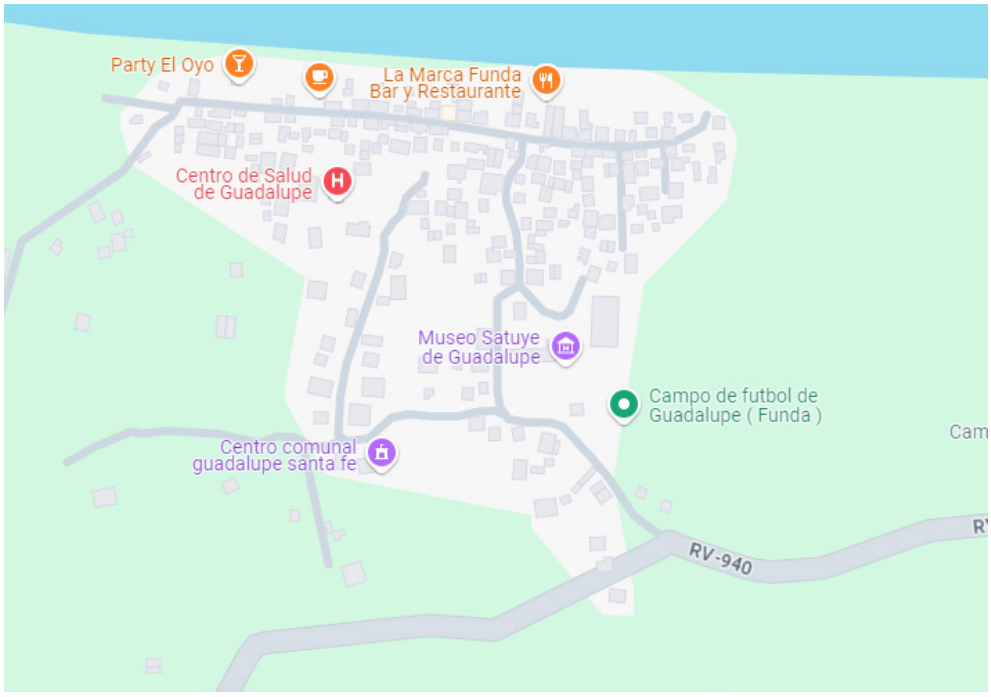
5. «Ley para la protección del patrimonio cultural de la nación», Pub. L. n.° decreto legislativo 220-97 (2010).
6. Tomado de Google maps, https://n9.cl/6tthe.

Figura 2. *Ruta en vehículo desde la ciudad de Trujillo hacia la comunidad de Guadalupe por carretera de tierra*[7]



La aldea cuenta con una carretera principal que conduce a la ciudad de Trujillo, pasando por el municipio de Santa Fe. Esta es una vía de comunicación terrestre que permanece en mal estado, dificultando el tránsito de vehículos sobre todo durante la temporada de invierno.

Figura 3. *Vista de la comunidad de Guadalupe desde la Herramienta de Google Maps*[8]



7. Tomado de Google maps, https://n9.cl/j1t91.
8. Tomado de Google maps, https://n9.cl/5jhuoq.

Actualmente, la aldea de Guadalupe se encuentra entre las coordenadas: latitud 15° 53' 50" norte y longitud -86° 4' 32" oeste. En la carretera RV-940, que es de tierra y conduce a los caseríos de La Esperanza y Betulia, alrededor del km 16 se entra a la aldea de Guadalupe. En su entrada cuenta con 0.5 Km de pavimentación con concreto hidráulico, el resto de las calles internas son estrechas y de tierra, con gran cantidad de callejones entre las casas, lo cual indica no haber existido una planificación urbana.

Guadalupe dentro de sus espacios comunitarios cuenta con una iglesia católica, un centro de salud, un centro comunal, el cementerio, una casa de la cultura, un club de danza y una escuela primaria Luis Bernárdez Satuye y dentro de la escuela un museo arqueológico de nombre Satuyé, organizado con apoyo de Instituto Arqueológico Alemán y el IHAH. Para la recreación cuentan en su entrada con un campo de futbol. Para las actividades comerciales hay variedad de pulperías o tiendas de abastecimiento, comedores, bar y como principal atractivo la playa que limita con toda la comunidad en su parte norte. En la mayoría de estos espacios se reproduce y fortalece su cultura y se reafirma su identidad local.

Figura 4. *Escuela primaria de la comunidad de Guadalupe Luis Bernárdez Satuyé*



Nota. Fotografía tomada por Jasmi Bautista el 13 de octubre de 2024.

La población de Guadalupe en su mayoría se autodefine como garífuna, tomando como referente sus prácticas apegadas a una cultura que ha sido transmitida de generación en generación. Su autodeterminación cultural, los lleva a una construcción sólida de su identidad local, que actualmente está constituida por usos y prácticas tradicionales que a su vez forman parte de su patrimonio cultural; más del 90 % de su población habla idioma garífuna y lo asumen como su lengua materna, también se mantienen vigentes muchas de sus manifestaciones enmarcadas en aspectos mágico-religiosos, como la medicina tradicional de raíz ancestral, rituales fúnebres, danzas y otras prácticas de religiosidad popular. En la actualidad hay un bajo porcentaje de mestizos viviendo en la comunidad, la mayor parte de inmigrantes que históricamente han llegado a Guadalupe son procedentes de comunidades garífunas circunvecinas o, en menor escala, de Belice.

Trabajo etnográfico

En el marco del Proyecto Investigación Antropológica, Registro y Salvaguardia de Patrimonio Cultural Inmaterial en Comunidades Garífunas y Pech: Triunfo de la Cruz, Tela, y Trujillo, Santa Fe y Guadalupe, Colón, se realizó la primera gira de campo orientada a generar un primer acercamiento con las comunidades contempladas para el estudio.

Este primer trabajo etnográfico tuvo como principal objetivo la recolección de datos primarios, para la posterior elaboración de un mapa de actores claves e identificación de principales manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial. También se realizó una lectura del paisaje para determinar características medioambientales predominantes en la localidad.

Mapeo de colaboradores claves

El mapeo de colaboradores claves, se considera una herramienta de indiscutible utilidad para el análisis de diversos escenarios socioculturales. Al adentrarnos en contextos donde se desarrollan usos y prácticas culturalmente diferenciadas, se vuelve indispensable indagar sobre el sentido que los sujetos de estos grupos dan a cada una de sus prácticas. El mapeo de colaboradores permite precisamente ahondar en las realidades del grupo en cuestión, más allá del posicionamiento teórico e ideológico del investigador.

En el marco de la investigación que actualmente se desarrolla, se procedió a identificar como una de las primeras red de apoyo cercana a las comunidades estipuladas, esta primera red facilitó información básica sobre posibles colaboradores claves; de esta manera, ya contando con esos primeros insumos se facilitó la elaboración de un material de apoyo inicial.

Durante la gira exploratoria se identificaron manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial que han persistido y se visibilizan de manera legítima en las diversas esferas de convivencia dentro de la comunidad. En el curso de las siguientes giras se procedió de manera directa al registro y documentación de las manifestaciones de PCI vigentes en la aldea.

Técnicas aplicadas durante la investigación

Para el registro de la información se aplicaron entrevistas semiestructuradas a portadores de conocimientos, también a líderes y lideresas comunitarias de diferentes edades. Tomando como referente la naturaleza de la investigación, se consideraron a personas de la comunidad con reconocido manejo de los usos y prácticas contemplados para el estudio. De esta manera cabe mencionar la participación de curanderas, miembros del club de danza y delegadas de la palabra, cuyas edades se adscriben a un rango etario entre los 50 y 70 años. Se entrevistó también a pescadores de distintas generaciones, lo cual permitió el análisis desde una perspectiva comparada. Abonaron también el estudio, las entrevistas realizadas a maestras de la escuela pública que funciona en la aldea y, finalmente, fue también sustancial la información brindada por amas de casa conocedoras de la cotidianidad de la comunidad. Dentro del trabajo etnográfico realizado también se suman como técnicas utilizadas, la observación directa y participativa. Se describen a continuación los usos y prácticas culturales de mayor notoriedad en la cotidianidad de la aldea.

Resultados del estudio

El estudio del patrimonio cultural de la nación cobra sentido al vincularlo de manera directa con el fortalecimiento de la identidad local y la reivindicación de la cultura viva. La presente investigación se enfoca en acciones de investigación, registro y salvaguardia de patrimonio cultural inmaterial en la comunidad de Guadalupe, aldea del municipio de Santa Fe, en el departamento de Colón. Estudiar este tipo de patrimonio siempre implica desafíos, pues se trata de manifestaciones cambiantes vinculadas a las comunidades que las crean, recrean, revaloran y reelaboran, adaptándose a la tradición que por sí misma no es una atadura inamovible y a sus cotidianidades que van respondiendo a las exigencias del entorno.

Documentar de manera sistemática la historia de los pueblos originarios y afrohondureños en Honduras, es una necesidad latente, sobre todo si se quiere ahondar en especificidades culturales y reconocer su identidad y pertenencia al Estado. En tal sentido, el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) mediante un trabajo conjunto y constante, con portadores de conocimiento, líderes y lideresas comunitarias han aunado esfuerzos orientados a salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial de la localidad, puntualizando en la importancia que este representa como elemento fundamental para pensar y valorar las culturas e identidades locales.

El estudio se sustenta en el trabajo etnográfico que se realizó en la comunidad, este mismo da fundamento a cada uno de los ejes temáticos que sobresalen en el registro y documentación de las prácticas vinculadas al patrimonio cultural inmaterial (PCI) en la aldea de Guadalupe, Municipio de Santa Fe, Colón. Para una mayor comprensión de la persistencia y a su vez del carácter dinámico e inmanente en el tiempo del patrimonio cultural inmaterial, en la aldea de Guadalupe, se detallan algunas de sus manifestaciones más relevantes.

Un acercamiento a la influencia de la cultura pech a los alrededores de Guadalupe (1000 al 1500 d. C)

La historia de la región de Guadalupe cuenta con un pasado prehispánico, vinculado a la cultura pech. Según investigaciones arqueológicas por parte del Instituto Alemán de Arqueología (DAI), dirigidas por el profesor arqueólogo PhD. Markus Reindel, se han encontrado restos de cerámica con motivos zoomorfos y antropomorfos, entre otros objetos utilitarios que datan aproximadamente del 1000 d. C. al 1525 d. C., según análisis estilísticos y pruebas de C14 y que pertenecieron a comunidades prehispánicas que no se encontraban alejadas de las esferas económicas comerciales de la población maya del occidente de Honduras o de asentamientos alrededor de la región de Guadalupe.[9] Según estas mismas investigaciones, los primeros pobladores podrían ser antepasados de la cultura pech, aunque actualmente sea habitado por la cultura garífuna.

Otro trabajo que hace referencia de la cultura pech en la zona alrededor de Trujillo es de William Davidson; con base en análisis de informes tempranos de la época colonial, principalmente, del último viaje de Cristóbal Colón en 1502, junto a informes de otros miembros de la tripulación, brindan estas indicaciones. «Los Isleños de la Bahía y los ocupantes de la tierra firme adyacente eran probablemente ancestros de los pech y fueron identificados en el lugar con el término taya».[10] Otras referencias de población al pueblo pech al momento de la conquista son los informes de los viajes de los primeros conquistadores españoles, que desde los diferentes frentes de conquista convergen en la zona del caribe hondureño y Trujillo fue uno de los lugares que toma mayor relevancia por la bahía y que contaba con un puerto natural apropiado.

> Una temprana evidencia adicional, que vincula a los ocupantes aborígenes de las islas de la bahía con aquellas poblaciones de la tierra firme adyacente en una sola región cultural, puede ser encontrada en las observaciones del gobernador López de Salcedo en una carta a la corona relativa a sus actividades en el área cercana a Trujillo, Honduras, a finales de 1526. Él señalaba que las únicas indicaciones de manifestaciones religiosas eran tres sitios que parecían ser especialmente reverenciados por los indios que vivían cerca de Trujillo. Uno de los santuarios estaba en la tierra firme a cuatro o cinco leguas de Trujillo, otro se encontraba

9. Reindel, *Proyecto Arqueológico Guadalupe*, 2022.
10. W. V. Davidson, «La Costa Caribe de Honduras: Su geografía, historia y etnología», *Yaxkin* 24, n.º 1 (2008): 15-66.

> en una isla ubicada a doce o quince leguas mar adentro, y el tercero estaba a unas treinta leguas del puerto hacia el interior.[11]

Los santuarios pueden ser vistos, en las culturas prehispánicas, como espacios sagrados donde se realizaban ceremonias religiosas, rituales y sacrificios para honrar a los dioses. Estos podían ubicarse en templos, pirámides, cuevas, montañas o cenotes, considerados lugares de conexión con el mundo espiritual.[12] Del apartado anterior, Davidson, nos podría brindar una referencia a las culturas nativas a los alrededores del actual municipio de Santa Fe. Davidson analiza la posibilidad que el santuario ubicado en la isla puede ser una referencia a las islas de la bahía y el de treinta leguas hacia el interior del puerto de Trujillo puede indicar un sitio en el valle de Agalta. Del santuario que se encuentra a cuatro o cinco leguas de Trujillo no especifica un punto de referencia al este o al oeste del puerto, no obstante, por referencias históricas se reconoce que la influencia española desde la fundación de Trujillo en 1525 fue más frecuente hacia la región occidental, principalmente desde Tela, Triunfo de la Cruz y Puerto Caballos, lo que sugiere un mayor conocimiento de la zona occidental y sus culturas aborígenes.

El proceso de conquista española en la zona norte de Trujillo y alrededores, incluyendo Guadalupe, provocó un descenso demográfico de los pech que habitaban la región, lo que provocó su desplazamiento hacia las regiones más internas de Honduras, principalmente hacia la región de la sierra de Agalta. Diferentes razones justifican este desplazamiento y abandono de la región costera: explotación forzada del indígena, venta de estos como esclavos en las islas de las Antillas mayores o muertes en caso de no querer someterse.

> El obispo Cristóbal de Pedraza, llegó a Trujillo en su segundo viaje en 1544, descubrió, quizás considerando su disposición favorable a los indios, que también la tierra firme había perdido una alta proporción de la población nativa. Solo unos pocos indios, menos de 400, quedaban en las vecindades del puerto. El obispo culpó de la reducción a los gobernadores que sucedieron a Cortés y a Saavedra; afirmó que Salcedo y Cereceda habían capturado indios para venderlos como esclavos en las Antillas Mayores, donde la mayoría de la población original había muerto durante la década anterior. Los nativos en las cercanías de Trujillo, que habían escapado de las incursiones esclavistas, se refugiaron en el monte más allá de la población, a unas 14 o 15 leguas de distancia, en un área hoy conocida como la 'Sierra de Payas'. El obispo también manifestó que, desde los días de Cortés, cuando la densidad de población cerca de Trujillo era mayor que la de México, no quedaba ningún pueblo que tuviera entre 1 000 y 1 500 casas.[13]

Para finales del siglo XVI, el descenso demográfico de la región de Trujillo y zonas aledañas era evidente. Comayagua se había convertido en un sitio de mayor importancia para la gobernación española.

11. *Ibid.*

12. J. I. Macías Quintero y C. S. Villagrana Prieto, «Santuarios prehispánicos identificados sobre cimas de cerros en Aguascalientes, México», *Scielo,* (2015): 35–58, https://n9.cl/1gjwl3.

13. Davidson, «La Costa Caribe de Honduras: Su geografía, historia y etnología».

El pueblo garífuna de Guadalupe, una aproximación a su origen

La población garífuna desciende de esclavos africanos que naufragaron frente a las costas de San Vicente mientras eran transportados a las Antillas hacia el siglo XVII. Habían encontrado refugio en la isla de San Vicente, en ese entonces habitada por un grupo de indígenas caribes. Involucrados en el conflicto entre ingleses y franceses, los garífunas se encuentran del lado del perdedor. En 1797 fueron deportados a la isla de Roatán, al norte de Honduras, después de haber fracasado en una rebelión armada contra los ingleses.[14]

A finales de octubre de 1796, el parlamento inglés notificó al General Abercrombie que debería enviar a los caribes negros hacia parte de la costa dentro de la Bahía de Honduras, o en otra parte su traslado debe ser realizado bajo principios humanos, y deben ser proporcionados con todos los artículos para proveer sus necesidades y subsistencia a su arribo a su nuevo destino.[15]

Su traslado hacia la Honduras continental cuenta con numerosas explicaciones, aunque escasas de fuente documental. Las referencias de tradición oral, normalmente, describen la búsqueda de tierras fértiles, sobrepoblación o de estar más acostumbrados a una vida insular, sin embargo, no son lo suficientemente fiables para asegurar su traslado desde Roatán. William Davidson nos describe su traslado debido al conflicto existente en ese momento por las coronas de Inglaterra, Francia y España. Un comisario de guerra y caballero de la real orden española de Carlos III, de nombre Don José Rossi y Rubí, fue enviado a explorar la isla de Roatán, creyendo que los negros caribes eran aliados de Inglaterra como parte de su ejército militar que protegía Port Royal. Sin embargo, resultó que no era así y los negros caribes se mostraron amigables con los españoles y la corona. El traslado de los negros caribes hacia el continente se supone fue por Rossi a finales del siglo XVIII y primeros años del siglo XIX.[16] Según Vallejo en un censo de 1801 la población negra de Trujillo, entre negros caribes, negros ingleses y negros franceses rondaba las 4 500 almas.[17]

La alianza garífuna con Rossi pudo ser en primera instancia de fuerza militar para defender el puerto de Trujillo de las amenazas piratas o de invasores ingleses, aunque su fuerza laboral fue más significativa en otros ámbitos como la mejora en la producción agrícola en la región.

14. F. S. Cohen, «El parto y el rol de la comadrona en una aldea garífuna de Honduras», *Yaxkin* 3, n.º 1 (1979): 27–46.

15. W. V. Davidson, «Etnohistoria hondureña: La llegada de los garífunas a Honduras, 1797», *Yaxkin* 6 (1983): 88–105.

16. *Ibid.*

17. A. R. Vallejo, *Primer Anuario Estadístico correspondiente al año de 1889* (Editorial Universitaria, 1997).

> Los garífunas llegaron a ser el grupo étnico más dinámico en Honduras durante el siglo XIX. Se expandieron exitosamente desde el núcleo basado en Trujillo hasta ocupar virtualmente, con más de 40 villas, la entera costa norte del país. Proporcionaron la indiscutible fuerza laboral para la industria de la caoba, que se extendió sobre la costa, al este de Trujillo, en la década de los 1850.[18]

Debe tomarse en cuenta que fue en Roatán donde inició la dispersión que ha resultado del poblamiento garífuna en toda la costa norte de Honduras y hacia Guatemala y Belice. Dentro de este breve análisis se vuelve necesario mencionar la comunidad de Guadalupe al ser muy cercana a Trujillo.

Fundación de Santa Fe

La comunidad garífuna de Guadalupe pertenece al municipio de Santa Fe, Colón. Este municipio data de principios del siglo XIX como parte del departamento de Colón y en algunas referencias se encuentra que, como parte de las primeras fundaciones garífunas están las aldeas de Guadalupe (Funda), San Antonio (Máruguru), Santa Fe (Giriga), Cristales (Cristalu), Trujillo (Duruwiyu), Río Negro (Gariwalu) y Punta Castilla (Rigu). Posteriormente una segunda oleada de migraciones se crean las aldeas de Aguan (Lawa), Limón (Limu), Punta Piedra (Dibugari), Cusuna (Gusunaugati), Ciriboya (Mañale), La Punta (Lichuguagu). Luego se encuentra una serie de migraciones secundarias como parte de esa fundación de aldeas, entre ellas, Iriona Viejo (Iriuna), Iriona Puerto (Lubie Buchard), Sangrelaya (Sangaraya), Tocamacho (Dugamachu), Bataya (Badayaugati), Buena Vista (Lauba) y Plaplaya (Fulafulaya).[19] Aunque no menciona fechas de fundaciones es probable que las primeras aldeas coinciden con las primeras migraciones desde la isla de Roatán.

> Este pueblo (Santa Fe) fue fundado, a lo que parece, en 1810. Está situado a 2 leguas de Trujillo, a las orillas del mar, y todos los días adquiere la población, que es de morenos, mayor incremento. Se han construido varias casas de madera. Cuenta con cabildo de construcción reciente, casa para escuela de varones y otra para la venta de carnes. El clima es caliente. Sus vecinos se dedican a la marina y las mujeres cultivan la yuca.[20]

Normalmente con la fundación se buscaban lugares cercanos a ríos navegables y de condiciones climatológicas favorables, como Limón y Aguán. Los pueblos de tierras altas y que quedaron ya estacionarios por tener terrenos muy accidentados fueron Santa Fe, San Antonio, Guadalupe, Punta Piedra, Cusuna y Cirigoya.[21] Las referencias locales a través de la tradición oral mencionan que desde la fundación

18. Davidson, «La Costa Caribe de Honduras: su geografía, historia y etnología», *Yaxkin*, vol. XXIV, n.º 1, (2008): 15-66.

19. Green, Celestino, *Origen africano de la humanidad y los garínagu precolombinos* (Guaymuras, 2011).

20. Vallejo, *Primer Anuario Estadístico correspondiente al año de 1889,* (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012).

21. Green, Celestino, *Origen africano de la humanidad y los garínagu precolombinos,* (Guaymuras, 2011).

de la aldea viajaban a Trujillo por ser una ciudad de mayor población, de mayores beneficios comerciales y, probablemente, por oportunidades laborales. Aunque no se ha indagado lo suficiente en fuentes documentales, el traslado hacia Trujillo no era por carretera, sino caminando a través de la orilla de la playa, siendo hasta mediados del siglo XX y con esfuerzo de la misma comunidad garífuna que se abre una carretera entre las playas y las montañas, siendo esta una carretera más firme.

Realizar un balance histórico del siglo XX de la comunidad de Guadalupe es sumamente desafiante; en primer lugar, debido a que la comunidad de Guadalupe no cuenta con un archivo en donde se conserven documentos referentes a su historia. En segundo lugar, los habitantes de la comunidad de Guadalupe conciben su historia a partir de los primeros garífunas que llegaron desde la isla de San Vicente y que, al llegar a Islas de la Bahía, y luego al continente, se lograron asentar a lo largo de toda la costa caribeña. Los garífunas de Guadalupe se consideran un pueblo homogéneo y los vínculos con otros garífunas que habitan otras regiones es bastante fuerte.

En censos, como en el de 1945, se consideran a toda la población negra como parte de un mismo grupo étnico antillanos y garífunas.[22] Independientemente de los conflictos históricos que han enfrentado, no se observan fuertes procesos de ladinización en el siglo XX, por el contrario, hacen todos los ajustes necesarios para mantener su identidad cultural.

La migración les ha permitido expandirse por toda la costa hondureña, llegar hasta Guatemala, Nicaragua y Belice. Según censos de 1980 la población garífuna de Belice y Guatemala era de 11 000, siendo el 7.6 % de la población total. La cifra para Honduras era de 60 000 garífunas.[23] Esta migración los ha llevado hasta Estados Unidos en donde han habitado zonas como Los Ángeles, New Orleans, Chicago y Miami.[24] Los focos de migración siguen siendo significativos en la actualidad, miembros de la comunidad de Guadalupe constantemente viajan a Estados Unidos porque cuentan con familiares allá, incluso a nivel comercial es de mucho provecho porque acostumbran a llevar casabe por encargos. A pesar de que Trujillo es considerada como la capital garífuna, en gran medida es porque las comunidades vecinas como Guadalupe siguen conservando sus tradiciones y costumbres. La cultura garífuna sigue creciendo y expandiéndose a nivel internacional.

22. G. Lara Pinto, «Las poblaciones indígenas de Honduras: panorama histórico y tendencias modernas», en *Honduras: del Estado-nación a la democracia formal. Lecturas de historia de Honduras del siglo XX*, ed. R. D. Paz (Fondo Editorial UPN, 2004): 385-417.

23. R. Wilk y M. Chapin, «Las minorías étnicas de Belice: Mopán, Kekchí y garífuna», *América Indígena*, vol. 52, n.º 4 (1992): 145-85.

24. Lara Pinto, «Las poblaciones indígenas de Honduras: panorama histórico y tendencias modernas».

2. Manifestaciones de patrimonio cultural inmaterial vigentes en la comunidad de Guadalupe, municipio de Santa Fe, en el departamento de Colón

Usos sociales, rituales y festivos:

2.1 Prácticas religiosas. Se identificaron prácticas religiosas vinculadas a elementos ancestrales y otras prácticas asociadas al sincretismo religioso que también prevalece en esta cultura. Para fines del estudio se puntualiza específicamente en las siguientes manifestaciones:

Figura 5. *Tambor garífuna*



Nota. Fotografía tomada por Eduin Velásquez el 13 de octubre de 2024.

2.1.1 Feria patronal. Considerando que la feria patronal es un espacio donde convergen diferentes usos sociales, rituales y actos festivos, se vuelve de vital importancia abordar esta celebración comunitaria desde todas sus dimensiones. Las fiestas patronales son resultado del proceso de transculturación que se desarrolló en América Latina, transmitidas de generación en generación. Constituyen manifestaciones religiosas y culturales donde se vinculan costumbres, mitos, leyendas, comportamientos, relaciones interpersonales de parentesco, vecindad, amistad y creatividad.[25]

25. Yousy Baby Ramírez, «Las fiestas patronales: apuntes para su estudio», *Caribeña de Ciencias Sociales*, n.º junio (2019), https://www.eumed.net/rev/caribe/2019/06/fiestas-patronales.html.

La fiesta principal de una comunidad es la fiesta patronal definida como una celebración establecida por la Iglesia con carácter obligatorio, cumplida año con año, cuya finalidad oficial es exaltar la figura del patrón o patrona del lugar y propiciar, generalmente, el acercamiento de la población con la institución eclesiástica y la cohesión social.[26] En la comunidad de Guadalupe se celebra la feria patronal en honor a la virgen del mismo nombre, en esta celebración que se lleva a cabo en el mes de septiembre se realizan actividades religiosas como las misas y las novenas, también actividades culturales que en su mayoría giran en torno a la danza y el canto. Para los habitantes de la comunidad, la feria patronal es «un lugar de encuentro para compartir alegrías» y es que, según relato de varios pobladores, la feria es una fiesta comunitaria que une y reúne, pues hay incluso personas de los alrededores de la comunidad, que llegan a compartir la festividad.

Esta festividad tiene como punto de partida la devoción de la comunidad a la virgen de Guadalupe, una devoción que tiene su arraigo en el nombre propio del lugar y que se ha convertido en un referente identitario de los pobladores. El nombre de la comunidad hace alusión a una de las advocaciones de la virgen María más conocidas en América Latina; se trata de la virgen de Guadalupe, cuyas primeras imágenes llegan a Honduras en 1735, siendo este el único dato documental, aunque es posibles que hayan llegado otras anteriores portadas por los frailes franciscanos del convento de San Antonio de Comayagua, gracias a la influencia del obispo don Antonio Guadalupe López de Portillo, arzobispo de Honduras, tal como lo expresa Cortés y Larraz quien explica como el padre Guadalupe pernocta en Guatemala, durante su viaje de consagración, y porta a la Virgen de Guadalupe coronada, la misma que dona al convento de San Diego de Alcalá de Tegucigalpa, más una copia para la parroquia de San Miguel, en el momento en que los mineros de esta Villa solicitan su entronización como patrona de este gremio.[27]

Con el transcurrir de la historia muchos lugares en Honduras fueron adoptando el nombre de Santa María de Guadalupe o simplemente Guadalupe, esto como muestra de una fiel creencia en su poder de intercesión ante la divina providencia.

«En Guadalupe creemos en la Virgen de Guadalupe como nuestra madre protectora, todo lo que hacemos lo ponemos en sus manos y ella nos escucha siempre».[28] La festividad en honor a la virgen de Guadalupe, en la aldea de Guadalupe es una fiesta cargada de sincretismo. Si bien la figura de la Virgen es el centro de esta celebración, existe un sin número de elementos de la cultura garífuna, como el baile, danza y gastronomía que convierten la feria patronal en un espacio donde convergen simbolismos de dos ambas tradiciones, pero que al final buscan un mismo fin, que se traduce en celebrar a la patrona de la comunidad.

26. M. Madrazo Miranda y M. Urdapilleta Muñoz, «La fiesta patronal de Xico, Veracruz: tradición oral y festividad», *Ciencia Ergo Sum*, (2008): 9–20, https://n9.cl/lsuz0.

27. M. Bernárdez, *Celebración de la Palabra de Dios como parte del PCI de la comunidad*, 2024.

28. *Ibid.*

Una particularidad de la feria patronal en la aldea de Guadalupe es que, aunque el calendario católico marca el doce de diciembre como el Día de la Virgen de Guadalupe, la festividad en la comunidad se trasladó al mes de septiembre por condiciones climáticas. Al respecto la profesora Mildred Fernández explica: «Sabemos que el Día de la Virgen de Guadalupe es el 12 de diciembre, pero en esta zona llueve mucho para ese tiempo, por eso se decidió pasar la feria patronal para septiembre».[29]

2.1.2 Rituales fúnebres. Según relato de los portadores de conocimiento, en la comunidad de Guadalupe, los rituales fúnebres aún mantienen elementos tradicionales, que van desde la danza ritual hasta especificidades del espacio y tradición culinaria propia para estas representaciones.[30] Parafraseando a Durkheim «Los análisis clásicos sobre los ritos funerarios postulan el mantenimiento de los lazos sociales al restablecer el equilibrio perdido por la muerte de un miembro del grupo».[31]

Gennep destaca que, no solo hay un cambio de estado en el sujeto que muere sino en toda la comunidad. Destacó, respecto al rito funerario, su estructura en términos de pasaje caracterizado por una instancia preliminar, liminar y postliminar; etapas que implican un cambio de estado, tiempo y espacio.[32] Los rituales fúnebres de la cultura garífuna encajan dentro de las consideraciones de PCI, debido a que cumplen con las características suficientes que demandan los ámbitos del patrimonio cultural inmaterial en el marco de la Convención de la UNESCO del 2003, que posteriormente Honduras acepta y considera como parte fundamental para la salvaguardia del patrimonio nacional.

Los rituales fúnebres en la mayoría de las comunidades garífunas son una manifestación de cultura viva, que se ha transmitido de generación en generación; que desempeñan un papel significativo para la consolidación de la identidad cultural de la comunidad. Dentro de sus especificidades a considerar para ser calificado como parte del patrimonio cultural inmaterial están las siguientes:

1. Es una manifestación cultural practicada por todos los miembros de la comunidad garífuna de Guadalupe; la mayoría de los pobladores asisten al funeral del difunto y realizan una serie de prácticas como bailes con instrumentos garífunas, cantos en su idioma en donde celebran la muerte (o transición) de la persona fallecida.

2. En la comunidad de Guadalupe existen los clubes de danza garífuna, estos se organizan formalmente y son creados con el objetivo de preservar tradiciones elementales de su cultura como el baile y la música, además participan en las diferentes actividades comunitarias donde son requeridos. Por ejemplo, en el

29. Entrevista a Mildred Fernández, 15 de mayo de 2024.

30. C. M. Latini, «Destino corporal y rituales fúnebres: preferencias en la vejez», *Estudios Sociológicos* 41, n.º 121 (2023): 65–94, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-64422023000100065.

31. *Ibid.*

32. Van Gennep, Arnold. *Los Ritos de Paso,* (Alianza Editorial, 2008), https://n9.cl/s038k5.

caso de los rituales fúnebres o en los velorios, el club de danza comunitario asiste, atendiendo al llamado de la familia doliente, con el fin de despedir al difunto como lo dicta la tradición de su cultura; con danza y música de tambores. Este ritual posee un peso simbólico significativo, pues se trata de venerar un paso fundamental del ser humano: la muerte; esta transición se celebra en un ambiente plagado de elementos que por sí solos ya poseen un especial simbolismo histórico y cultural; se trata de instrumentos, uniformes e indumentaria propios para un velorio. Doña Victoria Bernárdez comenta al respecto: «Cuando nosotros vamos a un velorio, nos ponemos el uniforme que usamos cuando vamos a participar en las danzas tan sagrada para nuestro pueblo, es nuestra forma de honrar a los muertos, así lo quieren nuestros ancestros y así lo haremos siempre».[33]

3. Doña María Elena Fernández, originaria de Guadalupe explica que los clubes de danza son un «hermoso voluntariado que surge dentro de la comunidad»; añade que la vestimenta puede variar según la situación, pero por lo general se utiliza un uniforme azul y blanco con pañuelo, que utilizan las mujeres. En otras ocasiones, cuando se trata de una muerte natural se suelen utilizar los colores propios de la cultura garífuna (siempre falda, blusa y pañuelo).[34] Cuando se trata de la muerte de un niño, los garífunas no realizan las danzas, porque no ha vivido ni compartido lo suficiente como miembro de la comunidad, trasciende sin los conocimientos totales de la cultura garífuna. En palabras de doña Victoria Bernárdez: «Un niño, cuando se muere, ese niño va feliz para allá...es un angelito que va al cielo... No sabe lo que es el tambor, no sabe qué es esto, no sabe... entonces... no tocamos tambor».[35] Sin embargo, siempre se brinda el acompañamiento a la madre y a la familia del niño. En caso de la muerte de un niño garífuna, el luto siempre se conserva dentro de la comunidad. El baile se utiliza cuando hay duelo, o ha muerto un ser querido en la comunidad, o se hace un fin de novenario, o cuando la persona cumple el año de haber fallecido. Entonces eso, se hace el baile, porque la punta, como dicen, es una alegría.[36]

4. Estos rituales adquieren valor cultural e histórico, al ser prácticas aprendidas y transmitidas dentro de la comunidad. La solemnidad del ritual radica en el significado que se le adjudica, pues se trata de una despedida para la persona que fallece y que a partir de ese momento trasciende a otro plano, donde se encontrará con sus ancestros. Los cantos en garífuna junto a la música tienen especial simbolismo religioso, ya que se convierten en canales que facilitan la comunicación con sus antepasados. Ese marco mágico religioso bajo el cual

33. Entrevista a Víctoria. Bernárdez, 2 de agosto de 2024.
34. Entrevista a María Elena Fernández, 13 de octubre de 2024.
35. Entrevista a Víctoria. Bernárdez, 2 de agosto de 2024.
36. Entrevista a María Teresa García Guití, 2 de agosto de 2024.

se desenvuelve esta práctica, la convierte en un ritual altamente hermético, de tal manera que muchos de sus componentes como la letra de sus cantos no son reveladas a personas ajenas al círculo que usualmente lo practica. Se trata de una música poderosa que afecta y moviliza la vida de las personas que la experimentan. Los modos de acción, interpretación y transmisión de los toques de tambor, sonajas y cantos liderados por tamboreros –*doümbrias*– y cantantes –*gayusa*– involucran la agencia de los espíritus a través de revelaciones acústicas o sonofanías (manifestaciones del sonido o aparición sonora) y se configuran como experiencias de conocimiento que vehiculizan significados constitutivos de la matriz identitaria garífuna.[37]

5. Las personas encargadas de la música y la danza acuden al llamado de la familia del difunto, con la certeza de que estas son prácticas de suma importancia para la trascendencia del espíritu y para que la persona fallecida continúe estando de cierta forma conectada al mundo terrenal. Según relata doña Victoria Bernárdez, la mayoría de las familias mantienen viva esta tradición, pues existe una creencia profunda en que al cumplir con todo lo que señala el ritual fúnebre, el alma del fallecido podrá llevar a cabo ese místico proceso de tránsito, encuentro con sus ancestros y posteriormente espíritu protector. «El espíritu de una persona muerta recibe el nombre de *ahari* pero para cumplir con su misión de espíritu protector, recibir ofrendas y comunicarse a través de sueños y señales, debe ofrecérsele una ceremonia al cumplirse el año de su fallecimiento». Al parecer las generaciones más jóvenes no están siguiendo estas prácticas debido a un desinterés y la influencia de las nuevas tecnologías globales. En 2001, la UNESCO proclamó la «Lengua, danza y música de los garífunas» como una Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, lo que incluye prácticas culturales fundamentales, como sus rituales fúnebres. Posteriormente, esta proclamación fue integrada en 2008 a la Lista Representativa del PCI. Lo anterior fortalece la necesidad de salvaguardar las manifestaciones que revelan la persistencia de la cultura viva, desde su cotidianeidad, hasta actos que destacan el misticismo de un grupo humano que lucha a diario por mantener sus usos y prácticas vinculados a un pasado escasamente conocido por el resto de las culturas que cohabitan en el país.

37. Pérez Guarnieri, Augusto. «Ugulendu: tambores, sonajas, cantos y sonofanías de la espiritualidad garífuna guatemalteca». *Resonancias* 27, n.º 53 (julio-diciembre 2023): 13-40. https://resonancias.uc.cl/wp-content/uploads/sites/13/2023/12/Resonancias-53-p13-40-Perez.pdf.

Figura 6. *Entrevista a doña Victoria Bernárdez, miembro del club danzario de la aldea de Guadalupe*



Nota. Fotografía tomada por Eduin Velásquez el 13 de agosto de 2024.

Figura 7. *Celebraciones de la palabra de Dios en garífuna: interior de la iglesia católica de la comunidad de Guadalupe*



Nota. Fotografía tomada por Eduin Velásquez el 13 de octubre de 2024.

La presente investigación ha permitido conocer una de las manifestaciones culturales más complejas dentro la cultura garífuna, en este caso, tomando como punto de referencia la comunidad de Guadalupe, se trata de un rito cristiano católico denominado «la celebración de la palabra de Dios», aunque la comunidad lo llama «la misa» o «la misa garífuna». Dentro de la cultura garífuna quizás le llamen de esta manera por ser celebrada los domingos, pero podría no ser misa ya que no siempre cuentan con el acompañamiento de un sacerdote católico, lo cual impide que la comunidad a través de la celebración de la palabra de Dios reciba la eucaristía. La persona que se encarga de dirigir la celebración de la palabra de Dios es una mujer garífuna miembro de la comunidad que recibió una formación teológico-espiritual básica por alrededor de 2 a 3 años y que posteriormente son enviados por el obispo para dirigir este acto comunitario. Su cargo se conoce como «delegado de la palabra de Dios».

Lo importante de este rito cristiano-garífuna es que recibe una serie de resignificaciones culturales debido a la participación y dirección de líderes de la comunidad que, con su fe y respeto por su cultura, han logrado combinar muchos de sus elementos culturales (como el idioma, los cantos con sus instrumentos musicales, bailes y su carisma) con el rito de la celebración de la palabra de Dios, indiscutiblemente los pobladores honran su fe cristiana y mantiene en cierta medida la unidad de la comunidad a través de tradiciones propias de su cultura.

Según Maribel Bernárdez, delegada de la palabra de Dios en la comunidad de Guadalupe, la misa en garífuna cuenta con un importante significado para su cultura porque aceptan el cristianismo con su devoción y junto con su tradición logran trascender y resignificar el sentido de la palabra «cristiano». Según su relato, el significado de la misa garífuna es algo trascendental: «No sé cómo explicarlo, es que algo que vive en mí, que yo soy la que estoy allí, yo soy junto a Dios, y que me ve tal como lo que soy, me acepta tal como soy, estoy siendo yo desde mis raíces, le canto a Dios en mi idioma... y me ama tal como soy. Entonces, eso es una misa en garífuna».[38]

Figura 8. *Entrevista a Maribel Bernárdez, delegada de la palabra en la aldea de Guadalupe*



Nota. Fotografía tomada por Eduin Velásquez el 13 de octubre de 2024.

38. Entrevista a Maribel Bernárdez.

Augusto Pérez Guarnieri brinda una definición de la misa católica en idioma garífuna que se presenta como una síntesis de los procesos de intercambios entre los garífunas y la iglesia, en la que los garífunas incorporan su imaginería, música y otros determinantes simbólicos para mantener sus cultos de veneración ancestral en una versión propia de la cristiandad. Es decir, no se trata de una mera traducción idiomática del culto católico sino de una (re)apropiación y (re)interpretación del mismo término de la garifunidad.[39]

Entendiéndose por «garifunidad» a la identidad y cohesión cultural del pueblo garífuna. Según el investigador Augusto Pérez Guarnieri, la garifunidad se expresa mediante elementos culturales que se conjugan y se oponen, se integran y se excluyen, visibilizando e invisibilizando aspectos de la identidad garífuna.

A través del trabajo de campo, específicamente de la observación participativa, se logró analizar elementos significativos a través de los cuales la comunidad garífuna de Guadalupe manifiesta su fe cristiana. La experiencia participativa junto a la comunidad garífuna permitió identificar elementos para un posterior análisis desde una perspectiva comparada.

En un intento por comparar la experiencia de la celebración de la palabra de Dios en la comunidad de Guadalupe con respecto a otras regiones no garífunas de Honduras, se obtuvo el esquema utilizado por la iglesia católica de Honduras, en donde están determinados los pasos a seguir en este rito que dura aproximadamente entre una hora y una hora y media, y que a continuación se describe:

Esquema de una Celebración de la Palabra (Comisión Nacional de la Celebración de la Palabra de Dios, SF)

Primer Paso: La Iglesia se reúne

1. Monición Ambiental
2. Canto Inicial
3. Saludo
4. Acto penitencial
5. Oración

Segundo Paso: La Iglesia proclama la palabra de Dios e invoca al Señor

6. Proclamación de la Palabra de Dios
7. Vivencia del Mensaje
8. Profesión de fe
9. Oración universal

39. Pérez Guarnieri, Augusto Edmundo Nicolás. «Tesis de Maestría». *Tambores de historia : música, ritual y memoria en los garífunas de Livingston, Guatemala.* Buenos Aires: FLACSO Sede Académica Argentina, Agosto de 2019. 67-68, https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/15669/2/TFLACSO-2019AENG.pdf.

Tercer Paso: La Iglesia da gracias al Padre

10. Acción de Gracias

Cuarto Paso: La Iglesia comulga con Cristo

11. Padre Nuestro
12. Comunión espiritual
13. Abrazo de paz

Quinto Paso: La Iglesia participa en la misión de Cristo

14. Nuestra colaboración con la vida comunitaria
15. Colecta y despedida.

Haciendo un análisis comparativo, y tomando como punto de partida la experiencia en Guadalupe, como primer elemento se destaca que la mayoría de las oraciones se hacen en garífuna, principalmente la monición ambiental (que es la oración que se lee para comenzar la celebración), la comunión espiritual (oración que se hace para solicitar la presencia del Cristo de forma espiritual en el corazón de la comunidad ya que no se puede recibir la eucaristía, la delegada de la palabra de Dios de la comunidad de Guadalupe la hizo de rodillas en dirección del altar), la oración final y la despedida.

Estas oraciones fueron realizadas por la delegada Maribel Bernárdez en idioma garífuna. Se logró observar que otras oraciones son leídas en español, desde el manual de la celebración de la palabra de Dios, pero combinadas con el idioma garífuna cuando se invitaba a la participación comunitaria, principalmente la oración universal, la profesión de fe y la oración de acción de gracias. Además, se observa que la proclamación de la palabra, en donde se leen las lecturas de la biblia, se realizó en español junto con el mensaje de reflexión (u homilía) que la celebradora de la palabra compartió con base en las lecturas de la biblia y a la realidad de la comunidad garífuna.

Todos los cantos fueron en garífuna, claramente se podía interpretar que eran cantos cristianos por su ritmo y melodía, acompañados con música de tambores (dos niños adolescentes son los encargados de tocar los tambores) y con maracas (en donde todas las mujeres con sus maracas acompañan los cantos cristianos, así como las señoras del interior rural en Honduras acompañan con panderos). Es necesario hacer una observación particular con la oración del Padre Nuestro debido a que es una oración cristiana universal. La oración del Padre Nuestro se hizo cantada, con instrumentos musicales garífunas y en idioma garífuna, generando un ambiente de meditación y reflexión entre los asistentes.

Figura 9. *Jóvenes encargados de tocar los tambores durante la Celebración de la Palabra de Dios*



Nota. Fotografía tomada por Eduin Velásquez el 13 de octubre de 2024.

Dentro de esta práctica hay momentos relevantes para el análisis, como, el abrazo de paz; se pudo apreciar que al ritmo de cantos saludan a todos los participantes de la celebración sin excepción, incluso varias mujeres garífunas bailan en el pasillo central de la iglesia, abrazadas demostrando alegría y hermandad, siendo estas últimas, características que prevalecen en la comunidad. Finalmente, las ofrendas recolectadas durante la celebración, fueron trasladadas al altar en un ambiente de música y baile.

Figura 10. *Tambor utilizado durante la celebración de la palabra y bandera de la pastoral garífuna*



Nota. Fotografía tomada por Eduin Velásquez el 13 de octubre de 2024.

Gastronomía tradicional

Existen en la comunidad usos y prácticas asociados a la cultura alimentaria de raíz tradicional. En esta práctica se valoran los productos, la técnica de preparación y los elementos simbólicos que pueden llegar a determinar en qué momento se consume el alimento. Para Tamayo, Méndez e Iñiguez, lo tradicional, en materia gastronómica, lo típico, es aquello por lo cual una persona estando fuera de su localidad no puede consumir o disfrutar de cierta preparación especial propia del territorio. Lo tradicional puede ser muy subjetivo, pero lo que se recalca es que dicha preparación se quede grabado en la memoria, esto es el resultado de la transmisión de conocimientos de generación en generación.[40]

La gastronomía típica que se asocia a cada contexto es parte del patrimonio de las sociedades, un trazo de su identidad que se refleja a través del cultivo, los productos y platos típicos, o las formas de servir y consumir, que son tan nuestras, pero a la vez tan diferentes en contextos culturales extraños, simplemente por no ser propias o no estar habituadas a ellas.[41] En la comunidad de Guadalupe como en la mayoría de las poblaciones garífunas, toman como punto de partida de cultura alimentaria el casabe. Esta comida se prepara con un arraigo a su identidad, donde el ingrediente principal es la yuca, tubérculo que sin lugar a duda es el principal cultivo en la aldea. El casabe es un tipo de pan o galleta hecho a base de yuca, un tubérculo muy común en América Latina y el Caribe. Se elabora a partir de la harina de yuca, que se obtiene al rallar y secar la raíz, eliminando el almidón y la toxicidad que puede tener la yuca cruda.

El origen de esta raíz tuberculosa se puede encontrar en la parte norte de América del Sur o en la amplia región comprendida entre México y América Central. Más precisos en cuanto a la cronología son P. Silvestre y M. Arraudeu que remontan su cultivo hace unos 2 700 años a.C. en Venezuela y 1 200 a.C. en Colombia, siendo los grupos de la etnia arawak los encargados de extenderlo desde la isla Trinidad hasta Puerto Rico. Para Mario Sanoja, su cultivo es anterior al de maíz en muchos lugares del norte de Sudamérica, llegando a las Antillas hacia el 190 a.C. por grupos de agricultores procedentes de la costa oriental de Venezuela y del Bajo Orinoco.[42]

El cultivo y procesamiento de la yuca desempeñan un papel central en la estructura social y alimentaria de la comunidad garífuna, donde las mujeres han sido las principales transmisoras de este conocimiento. A lo largo de su historia, la yuca amarga, junto con el pescado, han sido la base de su dieta y un elemento esencial en

40. P. L. Bermeo Tamayo, J. J. Elizalde Méndez, y M. P. Calle Iñiguez, «Gastronomía tradicional: gustos y preferencias de los habitantes del cantón Santa Rosa, El Oro, Ecuador», *Revista Interamericana de Ambiente y Turismo* 16, n.º 2 (2020): 175–85, https://www.scielo.cl/pdf/riat/v16n2/0718-235X-riat-16-02-175.pdf.

41. F. Fusté-Forné, «Los paisajes de la cultura: la gastronomía y el patrimonio culinario», *Dixit*, 2016, 4–16, https://revistas.ucu.edu.uy/index.php/revistadixit/article/view/1166/1505.

42. A. Bueno Jiménez, «El casabe ayer y hoy: un legado culinario indígena del Caribe y Amazonas», *Tradiciones* 23 (2015): 48-51.

su movilidad y adaptación. Durante su migración, los garífunas transportaban grandes cantidades de yuca y sus derivados, además de los utensilios necesarios para su procesamiento, lo que permitió la continuidad de sus prácticas alimentarias. La elaboración del casabe, un alimento fundamental en su cultura sigue un proceso artesanal que inicia con la cosecha de la yuca, su pelado, lavado y rallado, seguido de la extracción del líquido y el tamizado de la harina. Finalmente, la masa se hornea, obteniendo una tortilla delgada y resistente. Más allá de su valor nutricional, el casabe tiene un profundo significado espiritual, ya que forma parte de ceremonias dedicadas a los ancestros, reforzando así la identidad y la continuidad cultural del pueblo garífuna.[43]

El proceso de preparación del casabe en Guadalupe

El IHAH en el 2022 realizó un estudio sobre el proceso de elaboración del casabe en Santa Fe, en donde se detalla que se inicia con la obtención de la yuca, que puede ser cultivada por los productores locales o comprada a agricultores de la montaña. Las mujeres, principales encargadas de la producción, pelan, lavan, rayan y secan la yuca, utilizando tanto herramientas tradicionales como modernas, como el comal y rayadores eléctricos. El secado se realiza con la ayuda de prensas, y en algunas ocasiones, los hombres colaboran en la molienda y secado de la yuca.

Una vez seca, la yuca es cernida para extraer la harina, que luego se coloca en el comal caliente para ser horneada. Este proceso se realiza en fábricas locales como la de Macaria Caballero, que forma parte de un «Fondo de Prosperidad» destinado a tecnificar la producción, beneficiando a las comunidades de Santa Fe, Guadalupe y San Antonio. Las casaberas de estas comunidades se trasladan a la fábrica para moler la yuca y después elabora el casabe en sus hogares o lo compran ya procesado. El casabe resultante se clasifica en dos tipos: el simple y el preparado, siendo este último más costoso por su proceso detallado.[44]

En Guadalupe el casabe es parte de su cultura alimentaria. En la comunidad manejan actualmente el modelo cooperativista para la conservación de esta práctica gastronómica, aunque la forma de preparación sea familiar. Existe una casa en especial donde se reúnen a elaborar el casabe, en esta casa se encuentran todos los utensilios necesarios para la buena elaboración del casabe. La señora Maria Elena Bernárdez en una breve entrevista mencionaba algunos pasos desde su experiencia, para elaborar el casabe:

> Utilizamos la leña. Todos los utensilios, los ponemos ahí porque se lava, después los ponemos a secar y después de secarse, se raya la yuca. El rallador lo tenemos ahí atrás... Esta jana es ahí donde se machuca.... esta escobilla se llama *baisawa* (elaborado material de la hoja de coco). Con esta baisawa nosotros alineamos la cara del casabe....

43. Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), *Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI-Honduras)* (Tegucigalpa, 2023).

44. *Ibid.*

> este es mortero... Y este son los utensilios que se hacen, ¿verdad?, este es para poner al casabe adornarlo muy bien con esto... con esto se da vuelta al casabe... para refinar.[45]

Existen en Guadalupe familias que cuentan con molinos que en la mayoría de los casos prestan a las personas de la comunidad en caso de necesitar moler yuca para el casabe. En el trabajo del casabe se involucran hombres y mujeres. Dentro de las primeras actividades las mujeres se involucran pelando la yuca, mientras que los varones la rayan y la ponen a secar luego sigue el proceso en la cocina donde la mayor participación es de las mujeres. Todo el proceso puede durar hasta 2 días, en donde el primero consiste en el proceso de secado, seguidamente se procede a la elaboración y cocimiento de las tortillas de casabe.

La elaboración del casabe en el seno de las familias garífunas de Guadalupe implica un ingreso económico. La familia de don Natividad Morales y doña Puna comentan que normalmente elaboran entre 200 y 300 casabes a la semana; en algunas ocasiones los venden en las comunidades cercanas de Guadalupe, Sante Fe y San Antonio.[46] Sin embargo, cuando tienen pedidos grandes podrían elaborar una mayor cantidad de casabe. Gran parte del casabe lo mandan a los Estados Unidos a través de sus familiares, otra parte es vendida a personas que lo distribuyen en Trujillo e incluso en Tegucigalpa. En este último lugar para poder venderlo acostumbran a agregarle sal de ajo, margarina y sal estimulando un sabor diferente al propio del casabe de Guadalupe.[47] No cuentan con una marca registrada pero los compradores que venden en otras regiones acostumbran a poner marcas o etiquetas para hacerlo más comercial.

El casabe tiene una gran durabilidad y puede conservarse en buen estado hasta por un año. Además de su consumo doméstico, el casabe se comercializa en eventos locales, como exposiciones gastronómicas escolares, contribuyendo a la identidad y economía de las comunidades involucradas. Un elemento importante que destacar en relación con lo que representa para las familias garífunas la elaboración del casabe, gira en torno a la transmisión de conocimientos ancestrales para elaborar los propios utensilios que se necesitan durante todo el proceso del casabe. En la comunidad construyen los utensilios que son de madera, incluso, en el caso de don Natividad llega a tener encargos de otras comunidades, como él mismo relata «encargan algunas herramientas como las janas» (esta pieza es de madera y sirve para machucar o aplastar la yuca con un mazo o pilón) que también genera un ingreso familiar ya que se vende a diferentes precios según el tamaño del utensilio.[48]

45. Entrevista a María Elena Bernández, 13 de octubre de 2024.
46. Natividad Morales García, 13 de octubre de 2024.
47. Entrevista a María Elena Bernández, 13 de octubre de 2024.
48. Natividad Morales García, 13 de octubre de 2024.

Es importante mencionar que, gracias al trabajo conjunto de varias instituciones coordinadas por el IHAH y el esfuerzo de trece comunidades garífunas, el casabe fue incluido en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO, a partir del 4 de diciembre del 2024.[49] Esto visibiliza a nivel nacional e internacional una manifestación de cultura alimentaria que se enmarca no solo en la identidad local del pueblo garífuna, sino que se convierte en un poderoso referente de identidad nacional.

Tradiciones y expresiones orales

Idioma garífuna

Se mantiene vigente su idioma materno. Este es transmitido y difundido a través de prácticas cotidianas y se ha incorporado en el engranaje de las principales instituciones públicas de la mayoría de las comunidades garífunas de la región. El idioma es indiscutiblemente un elemento fundamental dentro de la diversidad cultural; en el contexto de la cultura garífuna es de suma importancia conocer su posición sociolingüística y su estadío actual, esto con el fin de generar estrategias desde la comunidad, para su revitalización. Según lo establecido en la Convención de 2003 para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, se propone asumir el idioma como un vehículo fundamental para la transmisión de elementos que conforman la tradición oral, como cuentos, cantos, narraciones entre otros.[50] Siguiendo estas líneas, la vigencia del idioma es de suma importancia para la preservación de una parte considerable del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades y de esta forma garantizar el fortalecimiento de su identidad local.

En la aldea de Guadalupe el idioma garífuna sigue la línea de transmisión intergeneracional, especialmente por la vía materna «Nuestra lengua materna es la garífuna, muchas veces se deja de hablar cuando los niños salen de la comunidad».[51] Según relato de doña María Teresa García, el idioma garífuna se aprende en casa y es transmitido en la mayoría de los casos a través de las madres, que finalmente son quienes más conviven con los niños. Esta habitante de la comunidad destaca que sus principales tradiciones como los cantos, ritos fúnebres y celebraciones de la palabra de Dios son realizadas en su idioma, además agrega que «en la escuela aún se habla garífuna, pero también ya se habla bastante español... Ya la gente adulta, pues todo el mundo habla en garífuna. Ya los niños no».[52]

En esta misma dirección, la maestra de educación primaria Aída Ávila, quien labora en la escuela Luis Bernárdez Satuye de la comunidad de Guadalupe y que además es originaria de la localidad, explica que, pese a no recibir directrices específicas

49. G. López, «SECAPPH», 2024, https://secapph.gob.hn/unesco-reconoce-el-casabe-como-patrimonio-cultural-inmaterial-de-la-humanidad/.

50. Unesco, *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.*

51. María Teresa García, 2 de agosto de 2024.

52. *Ibid.*

desde la Secretaría de Educación y otras instancias para la salvaguardia de su idioma materno, en los centros educativos, como iniciativa interna han ido generando espacios para la revitalización de su idioma «Digamos que dentro del horario hay un día específico en el cual se debe de impartir las clases netamente en lengua materna».[53]

Para la profesora Aída Ávila la enseñanza del idioma garífuna debe reforzarse en las escuelas, pero advierte que el principal espacio para su transmisión es la casa, donde además se refuerzan otros valores fundamentales para la sostenibilidad de las prácticas culturales «Entonces yo digo que netamente la influencia y la enseñanza de la lengua materna debe ser específicamente en casa...aparte del espacio donde se les debe de enseñar ciertos vocabularios, los valores en garífuna, las sílabas, es en la escuela. Pero el reflejarlo, el desenvolverse dentro de ellos tiene que ser de casa. Digamos que mi abuela crió a mi mamá de la misma manera, hablando en lengua materna. Mi mamá nos traduce a nosotros, nosotros se lo traducimos a nuestros hijos».[54]

Pese a que aún se mantiene vigente el idioma garífuna dentro de la comunidad de Guadalupe, existe una preocupación latente por la forma en que su práctica se va diluyendo al incrementarse la demanda de espacios que exigen hablar en español, aunado a esto, las nuevas tecnologías también juegan un papel importante sobre todo en la población joven que se ve inmersa en un universo de productos que ofrece la industria del entretenimiento. Desde la realidad de la comunidad de Guadalupe aún se puede tomar el idioma garífuna como un elemento del patrimonio cultural inmaterial que persiste en su práctica, pues está presente en sus principales costumbres, tradiciones y en su cotidianidad. Pese a esto según los mismos pobladores de la aldea, es urgente el trabajo inmediato con las nuevas generaciones, empezando por un proceso de reivindicación de la cultura misma, en donde niños y jóvenes tengan plena conciencia de su identidad y del valor de su cultura, desde lo individual y desde lo colectivo.

Para la maestra Ávila en la actualidad es necesario reforzar lo que significa «ser garífuna», pues según ella se puede percibir cierto rechazo de las nuevas generaciones sobre todo en torno al idioma. Refiriéndose, sobre todo, a los niños que asisten a la escuela, expresó que algunos lo entienden, más no lo hablan. «Hay algunos que lo entienden y lo hablan, pero les da pena hablarlo. Y hay algunos otros que lo entienden y también lo hablan. Entonces son, digamos que tres factores: Lo entienden, más no lo quieren hablar, hay algunos que lo entienden y lo hablan también, hay otros que lo hablan y no lo quieren tampoco».[55] Esta situación según varios pobladores se da probablemente por presiones externas, una realidad nacional y global que aún no considera el idioma como una de las bases más sólidas para la reproducción y construcción de las culturas.

53. Aída Ávila, 2 de agosto de 2024.
54. *Ibid.*
55. *Ibid.*

Técnicas artesanales tradicionales

Figura 11. *Pesca tradicional y apropiación sociocultural del mar*



Nota. Fotografía tomada por Kevin García el 3 de agosto de 2024. Chinchorro para la pesca en la comunidad de Guadalupe.

Desde un enfoque biológico, la pesca tradicional es vista como la riqueza de conocimientos populares sobre la ictiofauna y su aprovechamiento, herencia legada de una larga relación histórica entre el hombre y los recursos biológicos del medio palustre.[56]

En el contexto del patrimonio cultural inmaterial, el estudio sobre las prácticas de sobrevivencia tradicionales cobra sentido, al ser sus conocimientos transmitidos de manera constante a través de la tradición oral; en el caso específico de la pesca tradicional, puede detallarse como «un medio técnico de producción, cuya confección es fruto de una larga experiencia de trabajo y que incorpora un amplio conjunto de información que los pescadores atesoran sobre el entorno».[57]

Según relata Denis Meléndez habitante de la comunidad de Guadalupe, en las aldeas garífunas la pesca tradicional persiste desde la llegada de los primeros pobladores a la zona «desde los primeros garífunas que llegaron a esta área se han estado manteniendo por el chinchorreo... el chinchorro es una red que es manipulada por ocho personas y cuando está batiendo el pescado en la orilla encerramos el pescado y lo jalamos hasta la orilla».[58] Según este habitante oriundo de la comunidad, esta ha

56. A. M. Belda Antolí, «Ictiofauna y pesca tradicional asociada a los canales de riego en el Bajo Vinalopó: integración del conocimiento local y académico para la comprensión de los ecosistemas mediterráneos», *Mediterranea. Serie de Estudios Biológicos*, 2008, 9-80.

57. D. F. Corral, «Corrales, una técnica de pesca tradicional en Andalucía», en *Pescar con arte. Fenicios y romanos en el origen de los aparejos andaluces*, ed. C. Baelo, 2011, 65-91.

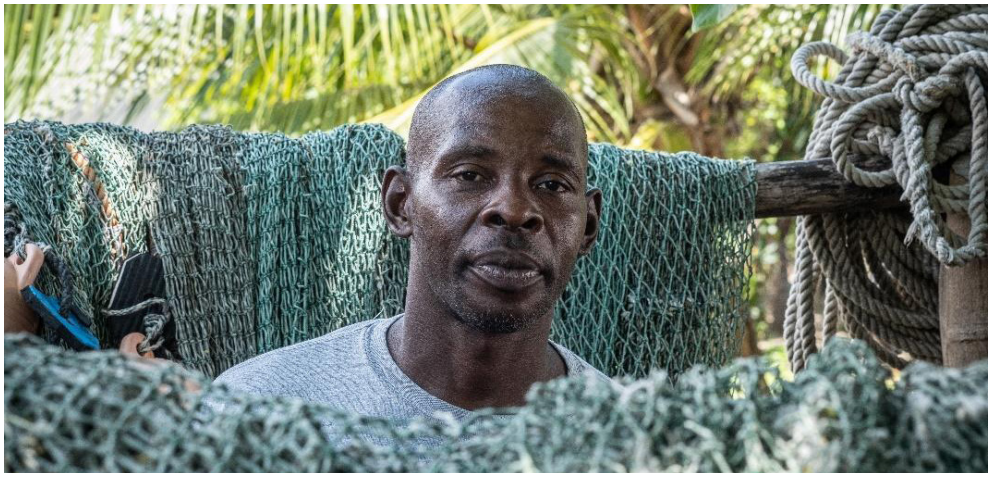
58. Entrevista a Denis Meléndez, 2 de agosto de 2024.

sido una práctica que se ha transmitido de generación en generación y que a través del tiempo les ha permitido llevar el sustento a sus casas. «El chinchorro, está elaborado por una cabuya de ceda, un paño y plomo... todo lo demás es agilidad del pescador con sus conocimientos que aprendió de los ancianos».[59] Cuando se le preguntó si hay alguna particularidad en torno a la pesca que se realiza en Guadalupe y la que se realiza en otras comunidades, comentaron lo siguiente: «en el modo de pesca, el modo de chinchorreo, hay diferencia que la gente de otras comunidades no saca el chinchorro a la orilla, ahí mismito adentro del mar meten el pescado a sus canoas, nosotros no, nosotros sacamos el pescado a la orilla y de la orilla lo recogemos...».[60]

Para los pobladores de Guadalupe la pesca tradicional representa un medio de vida, pero también una forma de mantener vigente el oficio de sus padres y abuelos. Denis Meléndez aclara que en la mayoría de los casos la pesca diaria se realiza para llevar alimento a sus familias, en algunos casos «cuando hay abundancia entonces se comercializa».

Gracias a las enseñanzas de los ancianos relatan los pescadores de Guadalupe, ellos actualmente continúan aplicando los conocimientos relacionados estrictamente a su relación con el mar; se trata de conocer las temporadas para la pesca, el tiempo óptimo para «lanzar el chinchorro». El mar evidentemente representa para los pescadores y para toda la comunidad, un símbolo de arraigo y de identidad que refleja gran parte de su historia. Según relato de los pobladores, actualmente es menor la cantidad de jóvenes interesados en aprender a pescar, aun así, comentan que «prácticamente desde los ocho años ya se le va enseñando al niño lo que es la pesca... dependiendo el espíritu del niño para poder adaptarse al mar».[61]

Figura 12. *Denis Meléndez, pescador de la comunidad de Guadalupe*



Nota. Fotografía tomada por Kevin García el 3 de agosto de 2024.

59. *Ibid.*
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*

El mar es el espacio de trabajo para los pescadores, convirtiéndose también en un espacio complejo por los flujos comerciales que por su naturaleza atrae. En el caso de Guadalupe las respuestas locales revelan una apropiación significativa respecto al mar, misma que lleva a los pescadores a manifestar un sentimiento de arraigo que se traduce en la vigencia de esta práctica.

El trabajo del pescador también está presente en la tradición oral de la comunidad, pues son muchas las historias y leyendas que los ancianos aún cuentan referente a este oficio. En la mayoría de los relatos se revela su respeto y gratitud al mar, así como detalles más cotidianos relacionados con la hora de salir a pescar, pues siempre es la madrugada y su hora de regreso que es al medio día (hora del almuerzo). También es necesario destacar que la pesca se realiza desde canoas de madera, conocidas como «cayuco», que permiten maniobrar eficazmente en las aguas costeras. Finalmente, esta actividad no solo es esencial para la subsistencia económica de la comunidad, sino que también fortalece los lazos comunitarios y preserva tradiciones que han perdurado por generaciones.

Figura 13. *Trabajo de campo*



Nota. Durante el trabajo de campo, antropóloga Jasmi Bautista junto a Denis Meléndez y don Tulio. Ambos pescadores de la comunidad de Guadalupe. Fotografía tomada por Kevin García el 3 de agosto de 2024.

Figura 14. *Construcción tradicional en el centro de la aldea de Guadalupe*



Nota. Fotografía tomada por Kevin García el 3 de agosto de 2024.

A través de la lectura del paisaje, se identificaron algunas construcciones que denotan técnicas y materiales tradicionales. Los conocimientos y técnicas sobre esta manifestación de PCI se han transmitido a tal grado que estas edificaciones aún pueden apreciarse en el centro de la comunidad, formando parte del paisaje arquitectónico rural del lugar. Según relatos de los pobladores, las construcciones tradicionales han ido disminuyendo debido a la llegada de propuestas modernas que implican el uso de otros materiales, como el bloque, cemento, varilla de hierro, canaleta, lámina de zinc, entre otros. Las personas que portan los conocimientos necesarios para la construcción de estas viviendas tradicionales ya son muy pocas, pues la mayoría de los pobladores prefieren construir bajo modelos modernos.

Las construcciones que aún existen en la aldea están elaboradas a partir de los materiales tradicionales locales disponibles como madera, palma, caña, barro y hojas de palma. La madera y las cañas se utilizan para las estructuras y paredes, mientras que las hojas de palma (como las de la palma de coco) se utilizan para los techos, creando un ambiente fresco y ventilado. Aparentemente son casas de bahareque con techo de paja, construcciones que evidentemente son una respuesta cultural y a su vez una respuesta al medioambiente.

Las viviendas tradicionales a las que se tuvo acceso suelen tener un diseño sencillo, con habitaciones abiertas que se usan para varios propósitos. Otra particularidad en torno al tema es que en la mayoría de poblaciones garífunas la construcción de viviendas es un esfuerzo colectivo. Los miembros de la comunidad colaboran en la construcción de casas, lo que refuerza el sentido de comunidad.

Figura 15. *Construcción tradicional en la aldea de Guadalupe*



Nota. Fotografía tomada por Eduin Velásquez el 13 de octubre de 2024.

Según relato de los pobladores, además de la llegada de modelos modernos para la construcción de viviendas; las construcciones tradicionales son cada vez más escasas debido a que son muy pocas las personas de la aldea que aún manejan las técnicas de construcción de las antiguas casas. «Aquí en la comunidad, ya casi no hay gente que haga esas construcciones, por eso ya van quedando pocas casitas así... a orilla de la playa hay algunas, aunque dentro de la aldea todavía puede notar que hay».[62] Por otro lado, cabe destacar que las palmas u hojas que constituyen el techo de las viviendas son escasas en la región y para poder conseguirla tienen que comprarlas afuera, a precios más elevados.

62. *Ibid.*

Figura 16. *Construcción tradicional en la aldea de Guadalupe*



Nota. Fotografía tomada por Eduin Velásquez el 13 de octubre de 2024.

Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo

Medicina tradicional

En la aldea de Guadalupe existen usos y prácticas tradicionales vinculados a procesos de diagnóstico y curación de enfermedades. Esta práctica se define desde la antropología como parte sustancial de la esfera cultural en cualquier población del mundo. Todas las comunidades desarrollan mecanismos para curarse; estas prácticas van de la mano con un aspecto meramente empírico, sistemas ideológicos y aspectos mágico-religiosos fundamentales para explicar la causa de las afecciones e indicar los procesos de cura y prevención de las distintas enfermedades; lo anterior indudablemente tiene que ver directamente con su cosmología.[63]

En la comunidad de Guadalupe, municipio de Santa Fe, en el departamento de Colón, persisten usos y prácticas vinculadas directamente a la medicina tradicional. Existe actualmente una notable valoración de esta práctica por parte de la comunidad, esto se refleja en la persistencia de este sistema médico.

63. J. C. Bautista Soto, «Medicina tradicional lenca: Enfermedades más comunes en las aldeas de tradición lenca y plantas utilizadas en el proceso de curación», *Revista de las Ciencias Sociales* 5, núm. 5 (2019): 33-46.

Según relato de la señora Dominga Martínez, curandera garífuna reconocida en la comunidad de Guadalupe, los pobladores aún acuden a sus conocimientos para tratar distintas enfermedades. Doña Dominga lleva aproximadamente treinta años trabajando con medicina tradicional garífuna, esta última encierra varios elementos como plantas medicinales que se encuentran en los alrededores de la comunidad y cuyos nombres no pueden ser revelados en su totalidad, también la parte mágico-religiosa que tiene que ver directamente con oraciones y revelaciones a través de sueños: «Yo trabajo con mis dones, mis dones se me revelaron a través de sueños y son mis ancestros quienes van diciéndome que hacer y que plantas utilizar con la persona enferma».[64]

Pese a que la comunidad está relativamente cerca del centro urbano, muchos pobladores acuden a la medicina natural y la medicina de raíz ancestral, provocando que esta se mantenga como un elemento vigente dentro de su cultura. Para doña Dominga Martínez, una de las bondades de la medicina tradicional, es la accesibilidad, pues según ella las «plantas mágicas» están en la comunidad y sus entornos más próximos, «Estamos caminando, encima de esas medicinas. Aquí hay bastante medicina, mi hijita. Aquí hay bastante medicina. No es un lugar lejos. No, aquí hay, aquí hay bastante…». Siguiendo con el relato de doña Dominga, las mujeres embarazadas pueden ser de sus pacientes más frecuentes, aun cuando acuden a centros de salud y hospitales, siempre buscan una alternativa que les ofrezca más «confianza cultural»; incluso cuando hay una respuesta médica negativa acuden a la medicina tradicional con la esperanza de solucionar su situación.

Figura 17. *Doña Dominga Martínez, experta en medicina tradicional garífuna*



Nota. Fotografía tomada por Andrés Morales el 1 de febrero de 2025.

64. Entrevista a Dominga Martínez, Medicina Tradicional Garífuna como elemento del PCI, el 13 de octubre de 2024.

Siempre en esta misma línea, los estigmas sobre la medicina tradicional de raíz ancestral también se hacen sentir en las poblaciones garífunas; una de las restricciones hacia estos sistemas médicos de salud tiene que ver con la prohibición hacia las parteras, quienes al igual que en el resto del país han sido limitadas por el sistema hegemónico de salud pública.

La enfermera garífuna María Elena Fernández originaria de la comunidad, comenta desde su experiencia profesional, como aún con las restricciones conocidas, las mujeres garífunas siguen confiando en las parteras, quienes a través de medicinas tradicionales dan atenciones prenatales y posparto; al respecto expresa: «Yo por eso les digo a las muchachas, después de que ustedes tengan sus hijos, vayan donde Dominga para que ella les haga medicina, para que ustedes quiten todo eso, para que su vientre otra vez quede intacto».[65]

En las comunidades garífunas, las personas siguen confiando en el poder sanador de las plantas y otros elementos de origen natural, más aún, se mantiene la creencia del «don de sanación» que es otorgado por sus ancestros a determinadas personas, quienes finalmente son los que velaran por la salud de los habitantes que mantengan sus creencias intactas en esta práctica.

Estrategias para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en la comunidad de Guadalupe, Santa Fe, Colón

Desde la comunidad: Desde la visión de los pobladores, sobre todo adultos de cuarenta años en adelante, la cultura de su comunidad es parte de un conjunto de conocimientos que abarca a muchos pueblos de la región, con quienes comparten un proceso histórico particular, esto según ellos, les ha dado la fortaleza necesaria para insistir en la preservación y valoración de sus usos y prácticas culturales. Existen estrategias puntuales para mantener vigentes sus manifestaciones culturales, se pueden mencionar, por ejemplo:

- Transmisión del idioma garífuna en los hogares.
- La escuela primaria de la comunidad juega un importante papel en el proceso de reivindicación y conservación de la cultura garífuna. Dentro de sus principales actividades orientadas a este fin están: Enseñanza del idioma garífuna y fortalecimiento de su identidad local a través de la visibilización y práctica de la danza, canto y vestimenta, estos últimos, considerados elementos identitarios de suma importancia dentro de su cultura. También desde la escuela primaria en la actualidad se da a conocer la riqueza arqueológica con que cuenta la comunidad, esto específicamente a través del museo arqueológico comunitario ubicado dentro del predio escolar.
- Transmisión de conocimientos a través de los clubes de danza.
- Fortalecimiento de la Casa de la Cultura.
- Fortalecimiento de prácticas religiosas con elementos tradicionales.

65. Entrevista a Fernández, Medicina tradicional garífuna como elemento del PCI.

Desde una visión general: Las estrategias para salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial deberán ser en todo momento producto de un trabajo conjunto entre las comunidades y las diferentes instituciones y organizaciones interesadas en el fortalecimiento, preservación y valoración de las identidades locales que son quienes finalmente enmarcan y acentúan la diversidad cultural.

Tomando como referente el caso de Guadalupe, probablemente uno de los mayores desafíos en el contexto de la cultura garífuna sea la consolidación de políticas lingüísticas de cara a sociedades fuertemente condicionadas por culturas mediáticas; pues la lengua será siempre un elemento importante dentro de nuestro potencial cultural. La promoción de su tradición oral a través de la literatura puede ser un planteamiento para el surgimiento de novedosas estrategias de reproducción lingüística que sean funcionales en el entorno comunitario.

Será necesario también dar seguimiento al trabajo con los portadores de conocimientos en las comunidades, enfocar esfuerzos en la revitalización de las identidades locales y los símbolos tradicionales para reforzar el sentido colectivo. Este trabajo pasa por una problematización de la cultura a nivel teórico, ampliando la perspectiva de esta misma más allá de la visión folklorista y ahondando de manera objetiva en ese amplio conjunto de prácticas que cada comunidad interioriza, reproduce y transforma. Como estrategia de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial queda pendiente la consolidación de lo local ante los escasos márgenes para el trazo de políticas públicas en el campo de la cultura.

Figura 18. *Proceso de validación de la investigación con pobladores de la comunidad de Guadalupe*



Nota. Fotografía tomada por Andrés Morales el 1 de febrero de 2025.

Bibliografía

Ávila, A. El idioma garífuna como elemento del PCI, el 2 de agosto de 2024.

Baby Ramírez, Yousy. «Las fiestas patronales: apuntes para su estudio». *Caribeña de Ciencias Sociales*, n.º junio (el 18 de junio de 2019). https://www.eumed.net/rev/caribe/2019/06/fiestas-patronales.html.

Bautista Soto, J. C. «Medicina tradicional lenca: Enfermedades más comunes en las aldeas de tradición lenca y plantas utilizadas en el proceso de curación». *Revista de las Ciencias Sociales* 5, n.º 5 (2019): 33–46.

Belda Antolí, A. M. «Ictiofauna y pesca tradicional asociada a los canales de riego en el Bajo Vinalopó: integración del conocimiento local y académico para la comprensión de los ecosistemas mediterráneos». *Mediterranea. Serie de Estudios Biológicos*, 2008, 9–80.

Bermeo Tamayo, P. L., J. J. Elizalde Méndez, y M. P. Calle Iñiguez. «Gastronomía tradicional: gustos y preferencias de los habitantes del cantón Santa Rosa, El Oro, Ecuador». *Revista Interamericana de Ambiente y Turismo* 16, n.º 2 (2020): 175–85. https://www.scielo.cl/pdf/riat/v16n2/0718-235X-riat-16-02-175.pdf.

Bernárdez, M. Celebración de la Palabra de Dios como parte del PCI de la comunidad, el 13 de octubre de 2024.

Bernárdez, M. E. Sobre el casabe, el 13 de octubre de 2024.

Bernárdez, Víctoria. El baile garífuna y la participación de los clubes de danza, el 2 de agosto de 2024.

Bueno Jiménez, A. «El casabe ayer y hoy: un legado culinario indígena del Caribe y Amazonas». *Tradiciones* 23 (2015): 48–51.

Cohen, F. S. «El parto y el rol de la comadrona en una aldea garífuna de Honduras». *Yaxkin* 3, n.º 1 (1979): 27–46.

Corral, D. F. «Corrales, una técnica de pesca tradicional en Andalucía». En *Pescar con arte. Fenicios y romanos en el origen de los aparejos andaluces*, editado por C. Baelo, 65–91, 2011.

Davidson, W. V. «Etnohistoria hondureña: La llegada de los garífunas a Honduras, 1797». *Yaxkin* 6 (1983): 88–105.

———. «La Costa Caribe de Honduras: Su geografía, historia y etnología». *Yaxkin* 24, n.º 1 (2008): 15–66.

Fernández, M. Patrimonio Cultural Inmaterial en la comunidad de Guadalupe, el 15 de mayo de 2024.

Fernández, M. E. Medicina tradicional garífuna como elemento del PCI, el 13 de octubre de 2024.

Fusté-Forné, F. «Los paisajes de la cultura: la gastronomía y el patrimonio culinario». *Dixit*, 2016, 4–16. https://revistas.ucu.edu.uy/index.php/revistadixit/article/view/1166/1505.

García, M. T. El idioma garífuna como parte del PCI, el 2 de agosto de 2024.

Green, C. *Origen africano de la humanidad y los garínagu precolombinos.* Tegucigalpa: Guaymuras, 2011.

Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH). *Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI-Honduras).* Tegucigalpa, 2023.

Lara Pinto, G. «Las poblaciones indígenas de Honduras: panorama histórico y tendencias modernas». En *Honduras: del Estado-nación a la democracia formal. Lecturas de historia de Honduras del siglo XX*, editado por R. D. Paz, 385–417. Tegucigalpa: Fondo Editorial UPN, 2004.

Latini, C. M. «Destino corporal y rituales fúnebres: preferencias en la vejez». *Estudios Sociológicos* 41, n.º 121 (2023): 65–94. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-64422023000100065.

Ley para la protección del patrimonio cultural de la nación, Pub. L. n.º Decreto legislativo 220-97 (2010).

López, G. «SECAPPH», 2024. https://secapph.gob.hn/unesco-reconoce-el-casabe-como-patrimonio-cultural-inmaterial-de-la-humanidad/.

Macías Quintero, J. I., y C. S. Villagrana Prieto. «Santuarios prehispánicos identificados sobre cimas de cerros en Aguascalientes, México». *Scielo*, 2015, 35–58. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-62862015000200035.

Madrazo Miranda, M., y M. Urdapilleta Muñoz. «La fiesta patronal de Xico, Veracruz: tradición oral y festividad». *Ciencia Ergo Sum*, 2008, 9–20. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10415102.

Martínez, Dominga. Medicina Tradicional Garífuna como elemento del PCI, el 13 de octubre de 2024.

Meléndez, Denis. La pesca tradicional en la comunidad de Guadalupe, el 2 de agosto de 2024.

Morales García, N. Sobre la elaboración del Casabe, una dinámica familiar, el 13 de octubre de 2024.

Pérez Guarnieri, Augusto Edmundo Nicolás (2019). Tambores de historia : música, ritual y memoria en los garífunas de Livingston, Guatemala. Tesis de Maestría. FLACSO. Sede Académica Argentina, Buenos Aires. Tomado de: https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/15669/2/TFLACSO-2019AENG.pdf

Pérez Guarnieri, Augusto. «Ugulendu: tambores, sonajas, cantos y sonofanías de la espiritualidad garífuna guatemalteca». Resonancias 27, nº 53 (julio-diciembre 2023): 13-40. https://resonancias.uc.cl/wp-content/uploads/sites/13/2023/12/Resonancias-53-p13-40-Perez.pdf

Reindel, M. *Proyecto Arqueológico Guadalupe*. Tegucigalpa: IHAH, 2022. https://ihah.hn/wp-content/uploads/2022/10/Poryecto-Arqueologico-Guadalupe.pdf.

UNESCO. *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. París: UNESCO, 2003.

Vallejo, A. R. *Primer Anuario Estadístico correspondiente al año de 1889*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1997.

Van Gennep, Arnold. *Los Ritos de Paso*. Madrid: Alianza Editorial (2008), https://cosmovisi.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/10/updocs-net_153762090-arnold-van-gennep-los-ritos-de-paso-pdfpdf.pdf

Wilk, R., y M. Chapin. «Las minorías étnicas de Belice: Mopán, Kekchí y garífuna». *América Indígena* 52, n.º 4 (1992): 145–85.

La experiencia de Honduras en la confección de una candidatura multinacional: El camino para la inscripción de la tradición del casabe en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO

Lidisis Isela Figueroa y Andrés Marcelo Morales

Introducción

La Candidatura Multinacional para la inscripción de los «Conocimientos y prácticas tradicionales para la fabricación y el consumo del pan de yuca (casabe)» en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, constituyó un proyecto de carácter participativo impulsado por el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) desde el año 2021, en respuesta a una invitación formulada por la República Dominicana a diversos países en los cuales la tradición del casabe forma parte esencial de la historia, la identidad y las prácticas culturales de sus comunidades.

En reconocimiento al valor histórico, social y simbólico del casabe, como expresión de continuidad cultural, se promovió esta iniciativa que, en marzo de 2023, se consolidó formalmente como una Candidatura Multinacional integrada por República Dominicana, Venezuela, Haití, Cuba y Honduras. Esta acción colectiva no solo reafirmó la vigencia de los conocimientos y técnicas tradicionales asociados al casabe, sino que también fortaleció los lazos históricos y culturales compartidos entre los países participantes, evidenciando la dimensión transnacional de este patrimonio culinario ancestral.

Como antecedente, el Estado de Honduras ya contaba con un elemento inscrito en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad: La Lengua, la danza y la música de los garífunas. El elemento fue inscrito en el 2008 en la Lista Representativa, proclamado originalmente como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad en el 2001,[1] siendo también una inscripción multinacional que incluye a los estados centroamericanos de Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua.[2]

La práctica tradicional del casabe se manifiesta en los 5 países postulantes en diferentes regiones y pueblos dentro de sus territorios. En Cuba, las comunidades practicantes se encuentran en las zonas oriental y central del país en seis provincias: Guantánamo, Santiago de Cuba, Holguín, Granma, Las Tunas y Camagüey.

1. Es importante acotar que no se ha encontrado documentación de referencia sobre la participación de Honduras en la proclamación original de 2001. Al crearse la Convención 2003 para las Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, todos los elementos inscritos en la proclamación de Obra Maestra pasaron automáticamente a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

2. UNESCO y Instituto Hondureño de Antropología e Historia, *Inventario Nacional del Patrimonio Cultural Inmaterial de Honduras: Proyecto piloto sobre la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y la Reducción de Riesgos de Desastres* (Tegucigalpa: IHAH, 2021), 12.

En Haití, la herencia se mantiene en los diez departamentos geográficos, y en la diáspora fuera de su territorio.

En Honduras, las portadoras se encuentran diseminadas en cerca de 50 comunidades garífunas ubicadas en cinco departamentos: Cortés, Atlántida, Colón, Islas de la Bahía y Gracias a Dios, y su consumo se extiende a gran parte del país.

En República Dominicana, el casabe se extiende por toda la geografía nacional. Especialmente en Santo Domingo y en la región norte del país.

En Venezuela, el elemento está presente en casi todo el territorio nacional, y especialmente en las comunidades indígenas de los estados: Anzoátegui (pueblo ka'riña), Bolívar (pueblo kurripaco, pueblo Tsáse o piapoco y pueblo mapoyo). También es visible en asentamientos afrodescendientes de los estados de: Carabobo, Guárico, Miranda, Sucre y Yaracuy.[3]

Honduras asumió el desafío con plena conciencia de que la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial representa una tarea pendiente y con avances limitados en el país. Asimismo, se reconocía la ausencia de experiencias previas exitosas que pudieran servir como referencia para la preparación de candidaturas en el marco de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003. No obstante, esta iniciativa se concibió como una valiosa oportunidad para fortalecer las capacidades nacionales y avanzar de manera significativa en los esfuerzos de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial hondureño.

Para la preparación de la Candidatura Multinacional se conformó un equipo técnico-científico multinacional integrado por representantes designados en cada uno de los países participantes, quienes asumieron la responsabilidad de elaborar el expediente conjunto. En el caso de Honduras, el equipo técnico estuvo conformado inicialmente por el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), al que posteriormente se incorporaron la Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos (SECAPPH) y la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL).

A nivel comunitario, participaron dieciséis comunidades garífunas de los departamentos de Atlántida, Cortés y Colón, en representación de las comunidades portadoras de la tradición gastronómica del casabe. La conformación de este equipo interinstitucional e interdisciplinario tuvo como propósito garantizar un proceso participativo basado en el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades involucradas, enmarcado en el respeto a los derechos culturales, sociales y políticos del pueblo garífuna.

3. UNESCO, «Traditional knowledge and practices for the making and consumption of cassava bread», *Intangible Cultural Heritage*, 2023; «Conocimientos y prácticas tradicionales para la fabricación y el consumo de pan de yuca» - UNESCO Patrimonio cultural inmaterial.

El Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) asumió la coordinación general del proceso, en su calidad de entidad estatal responsable de la gestión; investigación, protección y conservación del patrimonio cultural de Honduras, conforme a lo establecido en la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación (Decreto n.º 220-97). En el marco de la Candidatura Multinacional, el IHAH actuó como enlace oficial entre los países participantes y tuvo a su cargo la investigación documental, la sistematización de la información y la conformación del expediente nacional, funciones que resultaron fundamentales para la consolidación técnica y científica de la propuesta.

Esta publicación sistematiza la experiencia de Honduras en la preparación de la Candidatura Multinacional sobre los conocimientos y prácticas tradicionales para la elaboración y el consumo del casabe, con el propósito de difundir tanto la riqueza cultural de esta tradición entre las comunidades garífunas del país, como el proceso técnico y participativo desarrollado para la formulación de la candidatura.

El documento presenta la metodología empleada, los resultados alcanzados, los principales retos y desafíos enfrentados, así como las lecciones aprendidas y las proyecciones futuras orientadas a la salvaguardia de esta manifestación cultural. La sistematización de esta experiencia se plantea, además, como un recurso de referencia y consulta para la formulación de futuras candidaturas en el marco de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 que sean impulsadas por Honduras.

La tradición del casabe fue finalmente inscrita en Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO el 4 de diciembre de 2024, durante la 19ª reunión del Comité Intergubernamental de la Convención 2003 celebrada en Paraguay, bajo el nombre «Conocimientos y prácticas tradicionales para la elaboración y el consumo del casabe».

Casabe: historia y tradición

Desde tiempos milenarios, el casabe ha constituido un alimento esencial para diversos pueblos indígenas y afrodescendientes de América del Sur, Centroamérica y el Caribe. Su origen se remonta aproximadamente al 1000 a. C. en la región del Bajo Orinoco, en la actual Venezuela, donde las comunidades indígenas desarrollaron las primeras técnicas sistemáticas para su producción. Con el transcurso del tiempo, este conocimiento se difundió a través de rutas fluviales y marítimas, lo que permitió la expansión del casabe hacia las islas del Caribe. Allí, los pueblos taínos lo incorporaron como un componente central de su alimentación.[4]

4. UNESCO, «Traditional knowledge and practices for the making and consumption of cassava bread», *Intangible Cultural Heritage 2023*); «Conocimientos y prácticas tradicionales para la fabricación y el consumo de pan de yuca», - UNESCO Patrimonio cultural inmaterial.

A lo largo de los siglos, su relevancia se ha mantenido. Pueblos indígenas del Amazonas y del Orinoco lo continúan elaborando de manera tradicional, mientras que las comunidades afrodescendientes lo adoptaron como parte de sus costumbres tras su llegada a América en el siglo XVI.[5]

En Centroamérica, el pueblo garífuna ha conservado esta práctica en diferentes países como Honduras, Nicaragua, Guatemala y Belice, mientras que su diáspora en Estados Unidos mantiene su consumo gracias a las importaciones desde sus países de origen.

El pueblo garífuna, de origen afro indígena, proviene de la isla de San Vicente y las Granadinas, con raíces en poblaciones africanas, caribes y arahuacas.[6] Autodenominados la Nación Garífuna, ha sido un pueblo ampliamente reconocido por su resistencia frente al colonialismo,[7] enfrentando a franceses e ingleses en diversas batallas durante el período colonial.[8] La muerte de su líder, Joseph Chatoyer, en 1795, marcó el inicio del exilio forzado de este pueblo.

Tras su destierro, fueron trasladados inicialmente a Belliceaux y, posteriormente, llegaron a Roatán, Honduras, donde desembarcaron el 12 de abril de ese mismo año.[9] Con el tiempo, su presencia se extendió por varias regiones de Centroamérica y, debido a los movimientos migratorios, también a países como Estados Unidos, Canadá y algunos países europeos.

En Honduras, la población garífuna se ubica en los departamentos de Islas de la Bahía, Cortés, Atlántida, Colón y Gracias a Dios. La cultura garífuna se expresa en una gran diversidad de elementos como su lengua, gastronomía, danzas, ritos, cantos, formas de organización, actividades económico-productivas, entre otros aspectos que históricamente han aportado a la conformación de la diversidad identitaria de la población hondureña.

5. *Ibid.*

6. Nancie L. González, *Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los garífunas*, (Tegucigalpa: Guaymuras, 2008), 62. Andoni Castillo, en investigaciones recientes, señala que «Los Kalipunami, Kaliphunas o Garinagu habitaban las islas caribeñas mucho antes que los europeos. Los pioneros del tema de la conquista de los nativos indígenas de las Américas y Caribe aseguran que los garinagu habitaban las Islas de San Vicente, Santa Lucía y otras islas caribeñas alrededor del Río Amazonas e intercambiaban productos con los indígenas de México, Centroamérica y Suramérica mucho antes de Cristobal Colón». En Andoni Castillo, E*xploradores Africanos en las Américas,* (Orlando, FL: Inversiones Educativas El Bosque, 2025), 184.

7. Andoni Castillo Pérez, Re*sistencia Insurreccional de la Revolución Garífuna: Los Elegidos de Yourumein, (*Middletown, EEUU: Inversiones Educativas El Bosque, 2021), 217.

8. Ramón Rivas, *Pueblos Indígenas y Garifuna de Honduras (Una caracterización)*, (Tegucigalpa: Guaymuras, 2000), 261.

9. Nancie L. González, Peregrinos del Caribe. *Etnogénesis y etnohistoria de los garífunas*, 76. Y William V. Davidson, «Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas a Honduras», en *Etnología y etnohistoria de Honduras*, (Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2009), 116.

La cultura garífuna se distingue por una estructura social matrifocal y matrilineal, en la que la yuca amarga y el pescado constituyen la base de su alimentación. Durante su expulsión de San Vicente, transportaron grandes reservas de yuca y harina de casabe, elementos esenciales de su dieta alimenticia y que les ayudó a sobrevivir durante el viaje. Además, traían diferentes utensilios tradicionales como los comales y ralladores que eran necesarios para la elaboración del casabe.[10]

Entre los garífunas, la preparación del casabe o *ereba* en idioma garífuna, es un proceso minucioso que abarca la recolección, rallado, prensado, cernido y horneado de la yuca, además de poseer un profundo significado cultural y espiritual. Para su producción se construye un horno artesanal con planchas metálicas y se emplean herramientas modernas, salvo en algunas comunidades donde aún persisten métodos tradicionales, como el uso del *egi* para rallar la yuca y del *ruguma* para exprimirla. En la práctica contemporánea se utiliza una prensa de hierro y un rallador eléctrico, acompañados de utensilios tradicionales elaborados por artesanos locales. Antiguamente, la cocción se efectuaba en un horno formado por una piedra colocada sobre el suelo y calentada con leña; en la actualidad se utiliza carbón, lo que supone un gasto adicional, pero permite un mejor control del fuego, reduce la emisión de humo y por tanto disminuye el riesgo de enfermedades respiratorias y oculares.

En diversas comunidades y familias garífunas, la elaboración del casabe se realiza hasta dos veces por semana. Un ejemplo destacado es el de Triunfo de la Cruz, donde una familia lo produce de forma regular y lo comercializa incluso fuera del país. La preparación del casabe constituye un proceso arduo que se desarrolla a lo largo de dos días. Durante la primera jornada, las raíces de yuca se pelan, lavan y desinfectan con sal, dejándolas reposar para su rallado al día siguiente. En esta fase, se emplea agua marina para lavar la yuca, aprovechando los recursos naturales del entorno.

La producción suele efectuarse en el seno de la familia o con el apoyo de otros miembros de la comunidad, quienes reciben casabe como forma de retribución, en consonancia con las prácticas de colaboración y reciprocidad propias de la cultura garífuna. Este alimento, de consumo cotidiano, constituye un componente fundamental de la dieta garífuna.

10. Eveling Carrazco López y Jessica Martínez Cruz, «Redes de vida y sistemas de poder en La Fe: La lucha/fuerza de mujeres garífunas en el Caribe de Nicaragua», *CLACSO*, 9 de marzo de 2020, 19.

Figura 1. *Juana Lopez está cerniendo la harina de yuca en el hibise (cernidor grande)*



Nota. Municipio de Santa Fe, departamento de Colón. Fotografía tomada por Kevin García.

Al día siguiente, la yuca se ralla y se exprime para eliminar el agua. Una vez seca se cierne en el *hibise* hasta obtener una harina fina. Con el *gárau* se coloca la harina sobre el comal previamente calentado con carbón, dándole forma circular. Luego se compacta y se limpian los excesos de harina en los bordes con el *baisewa*, se cierne más harina con el *serasú* y se aplana con el *aduguli*. Durante la cocción se voltea el casabe con este mismo instrumento.

Figura 2. *Wilma López está cerniendo la harina de yuca con serazu (cernidor pequeño) sobre el budari*



Nota. Triunfo de la Cruz, municipio de Tela, departamento de Atlántida. Fotografía tomada por Rafael Zaldívar.

Para agilizar la producción se utilizan dos comales de manera alternada. Una vez cocidos, los casabes se dejan enfriar, se apilan y se conservan en bolsas plásticas para su almacenamiento.

Figura 3. *Elsa Marina utilizando el beisaba en la elaboración del casabe*



Nota. Triunfo de la Cruz, municipio de Tela, departamento de Atlántida. Fotografía tomada por Rafael Zaldívar.

Figura 4. *Casabe listo para su comercialización*



Nota. Aldea Guadalupe, municipio de Santa Fé, departamento de Colón. Fotografía tomada por Andrés Morales.

Este alimento sigue desempeñando un papel fundamental en su identidad, siendo utilizado como ofrenda en rituales ancestrales como el *chügü* y el *dügü*, ceremonias destinadas a honrar la memoria de sus antepasados. La elaboración del casabe es una práctica generacional y colectiva dentro del ámbito familiar de las comunidades garífunas, que contribuye a la salvaguardia de la cultura garífuna en general y en particular a la preservación de sus técnicas tradicionales de producción, su vestimenta, los conocimientos médicos y su lengua originaria. Son las mujeres las principales transmisoras de esta tradición, al ser heredada por línea materna, lo que favorece la pervivencia de la matrifocalidad garífuna.

Por otro lado, el contexto sociopolítico en el que se desenvuelven las comunidades portadoras de la tradición del casabe pone de manifiesto una preocupación creciente por la falta de garantías a sus derechos colectivos, especialmente en materia de tenencia de la tierra y del cumplimiento de los compromisos internacionales orientados a su protección. Durante las visitas a diversas comunidades, se destacó la inquietud existente en torno al incumplimiento de la Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de 2015, particularmente en Triunfo de la Cruz, donde la protección de las tierras ancestrales es esencial para la continuidad de sus prácticas tradicionales, como la siembra de yuca y la producción del casabe.

Asimismo, se evidenció un creciente impacto negativo de los proyectos megaturísticos en zonas como Tornabé, Trujillo y Triunfo de la Cruz que, junto con la expansión del monocultivo de palma africana, han reducido el acceso de los garífunas a sus territorios y recursos naturales. La privatización de tierras cercanas a las playas ha limitado los espacios destinados a la agricultura tradicional, mientras que la falta de protección efectiva del patrimonio cultural garífuna, amenaza la preservación de sus costumbres. Estas tensiones, sumadas al poder económico de los terratenientes y empresarios, han incrementado los niveles de violencia y vulnerabilidad en las comunidades.

¿Qué es una Candidatura para la inscripción en la Lista Representativa (LR) del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad?

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), es un organismo especializado de las Naciones Unidas que tiene entre sus objetivos la colaboración internacional en los campos de la educación, la ciencia, la cultura y la comunicación. Esta organización emite instrumentos internacionales —como cartas, convenciones y recomendaciones— que son aprobados o ratificados por los Estados miembros y cuyo propósito es regular, proteger y promover diversos ámbitos de su acción, entre ellos la cultura y el patrimonio cultural.

Una Convención, como la del 2003 relativa al Patrimonio Cultural Inmaterial específicamente, es un acuerdo jurídico vinculante que los países que la firman y ratifican se comprometen legalmente a cumplir sus disposiciones y a aplicarla dentro de su territorio. Honduras ratificó la Convención 2003 en el año 2006.

La Convención de 2003 para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial tiene las finalidades de salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos, así como sensibilizar en el plano local, nacional e internacional sobre la importancia de este patrimonio cultural inmaterial, además de brindar cooperación y asistencia internacional en el marco de su aplicación.

La Convención define como patrimonio cultural inmaterial (PCI), «los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana».[11]

Existen cinco ámbitos para identificar y clasificar el patrimonio cultural inmaterial de acuerdo con la Convención 2003, entre ellos:

a) las tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
b) artes del espectáculo;
c) usos sociales, rituales y actos festivos;
d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
e) técnicas artesanales tradicionales.

Es importante señalar que, si bien la Convención establece cinco ámbitos generales del patrimonio cultural inmaterial, cada Estado Parte puede identificar e incorporar otros ámbitos que respondan a las características y particularidades del patrimonio inmaterial presente en su territorio. En el caso de Honduras, la Ficha del Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial, incluye dos ámbitos adicionales: f) Gastronomía y, g) Formas de Organización Tradicional. Estos dos ámbitos adicionales, reflejan aspectos centrales de la vida cultural y social entre los pueblos indígenas y negros de Honduras. En el caso particular del pueblo garífuna, la práctica del Casabe se identifica dentro de los ámbitos de «gastronomía» y de «técnica artesanal tradicional».

11. UNESCO, *Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003* (2024), 5. https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts_2024_version_ES.pdf

En consecución de los objetivos de sensibilización sobre el PCI y el brindar asistencia internacional que la Convención 2003 establece, este instrumento cuenta con dos listas y un registro: la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (LR), la Lista de Salvaguarda Urgente (LSU) y el Registro de Buenas Prácticas de Salvaguarda.

En cuanto a una candidatura para inscripción de una manifestación cultural en la Lista Representativa (LR) del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, esta es una medida de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en el plano internacional, cuyos objetivos son dar a conocer las manifestaciones culturales de los pueblos, lograr que se tome mayor conciencia de su importancia y propiciar formas de diálogo que respeten la diversidad cultural existente en sus territorios. Por ello, la UNESCO a través de su Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, y a solicitud de los Estados Parte, creará, mantendrá al día y hará pública una Lista Representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad.[12]

Algunos de los criterios que el Comité Intergubernamental toma en cuenta para analizar las candidaturas a inscripción en la Lista Representativa son:

- Que el elemento propuesto constituya patrimonio cultural inmaterial según la definición de la Convención.
- La inscripción del elemento contribuirá a garantizar la visibilidad y la sensibilización sobre la importancia del patrimonio cultural inmaterial, así como a fomentar el diálogo, reflejando de este modo la diversidad cultural en todo el mundo y dando testimonio de la creatividad humana.
- Que se hayan elaborado medidas de salvaguardia que pueden proteger y promover el elemento.
- Que el elemento ha sido nominado con la participación más amplia posible de la comunidad, grupo o, en su caso, de los individuos interesados, y con su consentimiento.
- Que el elemento esté incluido en un inventario del patrimonio cultural inmaterial presente en el territorio de los Estados Parte que presentan la candidatura.

A priori, puede afirmarse que Honduras enfrentaba un desafío considerable al momento de analizar cada uno de esos criterios establecidos, dado que varias de las acciones requeridas en una Candidatura para la inclusión en la Lista Representativa de una práctica tradicional, no habían sido previamente implementadas en el país. En particular, resultaba incipiente el desarrollo de medidas de salvaguardia específicas relacionadas con la tradición del casabe, más allá de acciones aisladas emprendidas en algunas comunidades, así como la inclusión formal del casabe en el Inventario Nacional del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI-Honduras), aspecto que también representaba una tarea pendiente.

12. UNESCO, *Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003* (2024), 12. https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts_2024_version_ES.pdf

Para la presentación de expedientes de inscripción en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad se debe completar el Formulario de Nominación ICH-02; este formulario también se utiliza para las candidaturas nacionales o multinacionales, como fue el caso de la Candidatura del Casabe, así como para la inscripción ampliada o reducida a nivel nacional y/o internacional.[13]

Además del Formulario de Nominación ICH-02, debe completarse el Formulario ICH-07 de Video y Fotografías, dado que todo expediente —ya sea nacional o multinacional— debe incluir material audiovisual que ilustre el elemento postulado.

Los actores y la metodología de la Candidatura: un camino de colaboración y construcción participativa de la propuesta

Los actores de la candidatura

En Honduras, la preparación de la Candidatura Multinacional sobre los «Conocimientos y prácticas tradicionales para la elaboración y el consumo del casabe» constituyó un proceso colaborativo y participativo que integró a dieciséis comunidades garífunas: Bajamar y Travesía, municipio de Puerto Cortés, departamento de Cortés; Triunfo de la Cruz y Tornabé, municipio de Tela; Sambo Creek, en el municipio de La Ceiba, departamento de Atlántida; Barrio Cristales, municipio de Trujillo; Santa Fe, Guadalupe y San Antonio, municipio de Santa Fe; y en el municipio de Iriona, las comunidades de Punta Piedra, Cusuna, Ciriboya, San José de la Punta, Iriona Viejo, Sangrelaya y Cocalito, en el departamento de Colón. Dicho proceso, caracterizado por la participación de diversos actores locales, fue liderado a nivel de comunidades por las portadoras de la tradición y contó con la colaboración de líderes y lideresas comunitarios, representantes municipales y de instituciones educativas locales, todos comprometidos con el reconocimiento y la salvaguardia de esta manifestación del patrimonio cultural inmaterial garífuna.

Las dieciséis comunidades garífunas participantes comparten una serie de elementos que las caracterizan y definen. Todas ellas son portadoras de la tradición del casabe, cuentan con liderazgos comunitarios encabezados por mujeres garífunas comprometidas con la transmisión intergeneracional de sus saberes y presentan realidades diversas, pero también experiencias comunes en los ámbitos social, económico, político y cultural. Asimismo, cada comunidad mantiene objetivos tanto compartidos como específicos en relación con la implementación de medidas de salvaguardia orientadas a la preservación de sus tradiciones.

13. Se puede consultar los formularios en: Forms to be used for nominations, proposals, assistance requests, accreditation requests and periodic reporting - UNESCO Patrimonio cultural inmaterial.

A nivel institucional, el proceso fue gestionado por el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), con el apoyo de la Secretaría de las Culturales, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras (SECAPHH) y la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL).

El equipo técnico institucional estuvo integrado por profesionales en historia, antropología, filosofía, fotografía y producción audiovisual, así como por maestros y casaberas garífunas, quienes aportaron su conocimiento especializado y experiencia práctica al proceso.

Este esfuerzo articulado entre instituciones y comunidades buscó la construcción de un proceso participativo y consensuado, en respeto a los derechos culturales de las comunidades garífunas.

Metodología de trabajo

La preparación de la Candidatura Multinacional se desarrolló a partir de un trabajo metodológico que implicó investigación bibliográfica y documental, así como trabajo de campo, que incluyó jornadas de socialización, entrevistas a portadoras y otros actores locales, y registros audiovisuales en las dieciséis comunidades garífunas de la Costa Atlántica. Paralelamente, se establecieron acuerdos de consentimiento, los cuales reflejaron el respaldo explícito de las comunidades a la Candidatura.

Para cada etapa del proceso participativo, se desarrolló una metodología estructurada que permitió construir confianza entre las comunidades garífunas y las instituciones estatales responsables. La metodología procuró generar una dinámica de trabajo informada, amplia y sostenida, que permitiera a las comunidades conocer los avances e implicaciones del proceso. Se decidió integrar a las comunidades como miembros activos del equipo técnico, reconociendo y valorando su experiencia y conocimiento tradicional. Asimismo, se destacó el papel central de las comunidades garífunas como portadoras de la tradición, en cumplimiento de lo establecido por la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, asegurando que su voz y saberes orientaran cada etapa del proceso.

Con el propósito de facilitar la comunicación y la coordinación entre el equipo técnico interinstitucional de Honduras y el equipo técnico multinacional, se establecieron grupos de comunicación digital mediante la aplicación WhatsApp. A nivel multinacional, se llevaron a cabo reuniones de trabajo periódicas en modalidad virtual, complementadas con una reunión presencial celebrada en la República Dominicana del 18 al 20 de enero de 2023. En esta última, Honduras no pudo participar de manera presencial, pero mantuvo su participación activa durante los tres días del encuentro a través de plataformas virtuales, asegurando la continuidad del trabajo colaborativo.

En lo referente al equipo técnico interinstitucional, parte de la estrategia de trabajo se centró en el desarrollo de reuniones periódicas destinadas a la planificación y coordinación del proceso, la elaboración de planes y cronogramas de actividades de acuerdo con cada etapa, la preparación de los instrumentos metodológicos y la organización logística de las giras a las comunidades participantes.

Durante la preparación del expediente nacional, se llevaron a cabo diversas giras de trabajo de campo entre 2022 y 2023, orientadas a la recolección de información y a la validación comunitaria del proceso. Posteriormente, tras la inscripción del elemento en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, se realizaron nuevas visitas a las comunidades involucradas durante el 2025, con el fin de dar seguimiento a las acciones de creación de un Plan de Salvaguardia y fortalecer la participación comunitaria.

Se promovió un proceso de retorno continuo a las comunidades. La importancia de que las instituciones regresen a las comunidades después de realizar investigaciones de campo y, en este caso, de construcción participativa de una propuesta de Candidatura sobre su Patrimonio cultural Inmaterial, se sustenta en consideraciones éticas y sociales. Las comunidades aportaron su tiempo y sus conocimientos, por lo que volver a ellas implicó reconocer su contribución y fue una expresión de agradecimiento, evitando así prácticas investigativas de carácter extractivo o utilitarista.

Al mismo tiempo, regresar a la comunidad contribuyó al fortalecimiento de la confianza mutua, promoviendo vínculos más horizontales y respetuosos.

Otra razón relevante para el retorno fue la validación de la información, a fin de corroborar si el equipo técnico de investigación realizaba una interpretación adecuada de la información brindada por las portadoras. Esto es particularmente importante en estudios sobre patrimonio vivo, ya que el conocimiento se encuentra en las comunidades portadoras.

Un ejemplo de validación dentro del proceso se llevó a cabo en la comunidad de Triunfo de la Cruz, en Tela, la primera en ser visitada e incorporada a la preparación de la Candidatura desde julio de 2022. Con las casaberas de esta comunidad se validó el contenido de la Ficha de Inventario del Casabe de Triunfo de la Cruz, un documento fundamental por constituir la muestra del inventario nacional que fue anexado al expediente de Honduras e integrado, a su vez, en el expediente multinacional oficial remitido a la UNESCO.

Esto reafirma que la comunidad no es únicamente una fuente de datos, sino un actor activo en la construcción del conocimiento y en los procesos de salvaguardia y valoración de su patrimonio.

Asimismo, el proceso de devolución de resultados fue fundamental. Compartir los hallazgos y resultados con la comunidad permitió que sus habitantes, y en particular las personas participantes en el proceso conocieran el uso dado a la información proporcionada, la forma en que fue presentada la candidatura y los beneficios potenciales que la inscripción en la Lista Representativa puede generar para la preservación de la tradición del casabe.

Figura 5. *Reunión de socialización de la candidatura y de validación de la Ficha de Inventario sobre el casabe en la comunidad de Triunfo de la Cruz*



Nota. Fotografía tomada por Andrés Morales el 22 de noviembre de 2022.

Se ha mencionado ya, la Ficha de Inventario del Casabe de Triunfo de la Cruz. Un requisito fundamental establecido por la UNESCO para la presentación de candidaturas de inscripción en cualquiera de las Listas de la Convención 2003 es que el elemento o práctica propuesta esté previamente incluido en un inventario del patrimonio cultural inmaterial dentro del territorio del Estado Parte que presenta la candidatura.

Este constituyó uno de los principales desafíos del proceso, por lo que se orientaron esfuerzos hacia la inclusión de la tradición del casabe en el Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) de Honduras. El Instituto Hondureño de Antropología e Historia disponía del instrumento técnico oficial denominado Ficha de Identificación y Registro. Inventario Nacional de Patrimonio

Cultural Inmaterial PCI-Honduras (Ver anexo 2),[14] el cual fue empleado para la documentación sistemática de la tradición del casabe. Cada visita a las comunidades, desde las primeras actividades de socialización del proyecto de preparación de la candidatura, representó una oportunidad para registrar y documentar la tradición del casabe con miras a su incorporación formal en el Inventario Nacional.

Se elaboró una ficha de inventario por cada comunidad garífuna participante, con el propósito de registrar y, al mismo tiempo, respetar las particularidades que la práctica presenta en cada una de ellas. Aunque en su esencia la tradición del casabe no varía significativamente en cuanto a las técnicas de elaboración, el significado cultural o su función como medio de sustento familiar, sí se observaron diferencias en el uso de nuevos instrumentos y en el grado de tecnificación de los procesos productivos entre comunidades.

En algunas de las comunidades se emplean instrumentos modernos, especialmente en aquellas donde ciertas familias producen casabe con fines comerciales a mediana escala o para la exportación. El uso de dichos instrumentos, particularmente en la etapa de prensado de la yuca, responde tanto a la necesidad de agilizar la producción como a la intención de reducir el esfuerzo físico que esta fase implica.

Asimismo, se identificaron variaciones en las materias primas utilizadas: mientras en ciertas comunidades se emplea yuca amarga, en otras se prefiere la yuca dulce para la elaboración del casabe.

Además de la Ficha de Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), se elaboraron diversos instrumentos de trabajo, que incluye: herramientas para la recolección de información, formularios destinados al registro del consentimiento libre, previo e informado de las comunidades, listados de participación en jornadas, entre otros. La mayoría de estos documentos fueron incorporados al expediente presentado por Honduras, en cumplimiento de los requisitos establecidos por la Convención 2003, los cuales demandan un proceso caracterizado por la amplia participación y el consentimiento explícito de las comunidades, grupos o individuos interesados.

Algunos de los instrumentos o formatos de trabajo generados fueron los siguientes (ver imágenes en anexos):

- Instrumento de entrevista: La entrevista estructurada fue aplicada en las comunidades portadoras y permitió recopilar información directa, contextualizada y validada por las propias portadoras y portadores de la tradición del casabe. Antes de cada entrevista, se consultó a las personas si estaban de acuerdo en ser grabadas.

14. Se puede consultar la ficha en: Ficha_PCI_13.pdf.

- Notas informativas y de invitación a representantes de las comunidades: Estas notas se enviaban a lo largo del proceso y previo a cada visita de comundiades, a representantes de patronatos locales, directores y maestros de centros educativos y a organizaciones comunitarias vinculadas al ámbito cultural, con el propósito de informar sobre la iniciativa y avances de la Candidatura y a la vez solicitar su involucramiento en el proceso.

- Hoja de consentimiento para la Candidatura: Contar con el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades portadoras e interesadas es un requisito indispensable de la Convención de 2003. Toda nominación debe estar respaldada por la participación amplia de la comunidad, el grupo o, en su caso, los individuos interesados, y debe contar con su consentimiento explícito. Sin el consentimiento de las comunidades, no existe candidatura posible.

- En la Candidatura del Casabe, los consentimientos de las comunidades fueron otorgados de manera colectiva, mediante el llenado de un formato específico al que se anexó la lista de personas asistentes; además, algunos consentimientos fueron registrados en video.

- Permiso para la toma de fotografías y videos (uso de imagen): Este permiso es fundamental por varias razones éticas, legales y metodológicas, como: el respeto a los derechos y dignidad de las personas, el cumplimiento de los principios éticos en la investigación, la protección legal de las personas, la construcción de confianza con la comunidad, entre otros. Todo ello repercutió en la apertura de los informantes para brindar colaboración y en la calidad de la información recolectada.

Con el objetivo de realizar un proceso bien documentado, se levantaron registros de participantes en cada visita y etapa del proceso de la candidatura, es por ello que se generaron diferentes tipos de listados de asistencia:

- Levantamiento de asistencia a jornadas de socialización inicial de la Candidatura
- Listados de asistencia a jornadas informativa de avances de la Candidatura
- Listados de asistencia a jornadas de presentación de resultados de la Candidatura

Durante el proceso de devolución de resultados se realizaron visitas a todas las comunidades participantes con el fin de presentar oficialmente los resultados de una candidatura exitosa, inscrita en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural de la Humanidad. En estas reuniones se entregaron los materiales audiovisuales generados, incluyendo el video documental sobre el casabe en Honduras y el video multinacional que acompañó el expediente de candidatura. Durante estas visitas también se hizo entrega de placas y diplomas de reconocimiento a las comunidades y casaberas participantes.

Figura 6. *Entrega reconocimiento a casaberas de Triunfo de la Cruz*



Nota. Entrega reconocimiento a casaberas de Triunfo de la Cruz, municipio de Tela, departamento de Atlántida, 9 de abril de 2025. Fotografía tomada por Andrés Morales.

Figura 7. *Entrega reconocimiento a casaberas de Iriona*



Nota. Entrega reconocimiento a casaberas de Iriona, en el salón comunitario de Sangrelaya, 21 de mayo de 2025. Fotografía tomada por Andrés Morales.

La divulgación de los avances durante las distintas etapas de preparación de la candidatura se realizó por medio de las redes sociales institucionales del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) y de la Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras (SECAPHH), a través de las generación de boletines informativos, con el fin de mantener informada a la población sobre el progreso de la Candidatura.

Durante el proceso de preparación de la Candidatura se produjeron dos materiales audiovisuales. El primero corresponde al video oficial que acompaña a la Candidatura Multinacional, cuyo guión fue elaborado de manera colaborativa por el equipo técnico multinacional, mientras que su edición estuvo a cargo de República Dominicana. En Honduras se produjo un video documental centrado en la tradición del casabe dentro de la cultura garífuna, en el que las protagonistas son las portadoras de esta tradición y las comunidades participantes en la Candidatura. Ambos audiovisuales han constituido herramientas fundamentales para sensibilizar a la población sobre la importancia de salvaguardar y preservar la tradición del casabe en particular y el patrimonio vivo de Honduras en general.

El expediente de la Candidatura Multinacional presentado ante el Comité Intergubernamental se conforma por la siguiente documentación: a) Formulario de Nominación ICH-02, el cual fue construido colectivamente por el equipo técnico multinacional, siendo el documento oficial de presentación de la tradición del casabe; b) un video documental sobre la tradición del casabe presente en los 5 países postulantes, individualmente cada país adjuntó al expediente; c) dos fotografías sobre la tradición del casabe en su territorio; d) la ficha de registro del casabe en sus inventarios nacionales; e) una carpeta con los consentimientos de las comunidades portadoras para la presentación de la candidatura; f) el Formulario ICH-07- Fotos, de concesión de derechos y registro de fotografías y g) Formulario ICH-07- Video, de concesión de derechos y registro de video y; h) un video sobre el casabe producido nacionalmente.

Toda esta documentación se organizó atendiendo las exigencias y requisitos de las nominaciones a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la Convención 2003.

¿Qué sigue?

Las organizaciones comunitarias garífunas han manifestado su preocupación ante algunas amenazas que enfrenta la práctica tradicional del casabe, una expresión cultural transmitida de generación en generación y que, en la actualidad, si bien se encuentra vigente en muchas comunidades, en otras se encuentra en riesgo de desaparición. Entre los principales factores que comprometen su viabilidad se destacan: el desinterés creciente de la población joven por mantener viva la tradición; el arduo

y prolongado proceso que implica la elaboración del casabe; el deterioro y abandono de las fábricas comunitarias; y la limitada disponibilidad de las herramientas. A ello se suma la falta de oportunidades económicas, que ha incentivado la migración de numerosos miembros de las comunidades al extranjero en busca de mejores condiciones de vida. Este fenómeno reduce el número de portadoras de la tradición y debilita la transmisión intergeneracional de los conocimientos asociados a la producción del casabe.

Frente a esta situación, el Estado de Honduras ha iniciado acciones para fortalecer su compromiso con el registro, la investigación y la sistematización de la elaboración tradicional del casabe en diversas comunidades garífunas. Estos esfuerzos, a largo plazo, pueden establecer las bases para un plan integral de salvaguardia de esta práctica ancestral, en el contexto de su inscripción en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

El Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) ha establecido un plan de acción que incluye la difusión de conocimientos mediante talleres de restitución de los resultados del Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI-Honduras), así como otros inventarios de bienes culturales muebles e inmuebles. También se han impulsado actividades de socialización sobre la declaratoria multinacional del casabe como patrimonio cultural de la humanidad, como una medida de sensibilización entre la población hondureña, promoviendo así el reconocimiento de su valor cultural y la importancia de su salvaguardia.

Durante las visitas a las dieciséis comunidades garífunas de la costa norte de Honduras, las portadoras de la tradición manifestaron su interés en garantizar la continuidad de la tradición del casabe mediante la enseñanza a jóvenes a través de talleres y la tecnificación de algunos procesos de su producción. Asimismo, se busca la incorporación del conocimiento sobre el casabe en la currícula escolar en el idioma originario, permitiendo que los centros educativos se conviertan en espacios clave para la difusión y transmisión de esta práctica. Con estas iniciativas, se pretende fortalecer el vínculo de la comunidad con su herencia cultural y asegurar la permanencia de esta tradición ancestral para las futuras generaciones.

Otra acción que ha emprendido el IHAH es la ejecución de un primer Taller de Construcción Comunitaria del Plan de Salvaguardia de la Tradición del Casabe en Honduras, el cual fue llevado a cabo en el municipio de Iriona, Colón, en el mes de agosto de 2025. Este taller marca el inicio de un proyecto más ambicioso que deberá construirse con una amplia participación de las comunidades portadoras.

El Plan de Salvaguardia deberá atender las necesidades expresadas por las comunidades garífunas. Con él se busca fortalecer la viabilidad de la tradición, asegurando las condiciones para que pueda seguir practicándose entre las comunidades, es además, un canal importante para la transmisión de los conocimientos asociados a la elaboración del casabe.

A través de la construcción del Plan de Salvaguardia se promoverá la participación de las comunidades portadoras, quienes deben ser las protagonistas en la identificación de necesidades, el diseño de acciones y la toma de decisiones sobre su propio patrimonio.

Figura 8. *Taller de Construcción Comunitaria del Plan de Salvaguardia de la Tradición del Casabe en Honduras*



Nota. Taller de Construcción Comunitaria del Plan de Salvaguardia de la Tradición del Casabe en Honduras. Casa de la Cultura Siwa, Cusuna, municipio de Iriona, departamento de Colón. Fotografía tomada por Andrés Morales.

Conclusiones

La participación de Honduras en la Candidatura Multinacional del Casabe constituye la primera y, hasta ahora, única experiencia del país en un proceso de nominación para la inscripción en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de Humanidad ante la UNESCO, lo que representa un hito significativo para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial a nivel nacional. Este esfuerzo permitió fortalecer las capacidades institucionales y comunitarias, promovió el diálogo y el reconocimiento del valor del casabe como una tradición profundamente arraigada en las comunidades garífunas. Al integrarse a un ejercicio colaborativo con otros Estados Parte, Honduras no solo aportó su visión y experiencias locales, sino que también ha ido consolidando su compromiso con la salvaguardia participativa, demostrando que la articulación regional es una vía efectiva para visibilizar y proteger prácticas culturales. Otro aspecto positivo fue el conocimiento de algunas realidades y experiencias exitosas de gestión de patrimonio entre estos países.

Han quedado importantes lecciones aprendidas, así como algunas debilidades identificadas a lo largo del proceso, las cuales, sin duda, pueden transformarse en oportunidades de fortalecimiento en futuras iniciativas de este tipo. No obstante, el éxito de esta candidatura demostró que es posible alcanzar resultados significativos cuando existe un compromiso decidido, una coordinación efectiva y una administración responsable de los recursos técnicos y financieros, incluso frente a las limitaciones propias de las instituciones del sector cultura del Estado. En el caso del Instituto Hondureño de Antropología e Historia, no se contó con una partida presupuestaria específica para la preparación de la candidatura, lo que evidencia la capacidad del equipo para gestionar con creatividad y eficiencia los recursos disponibles.

Esta experiencia reafirma la necesidad de consolidar cada vez más la cooperación interinstitucional, así como las asignaciones presupuestarias sostenibles que garanticen la participación estratégica de Honduras en futuros procesos de reconocimiento y salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

El proceso de preparación de la candidatura del casabe reflejó un modelo de articulación efectiva entre instituciones estatales y comunidades locales, donde la participación activa de portadoras y demás actores locales involucrados promovió que la tradición sea reconocida y valorada en sus propios términos. La inclusión de conocimientos especializados y experiencias prácticas permite que la candidatura no sea solo un trámite administrativo, sino un espacio de reafirmación cultural y de fortalecimiento de la identidad garífuna.

La construcción de un Plan de Salvaguardia a nivel nacional representa diversos desafíos que es necesario reconocer y abordar estratégicamente. Entre ellos destacan la necesidad de fortalecer las capacidades técnicas de las instituciones del Estado, asegurar una participación comunitaria amplia y sostenida, y garantizar recursos financieros específicos y oportunos para la gestión de estos procesos. Asimismo, persisten retos vinculados a una verdadera articulación interinstitucional, la disponibilidad de información sistematizada y la continuidad administrativa que permita dar seguimiento a largo plazo a las acciones emprendidas. Superar estas limitaciones es fundamental para consolidar una estrategia nacional de salvaguardia más robusta, inclusiva y efectiva, que permita a Honduras, además, participar con mayor solidez en futuras candidaturas

La construcción de un Plan de Salvaguardia integral es fundamental para garantizar la continuidad de la tradición del casabe frente a los desafíos contemporáneos. La articulación de talleres comunitarios, su inclusión en procesos educativos formales y la promoción de una producción sostenible busca favorecer la apropiación de la tradición por parte de las nuevas generaciones, asegurando la preservación tanto de los saberes técnicos como de los significados culturales que la sustentan.

En este sentido, la inscripción del casabe en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO no solo reconoce su valor patrimonial, sino que abre oportunidades concretas para proteger y revitalizar una práctica ancestral que constituye un elemento central de la identidad cultural de las comunidades garífunas.

Agradecimientos

Casaberas y equipo interinstitucional

Casaberas: Esperanza Montero, Edilberta Cacho, Leoncia Castillo, María Alba Colón, Gladys Martínez, Silveria Martínez, Cándida Guevara, Angelina Casildo, Simiona Centeno, Justa Velázquez, Genobeva Martínez, Juana Ordóñez, Macaria Caballero, Cesia Guillén, Danixa Núñez López, Wilma Núñez, y Elsa López.

Equipo técnico interinstitucional: Rolando Canizales, Lidisis Figueroa, Marcelo Morales, Nelson Carrasco, Lara Bohórquez, Ivana Oviedo, Cintia Marizel Bernárdez, Madeleine Osorio, Monserrat Figueroa, Claudia Martínez, Roberto Budde, Saira Amaya, Kevin García, Rafael Zaldívar y Honey Suazo.

Fuentes consultadas

Castillo, A. *Resistencia Insurreccional de la Revolución Garífuna: Los Elegidos de Yourumein*. Inversiones Educativas El Bosque, 2021.

Castillo, Andoni. *Exploradores Africanos en las Américas*. Orlando, FL: Inversiones Educativas El Bosque, 2025.

Carrazco López, Eveling, y Jessica Martínez Cruz. «Redes de vida y sistemas de poder en La Fe: La lucha/fuerza de mujeres garífunas en el Caribe de Nicaragua.» CLACSO, 9 de marzo de 2020.

Davidson, William V. *Etnología y etnohistoria de Honduras*. Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2009.

González, Nancie L. *Peregrinos del Caribe: Etnogénesis y etnohistoria de los garífunas*. Tegucigalpa: Guaymuras, 2008.

Rivas, Ramón. *Pueblos Indígenas y Garífuna de Honduras (Una caracterización)*. Tegucigalpa: Guaymuras, 2000.

UNESCO. «Traditional Knowledge and Practices for the Making and Consumption of Cassava Bread». *Intangible Cultural Heritage*, 2023.

UNESCO, *Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003* (2024). https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts_2024_version_ES.pdf

UNESCO y Instituto Hondureño de Antropología e Historia. *Inventario Nacional del Patrimonio Cultural Inmaterial de Honduras: Proyecto Piloto sobre la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y la Reducción de Riesgos de Desastres*. Tegucigalpa: IHAH, 2021.

Anexos

Anexo 1. *Muestra de lista de asistencia a una reunión de trabajo del equipo técnico interinstitucional*

Reunión IHAH-SECAPPH

Preparación de la inscripción Multinacional del Casabe en la Lista Representativa PCI

Centro de Documentación de Investigaciones Históricas de Honduras (CDIHH)

Antigua Casa Presidencial, Centro Histórico de Tegucigalpa

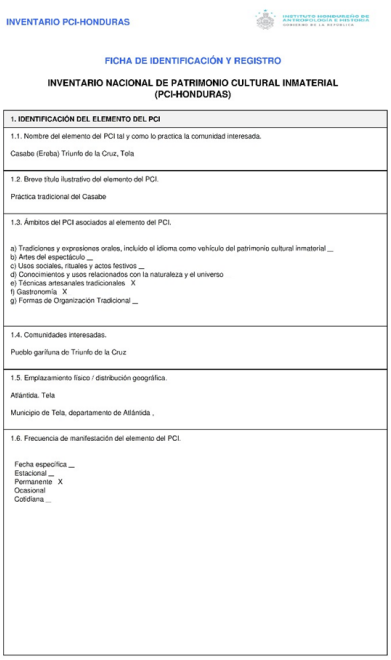
20 de octubre de 2022

Lugar: _____ Fecha: _____ Recopilador/ra _____

No.	Nombre Completo	Organización (si pertenece a alguna)	Comunidad o Municipio	Departamento	Edad	Número de celular	Firma/Huella
1							
2							
3							
4							
5							
6							

Activa
Ve a Co

Anexo 2. *Ficha de Identificación y Registro. Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial PCI-Honduras. Ficha PCI 13. Casabe (Ereba) Triunfo de la Cruz, Tela*



INVENTARIO PCI-HONDURAS

FICHA DE IDENTIFICACIÓN Y REGISTRO

INVENTARIO NACIONAL DE PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL (PCI-HONDURAS)

1. IDENTIFICACIÓN DEL ELEMENTO DEL PCI

1.1. Nombre del elemento del PCI tal y como lo practica la comunidad interesada.

Casabe (Ereba) Triunfo de la Cruz, Tela

1.2. Breve título ilustrativo del elemento del PCI.

Práctica tradicional del Casabe

1.3. Ámbitos del PCI asociados al elemento del PCI.

a) Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial __
b) Artes del espectáculo __
c) Usos sociales, rituales y actos festivos __
d) Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo
e) Técnicas artesanales tradicionales X
f) Gastronomía X
g) Formas de Organización Tradicional __

1.4. Comunidades interesadas.

Pueblo garífuna de Triunfo de la Cruz

1.5. Emplazamiento físico / distribución geográfica.

Atlántida, Tela

Municipio de Tela, departamento de Atlántida ,

1.6. Frecuencia de manifestación del elemento del PCI.

Fecha específica __
Estacional __
Permanente X
Ocasional
Cotidiana __



1.7. Antecedentes Históricos del elemento del PCI (400 palabras máximo)

Los Garífunas son un pueblo afroindígena de las costas caribes centroamericanas, principalmente de Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua; aunque, con los procesos migratorios, muchos llegaron a Estados Unidos, Canadá y Europa. En conjunto, se autodenominan la Nación Garífuna. También se los conoce como garinagu, indios negros, caribes negros o Black Caribs. Provienen de la Isla de San Vicente y las Granadinas (Yurumein). Descendientes de africanos, aborígenes caribes y arahuacos (del norte de Sudamérica). Son considerados uno de los más grandes ejemplos de resistencia anticolonial, pues libraron varias luchas contra franceses e ingleses. En 1773 firmaron un tratado de paz y amistad con la Corona Británica, resaltando que este pueblo nunca fue esclavo. Vivieron en esa isla hasta la caída de su líder Joseph Chatoyer (Satuyé) en 1795, hito que marcó la derrota de los garífunas ante los ingleses y que concluye con su exilio forzado hacia Bellicoux y luego, de manera definitiva, hacia Punta Gorda, Roatán en Honduras. arribando a la isla el 12 de abril de 1796 (Castillo, 2020). El cultivo y uso de la yuca fue aprendido en San Vicente por las mujeres (García, 2007), como parte de la lógica matrifocal y matrilineal del pueblo garífuna. La yuca amarga, junto al pescado, constituyen la base de su alimentación (Green, 2011). Según Coelho (2002), los garífunas introdujeron un tipo de yuca en el oeste de Trujillo a inicios del siglo XIX, aunque ya se cultivaba yuca por otras poblaciones hondureñas. Se registró que durante su expulsión los garífunas llevaban 21 manojos de yuca, 11.000 libras de harina de yuca y casabe. alimento que les ayudó a sobrevivir el viaje (Carrazco & Cruz, s.f.; González, 2008). En esas provisiones también traían 21 comales y 53 ralladores, utensilios utilizados actualmente en la elaboración del casabe. El proceso tarda tres días, aunque autores como García (2007) consideran que dura un año por el cultivo de la yuca. Extraída la yuca, las mujeres la pelan y lleven (generalmente con agua de mar), luego, la rallan con el egi, generando una masa que se exprime en un rugguma, para sacar el agua de la yuca (Gargallo, 2014.), luego se cierne la harina con el hibise. Por último, se hornea en un budari, dándole la forma de tortilla. La importancia del casabe reside en su valor nutritivo y en su uso en rituales para los ancestros como el chügü y el dügü (Johnson, 2002).

1.8. Descripción del elemento del PCI (700 palabras máximo)

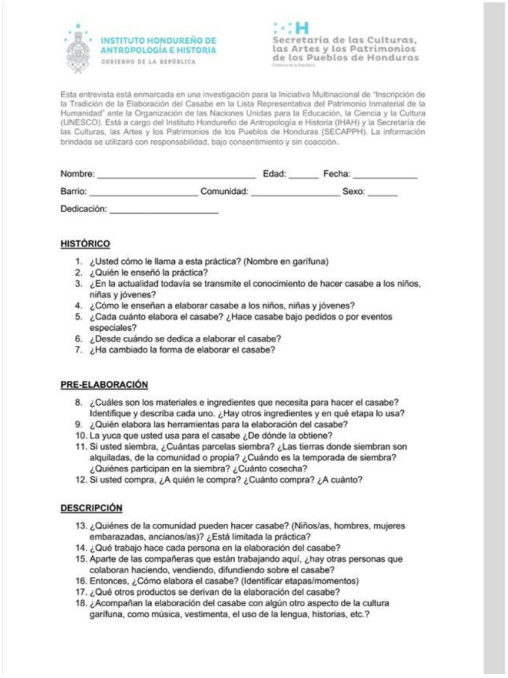
La elaboración del casabe es una práctica milenaria y ancestral del pueblo garífuna, que según Suemi Blanco (28/07/22) es parte de su herencia indígena, señalando así su origen en la Isla de San Vicente. Las principales portadoras son las mujeres garífunas, que han aprendido de sus madres, de generación a generación. Actualmente, en Triunfo de la Cruz existe un grupo de mujeres que realizan casabe en una fábrica rescatada, que era para la elaboración de pan, sin embargo, una compañera migró hacia EE.UU y otra se realizó una operación quirúrgica, por lo cual la elaboración del casabe está detenida. Según Elsa López (27/07/22), "son como 5, 6 personas ahorita que trabajan el casabe", siendo ella, su hija y su madre las que mantienen la práctica a nivel doméstico. Han creado un horno para la elaboración del casabe, con la donación de una prensa de hierro para exprimir yuca, la compra de un rallador con motor eléctrico y la conformación de un horno a la cintura con dos planchas metálicas. Los demás utensilios son herramientas tradicionales que han sido compradas a artesanos dentro de la comunidad. Elsa comenta que falta dominio de la práctica en el aspecto del manejo del fuego. Anteriormente, se horneaba en un budarí, que era una piedra para hornear en el suelo y se usaba leña. Ahora, las casaberas utilizan carbón, siendo un gasto más, pero que evita grandes cantidades de humo y un mejor control de la temperatura. Cada semana se hace dos veces y para ello, necesitan dos días. El primer día pelan y lavan la yuca, que es comprada. Ella dice, 'hay que lavarla, después se pone en una tina, una tina grande, después de lavarla con unos dos o tres puntitos de cloro, sal al gusto en esa agua para rallarla al día siguiente" (Elsa López, 27/07/22), ello para desinfectarla. Antes se usaba agua marina, sin embargo, por la contaminación del mar, ya no se hace. Esta actividad pueden hacerla las tres involucradas en el proceso del casabe, o se puede pedir "ayuda mutua" a amigos y familiares, que por su trabajo se les regala casabe. Al día siguiente, Elsaralla la yuca en su máquina eléctrica, para ello, con su puño acerca la yuca al molino y/o utiliza una herramienta que facilita tal acción. Debajo de la máquina está un recipiente donde cae la "masa de yuca". De ahí las pasa a un saco y otorilla el exprimidor de yuca para que se pueda sacar el agua. También, hay un recipiente debajo para acumular esta agua. Generalmente se bota, pero se pueden hacer otros alimentos garífunas. Una vez que la yuca se seca, "de ahí sale como bloques de queso, después hay que volverlo a rallar para cernirlo (...) para que salga como harina" (Elsa López, 27/07/22). Algunas veces se hacen los dos pasos al mismo iempo, ya que la madre de Elsa cuela los bloques de yuca secos en el hibisi mientras otra tanda de yuca se está secando en la máquina. Cuando se termina de cernir, queda la harina de yuca apta para hacer el casabe. Con el garadu se agarra la harina y se pone en el comal, que es del tamaño del casabe. Desde temprano, el comal se calienta con carbón. Se procede a tirar la harina, con el garadu o con las manos se arregla, tratando que no quede con hoyos y quitando lo que sobra. Con el beisewa se pega para que se compacte, luego con el serasú se agarra otro poquito de harina de yuca y se propaga por encima, alargando las orillas. Se deja unos minutos horneando y con el adugulí se va aplastando, mientras se vuelve a usar el beisewa para limpiar las orillas. Aquí se le da vuelta a la tortilla con el adugulí. Finalmente se cortan las orillas y en medio, y se pasa al otro comal, dejando unos minutos más para su cocción, Elsa maneja dos comales, para agilizar la elaboración. Se vuelve a iniciar el proceso en el primer comal. Cuando ya está el casabe, se deja enfriar y se van agrupando uno encima del otro, con una tabla arriba. Se conserva en una bolsa de plástico.

2. CARACTERÍSTICAS DEL ELEMENTO DEL PCI

2.1. Portadores/ practicantes / intérpretes que participan directamente en la manifestación o la práctica del elemento del PCI [nombres, edades), sexo, profesión u oficio, etc.].

Nombre	Edad	Sexo	Profesión/Oficio	Tipo
Digna Sambulá Martínez	59	Femenino	casabera	Portador
Elsa Marina López	55	Femenino	casabera	Portador

Anexo 3. *Instrumento de entrevista*



INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
GOBIERNO DE LA REPÚBLICA

Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras

Esta entrevista está enmarcada en una investigación para la Iniciativa Multinacional de "Inscripción de la Tradición de la Elaboración del Casabe en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad" ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Está a cargo del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) y la Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras (SECAPPH). La información brindada se utilizará con responsabilidad, bajo consentimiento y sin coacción.

Nombre: _____ Edad: _____ Fecha: _____

Barrio: _____ Comunidad: _____ Sexo: _____

Dedicación: _____

HISTÓRICO

1. ¿Usted cómo le llama a esta práctica? (Nombre en garífuna)
2. ¿Quién le enseñó la práctica?
3. ¿En la actualidad todavía se transmite el conocimiento de hacer casabe a los niños, niñas y jóvenes?
4. ¿Cómo le enseñan a elaborar casabe a los niños, niñas y jóvenes?
5. ¿Cada cuánto elabora el casabe? ¿Hace casabe bajo pedidos o por eventos especiales?
6. ¿Desde cuándo se dedica a elaborar el casabe?
7. ¿Ha cambiado la forma de elaborar el casabe?

PRE-ELABORACIÓN

8. ¿Cuáles son los materiales e ingredientes que necesita para hacer el casabe? Identifique y describa cada uno. ¿Hay otros ingredientes y en qué etapa lo usa?
9. ¿Quién elabora las herramientas para la elaboración del casabe?
10. La yuca que usted usa para el casabe ¿De dónde la obtiene?
11. Si usted siembra, ¿Cuántas parcelas siembra? ¿Las tierras donde siembran son alquiladas, de la comunidad o propia? ¿Cuándo es la temporada de siembra? ¿Quiénes participan en la siembra? ¿Cuánto cosecha?
12. Si usted compra, ¿A quién le compra? ¿Cuánto compra? ¿A cuánto?

DESCRIPCIÓN

13. ¿Quiénes de la comunidad pueden hacer casabe? (Niños/as, hombres, mujeres embarazadas, ancianos/as)? ¿Está limitada la práctica?
14. ¿Qué trabajo hace cada persona en la elaboración del casabe?
15. Aparte de las compañeras que están trabajando aquí, ¿hay otras personas que colaboran haciendo, vendiendo, difundiendo sobre el casabe?
16. Entonces, ¿Cómo elabora el casabe? (Identificar etapas/momentos)
17. ¿Qué otros productos se derivan de la elaboración del casabe?
18. ¿Acompañan la elaboración del casabe con algún otro aspecto de la cultura garífuna, como música, vestimenta, el uso de la lengua, historias, etc.?

INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
GOBIERNO DE LA REPÚBLICA

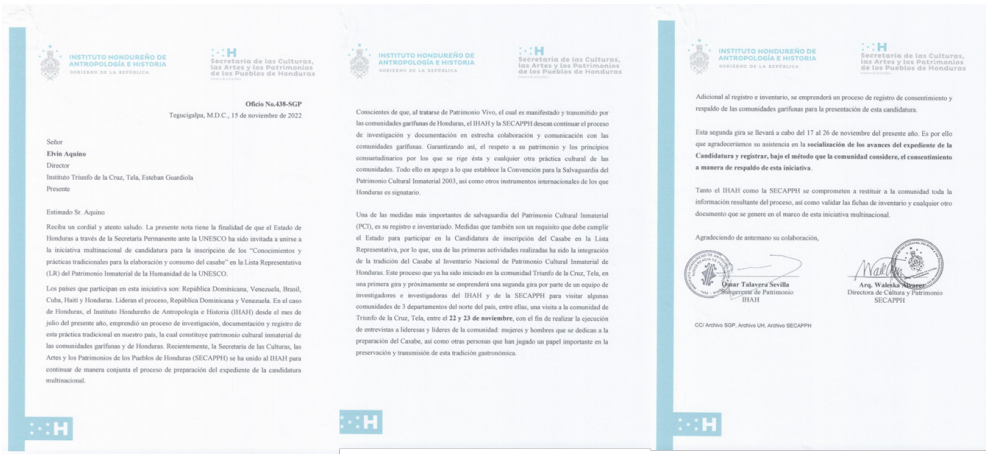
Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras

19. ¿Se celebra algún evento respecto al casabe o que lo incluya?
20. ¿Cuánto casabe realiza?
21. ¿En cuánto tiempo lo realiza?
22. ¿A cuánto lo vende?
23. ¿Cuál es la importancia que le da usted al casabe?
24. ¿Cuál es la importancia del casabe para la comunidad?
25. ¿El casabe se puede guardar por largos tiempos?

SALVAGUARDA DEL ELEMENTO

26. ¿Esta práctica está en peligro de perderse? ¿Cuáles son las amenazas hacia la práctica del casabe?
27. ¿Cuáles son las amenazas hacia los recursos (yuca, herramientas, etc.) que usan para la producción del casabe?
28. ¿Cuáles son las amenazas hacia el espacio (comunitario o del hogar) donde elaboran el casabe?
29. ¿Alguna organización a lo interno o exterior de la comunidad ha trabajado para que no se pierda esta práctica (el casabe)?

Anexo 4. *Notas informativas y de invitación a representantes de las comunidades*



INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
GOBIERNO DE LA REPÚBLICA

Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras

Oficio No.438-SGP

Tegucigalpa, M.D.C., 15 de noviembre de 2022

Señor
Elvin Aquino
Director
Instituto Triunfo de la Cruz, Tela, Esteban Guardiola
Presente

Estimado Sr. Aquino

Reciba un cordial y atento saludo. La presente nota tiene la finalidad de que el Estado de Honduras a través de la Secretaría Permanente ante la UNESCO ha sido invitada a unirse a la iniciativa multinacional de candidatura para la inscripción de los "Conocimientos y prácticas tradicionales para la elaboración y consumo del casabe" en la Lista Representativa (LR) del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO.

Los países que participan en esta iniciativa son: República Dominicana, Venezuela, Brasil, Cuba, Haití y Honduras. Lideran el proceso, República Dominicana y Venezuela. En el caso de Honduras, el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) desde el mes de julio del presente año, emprendió un proceso de investigación, documentación y registro de esta práctica tradicional en nuestro país, la cual constituye patrimonio cultural inmaterial de las comunidades garífunas y de Honduras. Recientemente, la Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras (SECAPPH) se ha unido al IHAH para continuar de manera conjunta el proceso de preparación del expediente de la candidatura multinacional.

Conscientes de que, al tratarse de Patrimonio Vivo, el cual es manifestado y transmitido por las comunidades garífunas de Honduras, el IHAH y la SECAPPH desean continuar el proceso de investigación y documentación en estrecha colaboración y comunicación con las comunidades garífunas. Garantizando así, el respeto a su patrimonio y los principios consuetudinarios por los que se rige ésta y cualquier otra práctica cultural de las comunidades. Todo ello en apego a lo que establece la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003, así como otros instrumentos internacionales de los que Honduras es signatario.

Una de las medidas más importantes de salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI), es su registro e inventariado. Medidas que también son un requisito que debe cumplir el Estado para participar en la Candidatura de inscripción del Casabe en la Lista Representativa, por lo que, una de las primeras actividades realizadas ha sido la integración de la tradición del Casabe al Inventario Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial de Honduras. Este proceso que ya ha sido iniciado en la comunidad Triunfo de la Cruz, Tela, en una primera gira y próximamente se emprenderá una segunda gira por parte de un equipo de investigadores e investigadoras del IHAH y de la SECAPPH para visitar algunas comunidades de 3 departamentos del norte del país, entre ellas, una visita a la comunidad de Triunfo de la Cruz, Tela, entre **el 22 y 23 de noviembre**, con el fin de realizar la ejecución de entrevistas a lideresas y líderes de la comunidad: mujeres y hombres que se dedican a la preparación del Casabe, así como otras personas que han jugado un papel importante en la preservación y transmisión de esta tradición gastronómica.

Adicional al registro e inventario, se emprenderá un proceso de registro de consentimiento y respaldo de las comunidades garífunas para la presentación de esta candidatura.

Esta segunda gira se llevará a cabo del 17 al 26 de noviembre del presente año. Es por ello que agradeceríamos su asistencia en la **socialización de los avances del expediente de la Candidatura y registrar, bajo el método que la comunidad considere, el consentimiento a manera de respaldo de esta iniciativa**.

Tanto el IHAH como la SECAPPH se comprometen a restituir a la comunidad toda la información resultante del proceso, así como validar las fichas de inventario y cualquier otro documento que se genere en el marco de esta iniciativa multinacional.

Agradeciendo de antemano su colaboración,

Omar Talavera Sevilla
Subdirector de Patrimonio
IHAH

Arq. Waleska Alvarez
Directora de Cultura y Patrimonio
SECAPPH

CC/ Archivo SGP, Archivo UH, Archivo SECAPPH

Anexo 5. *Muestra de hojas de consentimiento colectivo*



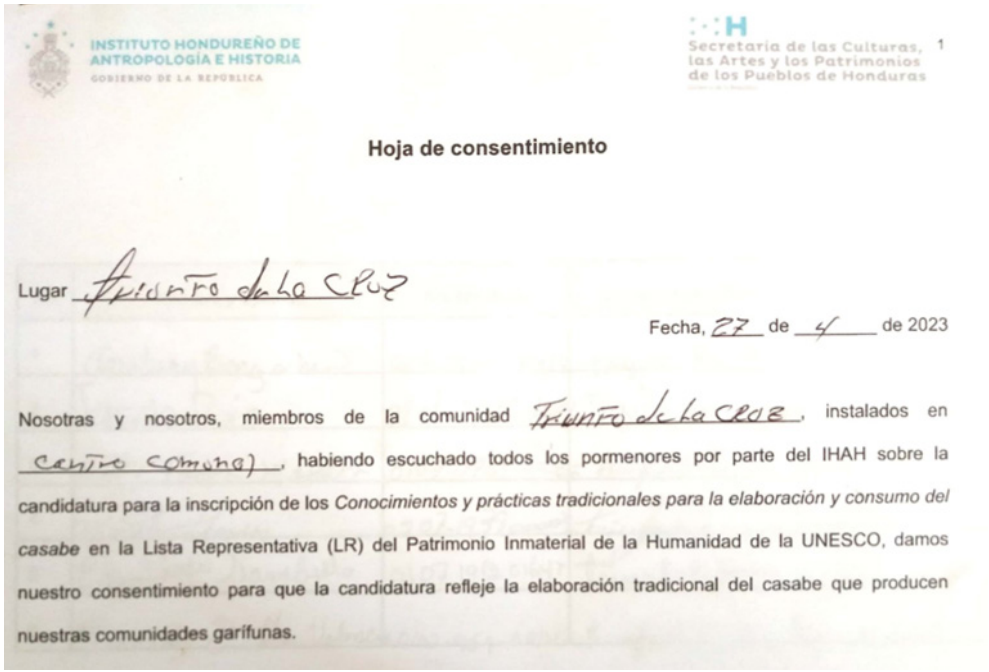
Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras

INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
GOBIERNO DE LA REPÚBLICA

Hoja de consentimiento

Iriona, Colón 5 de febrero de 2023

Nosotras y nosotros, miembros de la comunidad Garinagu del municipio de Iriona, Depto. de Colón, habiendo escuchado todos los pormenores por parte del **Instituto Hondureño de Antropología e Historia** (IHAH) y la **Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras** (SECAPPH), sobre la candidatura para la inscripción de los *Conocimientos y prácticas tradicionales para la elaboración y consumo del casabe* en la Lista Representativa (LR) del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, damos nuestro consentimiento para que la candidatura refleje la elaboración tradicional del casabe que producen nuestras comunidades.



INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
GOBIERNO DE LA REPÚBLICA

Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras 1

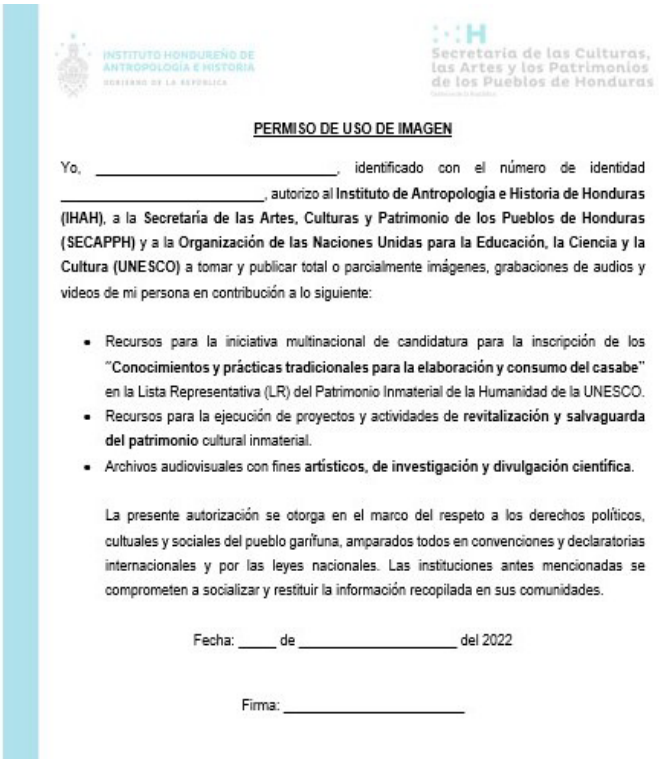
Hoja de consentimiento

Lugar Triunfo de la Cruz

Fecha, 27 de 4 de 2023

Nosotras y nosotros, miembros de la comunidad Triunfo de la Cruz, instalados en Centro Comunal, habiendo escuchado todos los pormenores por parte del IHAH sobre la candidatura para la inscripción de los *Conocimientos y prácticas tradicionales para la elaboración y consumo del casabe* en la Lista Representativa (LR) del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, damos nuestro consentimiento para que la candidatura refleje la elaboración tradicional del casabe que producen nuestras comunidades garífunas.

Anexo 6. *Permiso de toma de fotos y videos (uso de imagen)*



INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
GOBIERNO DE LA REPÚBLICA

Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras

PERMISO DE USO DE IMAGEN

Yo, _____, identificado con el número de identidad _____, autorizo al **Instituto de Antropología e Historia de Honduras (IHAH)**, a la **Secretaría de las Artes, Culturas y Patrimonio de los Pueblos de Honduras (SECAPPH)** y a la **Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)** a tomar y publicar total o parcialmente imágenes, grabaciones de audios y videos de mi persona en contribución a lo siguiente:

- Recursos para la iniciativa multinacional de candidatura para la inscripción de los "**Conocimientos y prácticas tradicionales para la elaboración y consumo del casabe**" en la Lista Representativa (LR) del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO.
- Recursos para la ejecución de proyectos y actividades de **revitalización y salvaguarda del patrimonio** cultural inmaterial.
- Archivos audiovisuales con fines **artísticos, de investigación y divulgación científica**.

La presente autorización se otorga en el marco del respeto a los derechos políticos, cultuales y sociales del pueblo garífuna, amparados todos en convenciones y declaratorias internacionales y por las leyes nacionales. Las instituciones antes mencionadas se comprometen a socializar y restituir la información recopilada en sus comunidades.

Fecha: _____ de _____ del 2022

Firma: _____

Anexo 7. *Levantamiento de asistencia a jornadas de socialización inicial de la Candidatura, noviembre de 2022*

Instituto Hondureño de Antropología e Historia
Gobierno de la República

Secretaría de las Culturas, las Artes y los Patrimonios de los Pueblos de Honduras

Ficha de Recolección de Datos para Socialización del Proyecto la iniciativa multinacional de candidatura para la inscripción de los "conocimientos y prácticas tradicionales para la elaboración y consumo del casabe" en la Lista Representativa (LR) del patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO

Lugar: _____ Fecha: _____ Recopilador/ra_____

No.	Nombre Completo	Organización (si pertenece a alguna)	Comunidad o Municipio	Departamento	Edad	Número de celular	Firma/Huella
1							
2							
3							
4							
5							
6							
7							
8							

Anexo 8. *Muestra de listados de asistencia a jornadas informativas de avances de la Candidatura, abril de 2023*

Instituto Hondureño de Antropología e Historia
Gobierno de la República

Jornada Informativa sobre la candidatura "Conocimientos y Prácticas Tradicionales para la Elaboración y Consumo del Casabe" como Patrimonio Cultural Inmaterial ante la UNESCO

Sede: Patronato Pro Mejoramiento, Triunfo de la Cruz, 27 de enero de 2023

Lugar: _____ Fecha: _____ Recopilador/ra_____

No.	Nombre Completo	Organización (si pertenece a alguna)	Comunidad o Municipio	Departamento	Edad	Número de celular	Firma/Huella
1							
2							
3							
4							
5							
6							
7							
8							

Anexo 9. *Muestra de listados de asistencia a presentación de resultados de la Candidatura, abril de 2025*

Instituto Hondureño de Antropología e Historia
Gobierno de la República

Presentación de resultados de la declaratoria de los "Conocimientos y Prácticas Tradicionales para la Elaboración y Consumo del Casabe" como Patrimonio Cultural Inmaterial ante la UNESCO, en las comunidades garífunas de la Costa Norte hondureña

Lugar: Travesía, Puerto Cortés Fecha: 7 de abril de 2025

Lugar: _____ Fecha: _____ Recopilador/ra_____

No.	Nombre Completo	Organización (si pertenece a alguna)	Comunidad o Municipio	Departamento	Edad	Número de celular	Firma/Huella
1							
2							
3							
4							
5							
6							
7							

Anexo 10. *Diploma de reconocimiento a las casaberas y comunidades que participaron en la preparación de la Candidatura*

Anexo 11. *Afiche de invitación a presentación de resultados de la Candidatura*



Se terminó de imprimir *Territorio, memoria y patrimonio de los pueblos indígenas y negros de Honduras* en noviembre 2025,
en Industrias Gráficas Arte Hondureño
Tegucigalpa M.D.C., Honduras
Su tiraje fue de 2150 ejemplares

Territorio, memoria y patrimonio de los pueblos indígenas y negros de Honduras, Perspectivas contemporáneas sobre su realidad social y cultural explora las voces, memorias y luchas de los pueblos indígenas y negros de Honduras a través de investigaciones que responden a sus propias demandas y desafíos. Desde los conflictos por la tierra y la afirmación de la autodeterminación hasta la defensa de sus prácticas ancestrales, este volumen rastrea procesos históricos que siguen definiendo el presente y orientando el futuro de estas comunidades. El libro también incorpora investigaciones orientadas a la difusión y salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, elaboradas en el marco de diversas iniciativas de gestión patrimonial desarrolladas por el IHAH.

Combinando la riqueza documental conservada en el Centro Documental de Investigaciones Históricas de Honduras (CDIHH) en Tegucigalpa con testimonios vivos recogidos en distintas regiones del país, la obra tiende un puente entre archivo y oralidad, entre la historia escrita y la narrada por sus propios protagonistas. Asimismo, ofrece una mirada al proceso técnico y comunitario detrás del reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial por la Unesco, ejemplificado en la candidatura multinacional de la tradición del casabe.

Todas las investigaciones reunidas forman parte de las líneas de trabajo de la Unidad de Historia y de la Subgerencia de Patrimonio del IHAH, enmarcadas en el proyecto institucional Fortalecimiento del IHAH para la restauración, rehabilitación, acceso inclusivo e investigación de sitios arqueológicos, museos, archivos históricos e inmuebles patrimoniales 2024-2025, que impulsa estudios históricos y etnohistóricos en diferentes regiones del país.

Este libro se integra en la colección Estudios Antropológicos e Históricos, una serie emblemática de la institución vigente desde hace varias décadas. El lector tiene en sus manos un aporte significativo para comprender la profundidad cultural, la memoria viva y la vigencia histórica de los pueblos indígenas y negros de Honduras.

ISBN: 978-99926-17-56-4