



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

MUJERES DE AGUA

**LA LUCHA POLÍTICA EN DEFENSA DEL TERRITORIO DE LAS INDÍGENAS
LENCAS DEL CONSEJO CÍVICO DE ORGANIZACIONES POPULARES E INDÍGENAS
DE HONDURAS (COPINH)**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

PRESENTA

CLAUDIA FERNANDA MORALES MARTÍNEZ

**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. KRISTINA PIRKER**

CIUDAD DE MÉXICO, A 15 DE AGOSTO DE 2023

A las mujeres subversivas de Río Blanco

*A Paula Gómez y Tomás García, in memoriam
porque aquellos que luchan nunca mueren*

*A Pascualita Vázquez, in memoriam
humeadora de alegres rebeldías*

*A Berta Cáceres, in memoriam
portadora de cerillos en pastizales secos*

Aunque pasamos hambre
no somos pobres en experiencias.

Gloria Anzaldúa

La historia que narro es recuperada
de las gentes que hicieron esa historia,
no de los libros que no existen.

Melissa Cardoza

Cuidado con las mujeres cuando
se sienten asqueadas de todo
lo que las rodea y se sublevan contra
el mundo viejo. En ese día nacerá
el mundo nuevo.

Louise Michel

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	6
INTRODUCCIÓN	8
La participación política de las mujeres indígenas lencas en contextos de despojo como problema de investigación.....	8
Estado del arte: de los estudios generales sobre la lucha de las mujeres indígenas en defensa del territorio a los rastros investigativos sobre las mujeres lencas	11
Algunas apreciaciones teórico-metodológicas	17
CAP. I. SENDEROS DE LUCHA. EL COPINH A TRAVÉS DE LAS ENCRUCIJADAS HISTÓRICAS	30
1.1 El surgimiento del COPINH: entre el reajuste estructural y la resistencia popular-indígena	31
1.2. COPINH: Primeras acciones de su política civil activa.....	37
1.3 El golpe de Estado y el Frente Nacional de Resistencia Popular.....	43
1.4 La oleada privatizadora posgolpe: Al encuentro con Río Blanco por la defensa del río Gualcarque	49
1.5 Balance: El sujeto mujer y su proyecto político al calor de las tensiones históricas	53
CAP. II. «¿DE DÓNDE PASCUALITAS? ¿DE DÓNDE TANTAS BERTAS?»	58
2.1 El territorio es de quien lo camina: Mujeres andantes contra la represa.....	59
2.2 ¿Por qué las mujeres lencas defienden el Río Gualcarque?	67
2.3 Berta nos enseñó a luchar o de cómo las mujeres se afianzaron en la lucha	72
2.4 Las violencias múltiples que no las quieren ver luchar.....	78
2.5 Balance: Cuerpos femeninos contra la violencia extractiva.....	83
CAP. III. MUJERES LENCAS EN ACCIÓN: POLITIZANDO LOS CIELOS, LAS CALLES Y LAS CASAS	88
3.1 Lo espiritual es primero: el copal, la candela y el puro como armas de lucha femeninas	89
3.2 Las ollas a las calles: mujeres en el espacio público.....	97
3.3 Las que no se ven también luchan.....	102
3.4 De micrófonos y poemas: los nuevos espacios de participación política	106
3.5 Balance: Mujeres en la reproducción social comunitaria.....	108
CONCLUSIONES	113
Anexo 1: Mapa y fotografías de Río Blanco	116
Anexo 2: Fotografías de una compostura y una mujer con puro	119

Anexo 3: Cronología de la resistencia	120
Fuentes bibliohemerográficas	122

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que hicieron posible este trabajo. El abecedario y las páginas no alcanzan para expresar la infinita gratitud que siento por cada persona que conectó con este proyecto, con quienes se adueñaron de él y con quienes lo forjaron entre risas y llantos.

En primer lugar, mi pleno agradecimiento al Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), y a su coordinadora general, Berta Zúñiga Cáceres, por seguir reencantando la vida con el loable trabajo que realiza en la construcción de un mundo muy otro.

Agradezco también a la comunidad de Río Blanco, en particular a las mujeres indígenas de corazón rebelde que moran ahí por convertirse en cómplices de esta aventura. Por las grietas que ellas abrieron se asoma la Honduras de rostros milenarios y subversivos que no dejarán descansar a los corruptos y asesinos.

De igual manera, agradecer a los compañeros y compañeras que dan vida a la organización, quienes me recibieron con profunda calidez y solidaridad. A Jersi Aguirre, Dunia Sánchez, Marleny Reyes, María Marchena, Yolani Espinoza, Jonathan Josué, Erlin del Cid, Agustín López, Alex Bravo, Camilo, Chopi y María.

Agradecer a las familias que me adoptaron durante mi estancia en Honduras. A Francisca, Marisol y Greysy Vázquez, por compartirme del amor que Pascualita les sembró. A Blanquita, Diego y toda la familia Reyes, por las composturas y los cantos que no dejan de resonar. A Loany, Eva, Alma, Edith y Amos Sánchez, por enseñarme el amor a la tierra durante las cosechas de café que compartimos.

A las mujeres feministas de ese país centroamericano que me arroparon y nutrieron con su aguda reflexión. En particular a Estrella del Cid, Karla Orellana, Fernanda Manueles, Suli Argentina y Eve Díaz.

A mi asesora de tesis, la Dra. Kristina Pirker, quien acompañó todo este proceso investigativo con su amplio conocimiento sobre la región y su mirada crítica. A la Dra. Jahel López Guerrero, al Dr. Guillermo Fernández Ampié y a la Dra. Rosalva Aida Hernández Castillo, por las palabras cálidas, situadas y críticas que potencializaron este trabajo.

A mis amigas Andrea Morales y Norma Rodríguez, por acompañar los dolores que me atravesaron mientras escribí esta investigación. Su amor me alcanzó en las noches donde no había luz.

A Fabiola Ramos y Marina Magalhães por construir investigación colectiva y corazonada durante las largas horas en que compartimos nuestros procesos de escritura. Y a las compañeras y compañeros del PPEL-UNAM por nutrir con su reflexión crítica esta investigación.

A Ana Nahmad y Mateo Crossa, por impulsar este proyecto desde que sólo era una idea.

A mis amigos Gerardo Huerta y Érick César, por todo el apoyo que me brindaron para que el viaje a Honduras fuera una realidad.

A Adriana Martínez, mi madre, porque sus oraciones me acompañan ahí donde gobierna la tiranía. Y a mi hermano, Francisco Morales, por la valentía que a diario me enseña.

Finalmente, no podría dejar de agradecer a la clase trabajadora de este país, por sostener en los difíciles tiempos de pandemia mundial, la beca que me otorgó el CONAHCYT para cursar los estudios de posgrado.

INTRODUCCIÓN

La participación política de las mujeres indígenas lenkas en contextos de despojo como problema de investigación

Hace poco más de 10 años, el 28 de junio de 2009, el golpe de Estado orquestado contra el presidente Juan Manuel Zelaya Rosales, sacudió Honduras. Ello inauguró un nuevo período en la historia hondureña caracterizado por una crisis generalizada que impactó en todas las esferas de la vida social del país. Desde esta fecha, este país centroamericano ha vivido una prolongada situación de emergencia social e inestabilidad sociopolítica que se agudizó con la llegada a la presidencia de Porfirio Lobo Sosa (2010-2014), quien asumió el cargo en medio de la descomposición social posgolpe para darle continuidad a las políticas económicas de apertura neoliberal que exacerbaban el modelo extractivo, de por sí enraizado en la historia de este país.

Entre esas políticas destaca el Decreto Legislativo No. 286-2009 que puso en marcha el Plan de Nación y el Proyecto Visión de País, dentro de los cuales se enmarcaron los objetivos nacionales orientados a fomentar las alianzas público-privadas con el objetivo de detonar el desarrollo social y económico mediante la capitalización de ramas como el turismo, la maquila, los agronegocios y la explotación de recursos naturales (CEPAL, 2010). La embestida privatizadora contra el agua de los territorios indígenas inició el 24 de agosto de 2009 -a pocos meses del golpe de Estado- cuando el Congreso Nacional aprobó la Ley General de Aguas, a través de la cual se dio respaldo legal a la intervención de capital nacional y extranjero para la creación de represas hidroeléctricas en áreas protegidas, la cual se concretó cuando la Empresa Nacional de Energía Eléctrica (ENEE) anunció la licitación a nivel internacional (Altholz et al., 2017: 13).

Como resultado de dicha licitación, la Secretaría de Recursos Naturales y Ambiente (SERNA) avaló la contratación de 47 proyectos hidroeléctricos para la creación de 255 MW de energías renovables. Entre los proyectos aprobados se encontró el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca, con el que se concesionó por 20 años a la empresa hondureña Desarrollos Energéticos S. A. de C.V. (DESA), quien más tarde subcontrató a la empresa de capital chino Sinohydro Corporation, la creación de 21.7 MW de energía hidroeléctrica (Altholz et al., 2017) que se obtendría del embalsamiento del agua del río Gualcarque que atraviesa los departamentos de Santa Bárbara e Intibucá, ubicados en el occidente de Honduras.

El Proyecto Agua Zarca se instaló en la comunidad de Río Blanco, localizada en el municipio de Intibucá, al interior del departamento del mismo nombre. Ahí habita el pueblo lenca, quien tras un largo proceso organizativo decidió hacerle frente a la represa y comenzar la resistencia en su contra, la cual estalló públicamente el 1 de abril de 2013, cuando algunas de las aldeas de la comunidad decidieron bloquear las vías de acceso para que el proyecto no terminara por instalarse. Las comunidades que se alzaron contra Agua Zarca se aglutinaron en el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), una de las organizaciones de corte popular-indígena más importantes del país, quien hizo parte de la defensa del territorio lenca, impulsando una multiplicidad de acciones para frenar el avance extractivo.

Desde entonces y hasta la fecha, el pueblo lenca ha tenido que enfrentar múltiples violaciones a sus derechos territoriales, entre los más significativos se encuentra la no consulta previa e informada sobre la instalación de la represa y la desprotección por parte del Estado para salvaguardar a las personas opositoras al proyecto, quienes tuvieron que vivir persecución, falsificación de delitos, encarcelamiento, amenazas, el asesinato de varios de sus integrantes y el *feminicidio territorial* (Tzul Tzul, 2021) de una de sus principales lideresas: Berta Isabel Cáceres Flores.

Con este trabajo se busca conocer las formas y los espacios de participación política que construyeron las mujeres indígenas en defensa del territorio a través del testimonio de aquellas que hicieron parte de la resistencia desde aquel 1 de abril. Por ello, la **pregunta de investigación** que plantea este trabajo en torno a dicho proceso es:

¿Dónde reside la participación política de las mujeres lencas en el proceso de resistencia que emprendió la comunidad de Río Blanco contra el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca?

La **hipótesis** de la que parto es que la participación política de las mujeres lencas recae en los espacios propios de los trabajos de reproducción de la vida, anclados a las dinámicas comunitarias que sostienen a las organizaciones indígenas, desde las cuales se co-producen los espacios “públicos” y “privados” de la lucha, haciendo posible el diálogo entre los potenciales políticos que ambos encierran. Sostengo que el quehacer político de las mujeres indígenas no es un acto auto-referenciado sino comunitario, que se encuentra arraigado a la vivencia de los espacios de reproducción de la vida, desde los cuales se tejen sentidos colectivos propios de la política comunitaria que se despliega contra el extractivismo.

Con lo anterior, me propongo cumplir con el **objetivo general** de analizar las formas de participación política de las mujeres lenca contra el proyecto extractivista Agua Zarca al interior de las aldeas de Río Blanco, durante el período 2013-2016. Las sujetas de estudio son las mujeres que lucharon con su cuerpo todo para impedir el represamiento del río y no aquellas que optaron por la empresa. La temporalidad del estudio está marcada por el inicio de la lucha que estalló con la toma del roble el 1 de abril de 2013 y que adquirió nuevas significaciones tras el asesinato de Berta Cáceres cometido el 3 de marzo de 2016.

A este objetivo lo acompañan los siguientes **objetivos específicos**: 1) Comprender la emergencia de la resistencia comunal emprendida por el pueblo lenca ante la amenaza de despojo que trajo consigo el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca, 2) Conocer los horizontes de sentido que orientaron la participación política de las mujeres lenca en el contexto de defensa del territorio, 3) Caracterizar las estrategias de participación política que emprendieron las mujeres lenca al oponerse a Agua Zarca e 4) Identificar los espacios de participación desde los cuales las mujeres resistieron al proyecto hidroeléctrico.

Los resultados de esta investigación se presentan al lector a lo largo de tres capítulos:

En el capítulo uno *Senderos de lucha. El COPINH a través de las encrucijadas históricas* me propongo hacer una revisión histórica de los principales hechos de los que hizo parte el COPINH con el objetivo de dar cuenta de las estrategias y orientaciones políticas que ha seguido la organización, a través de las cuales se fue posicionando como una opción política para los pueblos indígenas del país. Así mismo, veremos cómo se va formando el sujeto mujer al interior de la organización en paralelo a demandas como la defensa del territorio, los derechos culturales y la autonomía.

El anclaje histórico me permite transitar a un segundo capítulo titulado «¿De dónde Pascualitas? ¿De dónde tantas Bertas?» en el que doy cuenta de las motivaciones y sentidos que orientan la participación política de las mujeres indígenas. Al mismo tiempo, me adentro a las violencias múltiples que se desataron con la llegada del proyecto de represamiento del río, como una evidencia más del desgarramiento comunitario que genera el extractivismo y que amenaza la participación abierta de las mujeres defensoras al generar espacios hostiles y de amenaza constante contra ellas.

Finalmente, con el interés de desentrañar los trabajos que sostuvieron la lucha, y por tanto la vida de la comunidad, en el tercer capítulo *Mujeres lencas en acción: politizando los cielos, las calles y las casas*, me adentro a las labores que desplegaron las mujeres tanto en los espacios “públicos” y “privados” en aras de apuntar que esta separación es opaca e irreal porque en los tiempos extraordinarios de resistencia ambos convergieron como parte del entramado comunal que sostuvo los tiempos de resistencia.

Estado del arte: de los estudios generales sobre la lucha de las mujeres indígenas en defensa del territorio a los rastros investigativos sobre las mujeres lencas

La literatura sobre los impactos que generan los proyectos extractivistas en las relaciones de género, en particular sobre las mujeres, lleva cerca de dos décadas de ser estudiada, producto del creciente protagonismo que éstas han adquirido en la lucha contra el despojo. Desde una variada gama de propuestas, académicas y activistas, se han dado a la tarea de pensar cómo el modelo extractivista atraviesa las construcciones de género, y el papel que, en particular, juegan las mujeres indígenas en estos contextos. Me interesa detenerme, grosso modo, en aquellas que abordan dicha problemática considerando el género como eje central de la discusión, dejando por fuera aquellas apuestas que, si bien arrojan luz sobre las dinámicas que sostienen al extractivismo, no dicen mucho sobre la forma particular en que las mujeres les hacen frente¹.

En esa tarea, mención especial merecen las mujeres zapatistas, quienes han irrumpido todas las teorías con su baile, su canto y su muy peculiar forma encubierta de hacer política. Desde la Ley Revolucionaria de Mujeres de 1993 las zapatistas nos anunciaron la importancia de las mujeres en la lucha contra todas las opresiones, incluyendo aquellas que se cuelan por los espacios amigos. Al autodefinirse como “mujeres que luchan”² marcaron un parteaguas que puso en tensión al propio feminismo, sobre todo a su versión blanqueada que excluye y menosprecia a las mujeres indígenas. Por ello, bajo este distintivo, se apartaron de las “mujeres que no luchan” y nos dejaron claro que no se puede cuestionar el patriarcado sin cuestionar la raza y la clase como formas cabezas constitutivas de la *hidra capitalista* (Comisión Sexta del

¹ Entre ellos se encuentran los trabajos de David Harvey (2004), Claudia Composto (2012, 2017), Raúl Zibechi (2017), Eduardo Gudynas (2009) y Alberto Acosta (2012).

² El impacto que tuvo la categoría “mujeres que luchan” -con la cual las zapatistas nos invitaron a pensar la participación política en términos amplios, diversos, sin sectarismos ni vanguardias- fue tal, que miles de mujeres del mundo se sintieron representadas por ella, por lo que acudieron al Primer y Segundo Encuentro de Mujeres que Luchan, evento autogestionado por ellas entre el 2018 y 2019.

EZLN: 2015). El hacer de las mujeres zapatistas ha impactado profundamente las reflexiones críticas que sobre el tema se han escrito y no podíamos dejar de mencionarlas.

Atendiendo a las elaboraciones teóricas más académicas, propongo agrupar en cuatro líneas investigativas la discusión en torno al quehacer político de las mujeres frente al extractivismo. Ellas se plantean así sólo para fines analíticos, ya que en todas encontramos una fuerte apuesta por la interdisciplinariedad, por lo que comparten planteamientos imbricados de ida y vuelta. Hago esta distinción atendiendo al punto de partida desde el que abordan la problemática, donde destacan las siguientes propuestas: i) El extractivismo en la relación mujer-naturaleza, ii) Las mujeres y la reproducción de la vida, iii) El cuerpo de las mujeres como un campo en disputa y iv) Las mujeres como “una parte” de la comunidad.

i) Los estudios relativos al primer grupo provienen sobre todo de la ecología política feminista y el ecofeminismo. Desde la primera, se han producido estudios orientados a analizar la relación entre género y medio ambiente y a denunciar las desigualdades sexo-genéricas y socioecológicas, así como las implicaciones culturales y sociales que acarrea el extractivismo (Ulloa, 2020). En el caso de los segundos, destacan los trabajos que indagan en la relación entre la demanda ambientalista creciente y la feminización de esas luchas (Svampa, 2015). En el mismo tenor, es menester recordar uno de los trabajos más significativos, como lo es el de Vandana Shiva, quien cuestionó profundamente el modelo desarrollista que violenta a las mujeres por ser poseedoras de saberes vitales como la siembra y selección de semillas (1995). Dentro de estas investigaciones encontramos algunas transiciones hacia los llamados *feminismos territoriales* desde los que se busca denunciar las prácticas extractivas, teniendo como eje central la defensa de la vida liderada por mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes (Ulloa, 2016).

ii) El segundo eje abarca aquellos trabajos que hacen énfasis en el papel de las mujeres en la *reproducción de la trama común* (Gutiérrez, 2021) o la *reproducción de la vida* (Federici, 2013). El punto de partida es la escisión que genera el sistema capitalista entre trabajo productivo y trabajo reproductivo, desde el cual se niega la politicidad de este último, el cual generalmente está anclado a la vida cotidiana de las mujeres. Desde ahí, buscan comprender por qué las mujeres hacen frente al despojo y recrean los lazos comunitarios, dando pie a un proceso marcado por la *feminización de la política* (Gutiérrez, 2021). Algunas de las explicaciones que ponen sobre la mesa afirman que: 1) las mujeres tienen una responsabilidad mayor respecto a la reproducción, por lo que se involucran directamente en el acceso y defensa

de los recursos comunes y 2) que debido al poco ingreso que tienen frente a los hombres, el acceso a los bienes naturales les es más importante, de ahí su defensa (Federici en Navarro y Linsalata, 2017).

iii) En este grupo incluimos los estudios que posicionan al cuerpo en el centro de la discusión. Destaca el trabajo de Lorena Cabnal, quien enuncia que la recuperación y defensa del territorio pasa por el cuerpo de las mujeres, ya que hay una imbricación histórica entre el territorio común y la corporalidad individual que vive ese territorio, de ahí su concepto *territorio-cuerpo-tierra* (2010). En la misma tónica se encuentran las reflexiones de Rita Segato, quien plantea que los tiempos de *guerra contra las mujeres* traen consigo un cambio en el paradigma territorial donde los cuerpos de las mujeres -y aquellos feminizados- constituyen “territorios de la propia acción bélica” (2016). En este grupo es importante aludir también al trabajo imprescindible que realiza el *Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo*³ en el cual analizan cómo el cuerpo de las mujeres se convierte en el primer objetivo de la *repatriarcalización de los territorios* que da vida a la lógica extractiva (Cruz Hernández, Bayón Jiménez et al., 2020).

iv) Finalmente, quiero hacer mención a aquellas que, cercanas al segundo grupo por optar por los horizontes comunitarios, centran su reflexión sobre todo en las mujeres indígenas como sujetas políticas, ya que forman parte de su lucha o les son cercanas. Algunas de ellas se agrupan en los llamados *feminismos comunitarios* (Mujeres Creando Comunidad, 2016) y en los *feminismos descoloniales* (Millán, 2014). Lo que nos advierten estas miradas es que las comunidades indígenas, por las que luchan sus mujeres, están atravesadas por un *entronque patriarcal* (Mujeres Creando Comunidad, 2016) desde el que se configuran las alianzas y complicidades entre los “hombres invasores colonizadores” y los “hombres indígenas originarios” para gestar una realidad patriarcal que, hasta el día de hoy, oprime a las mujeres indígenas. Al mismo tiempo, nos enuncian principios como la dualidad (Marcos, 2014) o la complementariedad (Mora, 2014) que se encuentran presentes en la lucha de las mujeres indígenas, lo cual imposibilita una lectura de su quehacer político bajo imaginarios colonizados que las piensan desarraigadas a sus comunidades. Por supuesto, también se encuentran las reflexiones que las propias mujeres indígenas, que sin denominarse feministas reflexionan sobre el extractivismo. Entre ellas destacan las aportaciones de Moira Millán, mujer mapuche

³Este colectivo, con sede en Ecuador, lo conforman investigadores e investigadoras de México, España, Brasil, Uruguay, y por supuesto, del país sede. Entre sus miembros destacan Delmy Tania Cruz Hernández, Manuel Bayón Jiménez, Eva Vázquez y Miriam García-Torres. Para más información, véase: <https://territorioyfeminismos.org/about/>.

que desde Chile nombra *terricidio* (2022) a la destrucción masiva que generan los proyectos extractivos y Gladysz Tzul Tzul quien nombra *feminicidio territorial* (2021) al asesinato de mujeres indígenas defensoras del medio ambiente⁴.

La revisión de la literatura encontrada nos confirma la importancia de la inclusión de la variable de género para pensar la participación política de las mujeres en contextos de despojo. Sin embargo, aún siguen siendo pocos los estudios que enfrentan la problemática del extractivismo a partir de enfoques feministas o que atiendan a la intersección entre el género, la clase y la raza. En su mayoría, estos estudios responden los por qué luchan las mujeres, cuáles son las dinámicas a las que se enfrentan y en dónde podríamos encontrar fisuras para su liberación, pero aún escasean los estudios que respondan al cómo lo hacen las mujeres.

Miro ahí un vacío, que no proviene de la falta de estudios de caso, ya que abundan trabajos etnográficos sobre las experiencias de luchas antiextractivistas en todo el continente, sino de la falta de mirar eso que sucede frente a nuestros ojos con lentes muy otros, que nos permitan enfocar a las mujeres a través de sus cristales. Ese cambio de lentes, a su vez requiere de prácticas investigativas que vayan más allá de la simple enunciación de las mujeres como sujetas políticas y que le den espacio real a pensarlas, desde ellas mismas, como sujetas teóricas y epistémicas. Ello implica volcarnos a la teoría con mayor libertad y desatar los marcos teóricos que nos restan capacidad creativa porque se asume que en ellos ya está todo dicho. Este trabajo es una respuesta situada y específica puesta en diálogo con las líneas de investigación antes presentadas, la cual esperamos pueda aportar a la discusión, siempre abierta y dinámica, sobre qué es, de dónde proviene y cómo se gesta la política desde las mujeres en su lucha contra el despojo.

En relación a la experiencia histórica de la resistencia del pueblo lenca de Río Blanco contra el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca, y en particular sobre la participación de las mujeres en esa lucha, debemos decir que ha sido poco estudiada. El reconocimiento que recibió Berta Cáceres al ser premiada con el Premio Goldman en 2015 marcó un antes y un después en el interés que mostró la comunidad académica, los grupos activistas y las organizaciones sociales por la lucha de las comunidades lencas organizadas en el COPINH. Antes de que Cáceres se convirtiera en un emblema de las luchas de las mujeres indígenas en el continente poco se sabía de las lencas.

⁴Para conocer un recorrido minucioso sobre las ideas políticas de las mujeres del continente, véase Gargallo, 2006.

Uno de los textos académicos pilares en el estudio de las comunidades lenkas es *Los hijos del copal y la candela* de la antropóloga Anne Chapman, publicado en dos tomos entre 1985 y 1986. En ellos, la autora detalla la tradición religiosa de los lenkas y las condiciones sociales en que éstas se desenvuelven. Es gracias a sus estudios sobre los ritos y creencias de los “campesinos de tradición lenca” que sabemos que su lengua original ha sido sustituida por el castellano, que como parte de su sincretismo religioso se asumen como los descendientes del pueblo de Moisés, que las *composturas* son los ritos para peticionar y dar agradecimiento y que el *guanasco* es la festividad mediante la cual tejen solidaridad entre comunidades.

Más cercana a la problemática que toca este trabajo se encuentra la investigación realizada por la comunicadora feminista Claudia Korol, quien publicó su libro *Somos tierra, semilla, rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina* (2016) en el que visibiliza la problemática de acceso a la tierra de las mujeres latinoamericanas, siendo Honduras y Berta Cáceres un referente en su estudio. Doce años después, en 2018, salió a la luz su libro *Las revoluciones de Berta* en el que presenta testimonios, escritos y diálogos inéditos que sostuvo con ella, producto de la amistad que sostuvieron.

Otra de las investigaciones que ha puesto en diálogo la propuesta política de Berta Cáceres con otras experiencias latinoamericanas se encuentra en el libro *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* de Francesca Gargallo publicado en 2014. En él da a conocer mínimos fragmentos de entrevistas que realizó a Cáceres en relación al sexismo, el racismo y el clasismo que se vive en Honduras.

En el mismo tenor académico se encuentran los artículos testimoniales de Melissa Cardoza, Ismael Moreno y Gustavo Castro Soto. Estos tres autores comparten, además de su conocimiento situado, su cercanía con la problemática hondureña en general y con la historia del COPINH en particular. Los tres han caminado la construcción del proyecto político que se propone la organización y han seguido de cerca la lucha de Río Blanco.

La historiadora y poeta hondureña, Melissa Cardoza, se interesó desde muy temprano por la movilización social de su país, lo que la llevó a publicar su libro *Trece colores de la resistencia hondureña* (2011), texto en el que recupera en forma de cuentos las vivencias de hombres y mujeres que lucharon contra el golpe de Estado en 2009. Las fotografías de las mujeres que acompañan sus cuentos son todos rostros de mujeres lenkas del COPINH, aunque sobre ellas se limita a contarnos, a manera de denuncia, la mala acogida que tuvo por parte de

ciertos hombres de la organización la irrupción de cuerpos travestis en una de sus movilizaciones.

Más tarde, la misma autora, dio a conocer otro artículo titulado *Cuentan los pueblos que viven por el río Gualcarque: la lucha del COPINH contra la represa Río Blanco en Honduras* (2017), donde identifica claramente la problemática que enfrentó a la comunidad lenca con los sectores empresariales y el Estado. Su mirada no se centra en la figura de Berta Cáceres sino en la lucha del COPINH y busca dar cuenta de las múltiples violencias que vivieron los pobladores de la comunidad con la llegada de la represa. La lucha de Río Blanco es para ella “un ejemplo de la lucha porque también ha hecho suya la autodefensa comunitaria en un contexto en el cual nuestros propios discursos de oposición tienen miedo a esta palabra y a esta práctica” (2017: 216).

Otro hondureño destacado que escribió un artículo sobre la defensa del territorio emprendida en Río Blanco fue el sacerdote, comunicador y analista político Ismael Moreno, mejor conocido como “Padre Melo”, quien desde la fundación del COPINH mantiene una cercanía con la resistencia indígena. Su texto titulado *Crónica de un río, un roble, muchas resistencias y la respuesta de los fuertes* (2013) hace una síntesis de los principales acontecimientos que se desarrollaron tras la llegada de la represa, así como de la represión ejercida por el Estado en los primeros meses de resistencia.

El último artículo que traemos a colación es el del sociólogo y ambientalista Gustavo Castro Soto, fundador de la organización Otros Mundos A.C. y sobreviviente del atentado donde asesinaron a Berta Cáceres, titulado *La lucha de Berta Cáceres es la de todos los movimientos* en el que afirma que la movilización que ella emprendió junto al COPINH fue “de las más impactantes para el sistema” (2017:5). Su análisis tiene como punto de partida el aceleramiento en el proceso de acumulación de capital durante la etapa neoliberal en el que las grandes corporaciones se adueñan del Estado y de los territorios, frente a lo cual emerge la acción de los pueblos indígenas para poner un dique a esa dinámica acumulativa.

Pasando a las tesis que retratan las comunidades lencas destacan la investigación de la socióloga mexicana Mirna Lizeth Flores Girón que lleva por título *Las comunidades lencas en Intibucá, Honduras. Estrategias familiares, organizativas y de participación política* (2002). En ella sostiene una discusión teórica en torno al actor social, la clase y la estructura para entender la movilización indígena-campesina durante el período de 1994-1998 en Honduras.

Uno de los trabajos más recientes es la tesis de licenciatura de Jersi Aguirre, sociólogo hondureño, que obtuvo el grado con su trabajo titulado *Lucha y resistencia territorial del Consejo Cívico de Organizaciones Populares de Honduras (COPINH) en Río Blanco, Intibucá, desde 2013 hasta 2016* (2016) en el que hace un estudio sociológico sobre los imaginarios sociales que se construyeron en torno al río Gualcarque para destacar su importancia en el proceso de defensa del territorio.

Tras el feminicidio territorial de Berta Cáceres se escribieron muchos informes, peritajes e investigaciones periodísticas que atendieron su asesinato. Destacan la investigación *Río Blanco: la reconstrucción histórica de la lucha por la defensa del Río Gualcarque* elaborado por el Centro de Estudios para la Democracia (CESPAD), la Federación Luterana Mundial (LMN) y el COPINH (2016), el informe *Represa de violencia. El plan que asesinó a Berta Cáceres* (Altholz et al., 2017), el peritaje de la guatemalteca Gladys Tzul Tzul titulado *Análisis de la situación y condición de violencia que viven las mujeres indígenas y defensoras de Derechos Humanos. ¿El Caso de Bertha Cáceres y la defensa del río Gualcarque* (2021) y la investigación periodística de Nina Lakhani que lleva por título *Who Killed Berta Cáceres?: Dams, Death Squads, and an Indigenous Defender's Battle for the Planet* (2020).

A lo largo de este recorrido -en el que debemos reconocer el trabajo incansable del COPINH en cuanto a las tareas de investigación, resguardo y análisis de la información- podemos observar que los estudios en torno a la defensa del territorio emprendida por el pueblo lenca giran en torno a la figura de Berta Cáceres como mujer indígena, ambientalista y militante del COPINH. Sin embargo, no existen investigaciones que ahonden en el quehacer político de las mujeres lencas que lucharon contra la represa. Este trabajo pretende ser un insumo para atenuar ese vacío y para seguir propiciando preguntas que lo pongan de cabeza.

Algunas apreciaciones teórico-metodológicas

Vuelvo, una vez más, al tema del poder⁵. En el ir y venir entre los “viejos” y “nuevos” debates me sitúo ahora en los aportes que desde los *feminismos diversos*⁶ se han hecho para repensar y

⁵ En mi tesis de licenciatura reflexionaba ya sobre la propuesta política de los pueblos indígenas en Bolivia, véase Morales Martínez, 2018.

⁶ Julieta Paredes utiliza el concepto para articular los esfuerzos que desde diversas posiciones teóricas -excluyendo al feminismo blanco/liberal- se hacen para generar diálogos en torno a las metodologías y los posicionamientos teóricos-políticos del feminismo anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal. Es importante nombrarlos en plural para dar apertura a cada uno de ellos, pese a los desencuentros que entre sí puedan existir.

⁶ Rita Segato sostiene que la política “fue moldeada a «imagen y semejanza» de las instituciones del mundo de los hombres”, producto de la configuración histórica de todo el poder en la especie, es decir, del género (2016).

cuestionar las nociones patriarcales/moderno/coloniales de la política. No me propongo hacer una genealogía sobre dicho concepto ni abarcar toda la discusión aún abierta en torno a él, sino generar una “malla teórica” -con categorías que puedan dialogar entre sí- que me permita aproximarme a pensar la participación política de las mujeres indígenas en la lucha contra el extractivismo, teniendo como punto de partida el **género**, al que entiendo como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y [...] una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 2013: 289).

El género, por tanto, es una categoría que denuncia las profundas asimetrías que versan sobre el cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados, sobre todo cuando pensamos éstos en el campo de la política. La relación intrínseca entre género y política da cuenta de las distintas posiciones que ocupan hombres y mujeres en las relaciones de poder, debido a la existencia de una estructura sexo-genérica jerárquica que atraviesa sus cuerpos, desde la cual los hombres han tenido prominencia en el quehacer político, mientras que las mujeres han sido delegadas a espacios considerados carentes de politicidad. Como afirmó Julieta Kirkwood:

En el problema del poder y en su práctica, las mujeres somos las grandes ausentes. El discurso del poder sólo es válido en la esfera patriarcal y se expresa con una rápida derivación de "poder público-poder político-poder del Estado"; y, en su dimensión social, "poder de grupos, de clases, de sectores". Son los caminos permitidos. Para la esfera privada (las mujeres) se habla de "el otro" poder, el poder de la casa, del afecto (1984: 14).

El planteamiento de Kirkwood nos advierte dos cosas: i) que la política -identificada generalmente con las estructuras estatales, el aparato burocrático-administrativo y las formas de participación partidistas-electorales- es un campo pensado para/desde los hombres, por lo que todo lo que de ahí emana es opresor para con las mujeres¹², siendo su exclusión del campo “público-estatal” la prueba más fehaciente de ello, y ii) que, debido a la expropiación que vivimos las mujeres de ese “espacio público”, debemos pensar la política por fuera de ese espacio que puede resultar vacío para nosotras, lo cual no implica dejar de denunciar que en las lógicas públicas-estatales la política adquiere sinónimos de coerción, violencia, fuerza, explotación y enajenación.

En palabras de Rita Segato, quien piensa el género a través de los procesos de conquista y colonización que tuvieron lugar en el continente:

A partir de esa mutación histórica de la estructura de género, al mismo tiempo que el sujeto masculino se torna modelo de lo humano, y sujeto de enunciación paradigmático de la esfera pública, es decir, de todo cuanto sea dotado de politicidad, interés general y valor universal, el espacio de las mujeres, todo lo relacionado con la escena doméstica, se vacía de su politicidad y vínculos corporados de que gozaba en la vida comunal y se transforma en margen y resto de la política. El espacio doméstico adquiere así los predicados de íntimo y privado, que antes no tenía (2016: 20).

Lo que ambas autoras nos exponen es, por un lado, la existencia de un monopolio patriarcal de la política donde las mujeres no tienen cabida, y por el otro, la existencia de otra política que se gesta por los márgenes y en tensión constante con la política estado-céntrica. Ello implica, para fines de esta investigación, colocarnos en las afueras de la política burocrático-institucional y evitar caer en el falso dualismo entre la esfera “pública” y la esfera “privada” que permea las definiciones de la política liberal/burguesa. Por su parte, la teoría política feminista ha insistido en la centralidad que tiene lo doméstico-privado-íntimo para pensar a las mujeres no como sujetas individuales, sino como sujetas ancladas a relaciones de género que las colocan asimétricamente en el mundo, lo cual constituye en sí mismo un problema político.

Desde ese lugar es que las feministas han construido una trinchera para combatir la narrativa -masculina, androcéntrica y racista- que impera en la construcción del conocimiento en torno al poder y la política. Al evidenciar el potencial político anidado en los “espacios íntimos-privados” las teóricas feministas nos colocan en un campo reflexivo por fuera, y siempre en tensión, con el Estado. Sin embargo, uno de los grandes pendientes que tiene la teoría política feminista reside en la elaboración de una definición propia de política, ya que en la gran mayoría encontramos una referencia constante a autores de la teoría crítica que no necesariamente definieron política desde el género. Ello es una cuestión abierta que no pretendo resolver en estas páginas.

Pese a ello, hay una insistencia en las autoras feministas para convocarnos a pensar la política por fuera del Estado, sobre todo cuando lo que se pretende es develar al sujeto mujer y los sujetos feminizados dentro de ese campo en disputa. Para nombrar esa política que se gesta *más allá del Estado* (Gutiérrez, 2017) recupero la definición de **subsuelo político** de Luis Tapia:

El subsuelo político es aquel conjunto de prácticas y discursos políticos que no son reconocidos social y estatalmente, pero emergen como forma de asociación, interacción y opinión sobre la dimensión política y de gobierno de las sociedades. El subsuelo político contiene crítica, desdén, ironía, sabotaje, parodia, en algunos casos formas alternas y alternativas. En el seno del subsuelo político se generan sus peculiares formas de solidaridad y comunicación (2008: 97).

En el quehacer político subterráneo las mujeres son protagonistas⁷. Por ello, las reflexiones feministas se centran en pensar las particularidades del *hacer política desde las mujeres* (Kirkwood, 1984) o las *políticas en femenino* (Gutiérrez, 2014) para visibilizar las formas propias que toma la dirección de la vida y el movimiento colectivo cuando son asumidas por los cuerpos femeninos que no están del todo mediados por el aparato burocrático-estatal. Ahí, existe una amplia discusión en torno al trabajo, ya que la división del trabajo político, como veíamos al inicio, es producto de la división sexual del trabajo donde el género, la clase y la raza también operan. No me adentraré en la histórica discusión sobre el tema, pero me interesa centrarme en eso que Raquel Gutiérrez denomina *tramas de reproducción de la vida* (2021), ya que el campo de la reproducción social es fundamental si lo que se pretende es rastrear los espacios políticos del sujeto mujer.

El núcleo de la discusión feminista en torno al trabajo, y la jerarquización sexo-genérica sobre la que reposa, se centra en la escisión entre el “trabajo productivo” y el “trabajo reproductivo”⁸, que históricamente adoptó “el destino prioritario de los hombres a la esfera productiva y de la mujer a la esfera reproductiva y, al mismo tiempo, la ocupación por parte de los hombres de funciones de fuerte valor social añadido (políticos, religiosos, militares, etc.)”⁹ (Kergoat, 2009: 67). Nos centraremos en el trabajo reproductivo como un concepto clave para adentrarnos a la “esfera política” asignada a las mujeres. Entiendo por **trabajo reproductivo**:

Las actividades que sustentan a los seres humanos como seres sociales con cuerpo, que no solo deben comer y dormir, sino también criar a sus hijos, cuidar de sus familias y

⁷ No estoy asumiendo que todo lo comunitario es anticapitalista, antiracista y antipatriarcal, ni que todas las mujeres apuestan a la política comunitaria. Pienso más bien en una tensión compleja entre las diversas formas en que la política se expresa y que da cuenta también de la existencia de rasgos clasistas, racistas y misóginos dentro de lo comunitario. Así, pienso su protagonismo tanto para reafirmar, avalar y ser parte de esas dinámicas o para cuestionar, transgredir y crear nuevos horizontes de relaciones sociales. Sobre ello ampliaré más adelante.

⁸ El uso de las comillas responde al cuestionamiento sobre la “improductividad” del trabajo reproductivo que es asumida desde la mirada capitalista/patriarcal.

⁹ La traducción es mía.

mantener sus comunidades, todo ello mientras persigue sus esperanzas de cara al futuro. Estas actividades de crear personas existen de una forma u otra en todas las sociedades. Sin embargo, en las sociedades capitalistas dichas actividades también deben servir a otro amo, a saber, al capital, que requiere que el trabajo socio-reproductivo produzca y reponga la «fuerza de trabajo» (Arruzza, Fraser y Bhattacharya, 2019).

Lo que pone de manifiesto esta definición es que los trabajos de crianza, el trabajo de cuidado, el trabajo doméstico, el trabajo de contención emocional, y todos los trabajos implicados en el “crear personas”, son trabajos sostenidos por mujeres, sin paga y con poco valor social. Sin embargo, sigo a Raquel Gutiérrez, al señalar que no todas las labores de reproducción social están insertas en la dinámica capitalista que las orienta a crear su primera mercancía: la “fuerza de trabajo”. Esta autora distingue tres tipos de trabajos reproductivos: i) el trabajo reproductivo directamente ensamblado al capital, ii) el trabajo reproductivo mediado por el capital y iii) el trabajo reproductivo que produce lo común (2021:199).

En las tres formas de la reproducción planteadas por la autora, el papel de las mujeres es central debido a que se gesta en la “esfera reproductiva” ocupada por ellas, según la jerarquización sexo-genérica del trabajo, a la que generalmente se le vincula con lo íntimo, lo doméstico, lo personal y lo privado, al no desarrollarse en los lugares “públicos” del Estado y del capital. Al ser tratados así, los trabajos de reproducción se asumen carentes de politicidad debido a su “poca relevancia social”. Sin embargo, la insistencia feminista de que “lo personal es político”, es un punto de inflexión dentro de estas reflexiones, porque desde lo personal se nombran todos esos trabajos -organizativos, afectivos, sexuales- que se vuelcan en prácticas y discursos que sostienen la *reproducción de la vida* (Federici, 2013) y no sólo la reproducción del capital.

La potencia de lo personal en dicha reflexión, reside en descolar la mirada y llevarla hacia dimensiones-otras, -tales como el cuerpo, los vínculos sexo-afectivos o las emociones-, y espacios-otros, -tales como las fiestas comunales o las cocinas-, los cuales han sido negados dentro de los marcos políticos clásicos, al no formar parte de las dinámicas de participación política propias de la lógica electoral partidista y no estar del todo sujetas, pese a su inminente anclaje, a las dinámicas de producción del capital. Con ello, también se descoloca la mirada del Estado y se lleva hacia lo “privado-doméstico” donde lo cotidiano se vuelve también un foco importante para repensar la participación política.

Lo cotidiano, desde donde se construye el *subsuelo político*, no está exento de las relaciones asimétricas en términos de clase, género y raza, pero es desde ahí que podemos pensar las múltiples tramas de *reproducción de la vida* que se tejen en esos espacios que no son ni públicos, ni privados, sino común cotidianos. Ello implica complejizar la relación -discontinua y contradictoria- que se da entre los viejos moldes políticos anclados a las cadenas de explotación clasista, racista y machista, y las nuevas formas de la política que las transgreden, ya que lo común cotidiano es también un campo en disputa.

Al romper el velo estado-céntrico se abre la posibilidad de preguntarnos ¿Cuáles son los espacios políticos de las mujeres? Algunas de las pistas que arrojan los planteamientos hasta ahora presentados es que debemos colocarlos en las esferas de lo “íntimo-doméstico” donde se desenvuelven las tareas de reproducción sostenidas por ellas. Ello nos lleva a pensar, parafraseando a Kirkwood, que la *política en femenino*, en toda su multiplicidad, emerge de la negación de aquello que las niega, es decir, de la negación del mundo productivo y público del que fuimos relegadas (1986). No se trata, como sostiene Segato, de pensar la política como una traducción de lo “privado” a lo “público” sino de “domesticar la política” y preguntarse por las formas que adquiere ésta en dichos espacios (2016: 25).

Hasta aquí hemos presentado algunas reflexiones necesarias para pensar el campo de la política desde las mujeres. Sin embargo, se torna imprescindible preguntar qué sucede con la política del subsuelo, con los trabajos de reproducción y con los espacios “íntimos-domésticos” cuando sus dinámicas cotidianas entran en tensión por el arribo de proyectos extractivos. El **extractivismo** es:

Un tipo particular de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, de los cuales el 50% o más, es destinado a la exportación, como materias primas sin procesar o con un procesamiento mínimo. Incluye tanto las fases de explotación, como las previas de exploración, descubrimiento, etc., y también las fases posteriores, como cierre y abandono de los sitios de apropiación (Gudynas, 2013: 15).

La acumulación que anida en el extractivismo, y su *dispositivo expropiatorio* (Composto y Navarro, 2014: 57), nos colocan en una *crisis de reproducción* (Gutiérrez, 2021) que vulnera encarnizadamente la vida. No sólo la vida de quienes le hacen frente, sino la existencia de todas las formas de vida con las que cohabitamos el mundo. Para los fines de este trabajo, es necesario pensar los tiempos extraordinarios de lucha que emergen en los territorios indígenas -que de

por sí han sido históricamente desgarrados- a la luz de las categorías presentadas anteriormente, pero también al amparo de otras categorías que nos permitan entender por qué esa lucha ha emergido y adquirido rostro de mujer indígena.

Una de las categorías fundamentales para esa tarea es el **territorio**, al que entiendo como “la base de la reproducción física y social de cualquier pueblo” (Martínez Luna, 2010: 49), es decir, como una “unidad de reproducción” (Tzul Tzul, 2015: 129) que articula “cultura, producción, reproducción social, cosmovisión, estructuras de autoridad y obviamente la tierra” (Entrevista a Luis Tapia en Morales, 2018). Por tanto, el territorio es una construcción social que trasciende el espacio geográfico delimitado por la división político-administrativa del Estado. Ello es fundamental para la metodología que sigue esta investigación y que presentaré más adelante, debido a que nos acercamos al territorio asumiendo que no sólo las personas que habitan esa delimitación hacen parte de él, sino que son todas aquellas personas que se sienten convocadas por lo que en él sucede, las que le dan vida y lo reproducen.

En esta definición entra en juego otra categoría fundamental para pensar la defensa del territorio que es la **comunidad**:

Una comunidad para serlo, necesita de dos condiciones: densidad simbólica, que generalmente es provista por un cosmos propio o sistema religioso; y una autopercepción por parte de sus miembros de que vienen de una historia común, no desprovista de conflictos internos sino al contrario, que se dirigen a un futuro común. Es decir, una comunidad es tal porque comparte una historia. En efecto, el referente de una comunidad o un pueblo no es un patrimonio de costumbres enyesadas, sino el proyecto de darle continuidad a la existencia común como sujeto colectivo (Segato, 2016: 28).

Al asumir la comunidad como un sujeto colectivo, sobre todo cuando este es indígena, se vuelve necesario hacer referencia a la **comunalidad** (Martínez Luna, 2010), en la cual se hacen presentes los siguientes elementos: “La tierra como madre y como territorio. El consenso en asamblea para la toma de decisiones. El servicio gratuito como ejercicio de autoridad. El trabajo colectivo como un acto de recreación. Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal” (Díaz, 2004: 367-368). En este punto, sobrepasamos el subsuelo político y me adentro en la política comunitaria como una de las alternativas que lo contienen. Lo **común**:

Se produce, se hace entre muchos, a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración que habilitan continua y constantemente la producción y el disfrute de una gran cantidad de bienes -materiales e inmateriales- de uso común. Aquellos bienes que solemos llamar “comunes” -como el agua, las semillas, los bosques, los sistemas de riego de algunas comunidades, algunos espacios urbanos autogestivos, etc.- no podrían ser lo que son sin las relaciones sociales que los producen. Mejor dicho, no pueden ser comprendidos plenamente al margen de las personas, de las prácticas organizativas, de los procesos de resignificación colectiva, de los vínculos afectivos, de las relaciones de interdependencia y reciprocidad que les dan cotidianamente forma, que producen tales bienes en calidad de comunes (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2016).

El valor de las categorías comunidad, comunalidad y común reside en su prominencia para “definir” al **sujeto mujer indígena**. En primer lugar, con estas categorías tomo distancia de aquella narrativa planteada por los *feminismos hegemónicos* (Millán, 2014) que, haciendo a un lado las opresiones en términos de clase y raza, asumen al sujeto mujer como una figura individual, liberalizada, desarraigada, deseosa de producir y entrar a los espacios que le ofrece el mercado, para después autoasumirse como el parámetro desde el cual se juzgarán los “avances” o “límites” de la lucha del resto de mujeres. Por el contrario, entiendo a las **mujeres indígenas** como sujetas políticas arraigadas a lo colectivo, a la historia común que crean y recrean entre ellas mismas y con todos los seres, vivos e inanimados, que conforman los universos indígenas.

Retomo la definición elaborada por las *feministas comunitarias* desde el sur del continente, quienes entienden **mujer** “como categoría materialista e histórica, que designa principio de materialidad, memoria histórica y existencia política, es develamiento de las relaciones de opresión, sobre nuestros cuerpos sexuados de mujeres para que, a partir de esa materialidad histórica, política, podamos construir y reconstruir quienes somos” (Paredes y Guzmán, 2014: 71). Enunciar las relaciones de opresión que viven las mujeres indígenas en sus *territorios-cuerpos*, producto del *pacto estatal-colonial* (Segato, 2016) o *entronque patriarcal* (Cabnal, 2010), cultivado por años en sus comunidades, es una tarea que evita esencializar lo comunitario indígena donde el género también se expresa.

¿Cómo me adentré a la materialidad, a la memoria histórica y a la existencia política de las mujeres indígenas de Río Blanco que defendieron el río Gualcarque de su privatización?

La estrategia metodológica que sustenta esta investigación descansa en la historia oral, gracias a la cual logré aproximarme a la experiencia de esas mujeres que lucharon contra el represamiento del río. A través de ella rastree las historias de las mujeres leucas que vivieron el proceso de resistencia durante los años 2013-2016, gracias a las cuales se puede admirar lo complejo del proceso de resistencia que llevaron a cabo, así como la particularidad de su participación en la lucha.

La **experiencia** que recoge este trabajo no la asumí como algo dado que esperaba ser descubierto por mí, sino como aquello a lo que me acerqué con preguntas para después reconstruir e interpretar los “hechos del pasado”. Parafraseando a Scott, la experiencia no es el origen o la evidencia definitiva de la investigación, sino aquello que se busca explicar, dándole historicidad a las identidades que produce (2001: 41). En otras palabras, la experiencia no es el punto de partida de la investigación sino la condición de posibilidad para su construcción.

La historia oral de las mujeres que atravesaron ese proceso de resistencia que implicó para ellas y su comunidad una “ruptura con su mundo habitual” es también un **testimonio**, es decir, una historia narrada respecto a la historia vivida. Como señala Beatriz Sarlo: “La narración de la experiencia está unida al cuerpo y a la voz, a una presencia real del sujeto en la escena del pasado. No hay testimonio sin experiencia, pero tampoco hay experiencia sin narración: el lenguaje libera lo mudo de la experiencia, la redime de su inmediatez o de su olvido y la convierte en lo comunicable, es decir, lo común” (2007: 29). Hay en este “vuelco” hacia el pasado un sentido que le otorgan los cuerpos sobrevivientes al tomar la palabra: el derecho a recordar. Lo que nos hace pensar que los actos de memoria entran también actos de justicia.

El testimonio emerge como “una estructura narrativa [que] ha estado presente en contextos donde, frente a la negación y la destrucción de evidencia por parte de los perpetradores, la voz de testigos y/o sobrevivientes es lo que posibilita en un primer momento la reconstrucción del pasado” (León Sánchez, 2022: 105). Estos testimonios orales de las mujeres indígenas son posibles no sólo porque ellas lograron sobrevivir al contexto profundamente violento que amenazó sus vidas o porque las condiciones en que hoy se encuentran lo hacen posible, sino porque en ellas hay una “voluntad de testimoniar” lo vivido (Pollak, 2006: 55).

Esa disposición que tienen las mujeres de Río Blanco para hacer uso de su oralidad e ir de vuelta a los años en que se rebelaron contra el megaproyecto de represamiento del río

Gualcarque abrió para ellas no sólo la posibilidad de ser escuchadas, sino la posibilidad de “comprender la forma cómo las sociedades indias piensan e interpretan su experiencia histórica (Rivera Cusicanqui, 1987: 9). Esa reflexión sobre sí mismas es, por tanto, no sólo un giro hacía lo íntimo sino una trasgresión -desde lo íntimo- a las narraciones públicas que emergen en el complejo contexto de la dominación.

El potencial de la *historia oral india*, como bien apunta Silvia Rivera Cusicanqui, reside en ser “un espacio privilegiado para descubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial, y la requisitoria moral que de ellas emana” (1987: 9), es decir, que opera como una ventana que nos deja ver las heridas profundas que ha dejado en las mujeres indígenas el ser racializadas, cosificadas y expropiadas por las violencias múltiples que las atraviesan. La oralidad requiere una escucha profunda por parte de quien pregunta; un silencio necesario que pueda captar eso que por momentos se canta, o se grita, o se hace nudo en la garganta porque sus dinámicas de transmisión y construcción colectiva de la memoria no se encuentran en el papel, sino en las palabras que adquieren formas de “redundancia, ritmos y rimas vocales, metáforas, ambigüedades, yuxtaposiciones o polisemias simbólicas” (Marcos, 2014: 28-29).

Una de las potencialidades políticas de la oralidad y de los testimonios de los que se nutre es su apuesta por generar un “ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor” (Rivera Cusicanqui: 1987: 10). Por ello, con esta investigación también tomo posición política a través de las palabras que pongo en papel, y me niego a situarme en el infértil lugar distante entre el “objeto de estudio” y la “investigadora”. Ello sin negar la disparidad “natural” propia de los diversos espacios que ocupamos en el mundo y desde los cuales nos relacionamos. A propósito del encuentro, debo decir que al momento de llevar a cabo esta investigación transitamos (ellas/yo/nosotras) por sendas de peligro propias de un territorio en disputa, lo cual me confirmó que “las investigadoras” no somos sujetas neutrales y que nuestro “estar ahí”, con nuestro cuerpo todo, pone en jaque a aquellos que pretenden intimidarnos y mantener en silencio los gritos de las mujeres en rebeldía.

¿Qué instrumentos metodológicos utilicé para reconstruir esa experiencia y darles contenido a mis dimensiones observables?

Los testimonios que aquí se presentan son apenas una pincelada de vastas experiencias a las que pude llegar nueve años después de ser vividos. Muchos de ellos quedaron por fuera de este trabajo, algunos porque sus protagonistas ya no hacen parte de la lucha, otros porque no quisieron ser parte de la investigación y unos más que fueron intencionalmente sustraídos al

considerar que en ellos hay “algo” que debe quedarse sólo para quienes los vivieron. La experiencia como testimonio que se recupera a través de la historia oral tiene como uno de sus métodos constitutivos la entrevista (Meyer y Olivera, 1971) que constituye en sí misma un ejercicio profundo de memoria e identidad.

Para este ejercicio me adentré en la comunidad de Río Blanco durante tres meses a finales del año 2021 y principios del año 2022. Durante mi estancia pude visitar el río Gualcarque y los puntos más significativos donde tuvo lugar la resistencia. Lamentablemente, la situación pandémica que condicionó esta investigación, me impidió llevar a cabo los talleres de memoria colectiva con un grupo focal que se habían propuesto en nuestro primer acercamiento con la organización. Ante ello, se optó por realizar entrevistas semiestructuradas de manera individual, siendo las sujetas de estudio las que asignaron quiénes serían las entrevistadas. Posteriormente, entre algunas de ellas se dio la posibilidad de reunirse y platicar sobre las preguntas planteadas por mí, para después construir respuestas comunes.

El guión de entrevista semiestructurada con el que llegué a Río Blanco se nutrió de las categorías y reflexiones presentadas en el apartado anterior, las cuales me permitieron establecer las dimensiones observables dentro del trabajo de campo. Así, por ejemplo, al pensar la política “más allá del Estado”, dirigí la mirada hacia el “subsuelo político” y las dinámicas comunitarias a las que se anclan los “trabajos reproductivos” gestados en los espacios “íntimos-domésticos”. Las preguntas que realicé en ese sentido, estuvieron orientadas a conocer la forma en que las mujeres habitan esos espacios y la imbricación que ella tiene con los espacios “públicos” de la lucha, así como las posibles tensiones que pudieran detonarse entre ellos al salir -por la presión extractivista- de sus dinámicas cotidianas. También, al definir el territorio como una construcción social, me interesó preguntar por los vínculos y las dinámicas que sostienen las mujeres indígenas lencas con él y las formas en que ellas lo vivifican, para encontrar ahí los motivos que las llevaron a defender el río Gualcarque. Ello me condujo, inevitablemente, a preguntar por la violencia que despliega el *dispositivo expropiatorio* Composto y Navarro, 2014: 57) que sostiene al extractivismo, por lo que la corporalidad y los afectos fueron otros aspectos observables que se hicieron presentes.

A través de ese marco de referencia conceptual pude dialogar con once mujeres de la comunidad de Río Blanco, con su presidente indígena, su abogado y un hombre de la comunidad. Así mismo, sostuve pláticas con un fundador del COPINH y la Coordinadora de Educación de la organización en el Departamento de Yamaranguila. Estos diálogos quedaron registrados en las entrevistas semiestructuradas correspondientes que se sintetizan en la siguiente tabla.

N° de entrevista	Nombre del entrevistado/a	Fecha de la entrevista	Lugar de la entrevista
1	Mario Chávez	22/12/2021	Río Blanco
2	Ramón Reyes	29/12/2021	Yamaranguila
3	Leny Reyes	03/01/2022	Yamaranguila
4	Alicia Pineda	06/01/2022	Río Blanco
5	Nuria Santos	07/01/2022	Río Blanco
6	Ignacio Sánchez	07/01/2022	Río Blanco
7	Sonia Sánchez	07/01/2022	Río Blanco
8	Agustina Domínguez	08/01/2022	Río Blanco
9	Nubia Gómez	08/01/2022	Río Blanco
10	Candelaria Pérez	09/01/2022	Río Blanco
11	José Gómez	10/01/2022	Río Blanco
12	Lucinda Domínguez	09/01/2022	Río Blanco
13	Aurelia Domínguez	11/01/2022	Río Blanco
14	Magdalena Domínguez	11/01/2022	Río Blanco
15	Tamara Domínguez	13/01/2022	Río Blanco
16	Gloria Fausta	14/01/2022	Río Blanco

Elaboración propia con información de las entrevistas realizadas entre los años 2021-2022. Los nombres son ficticios.

Las compañeras que fueron entrevistadas son mujeres de entre 18 y 55 años. La mayoría de ellas son amas de casa y agricultoras. El máximo grado académico lo tienen las más jóvenes que lograron terminar el noveno grado, el equivalente a secundaria en México. Todas ellas son madres y algunas comparten lazos familiares. Sus nombres aparecen en este trabajo bajo nombres ficticios como un acto ético-político de cuidado entre nosotras, sobre todo en este momento en el que se destaparon cínicamente las intenciones empresariales de continuar con la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca en el río Gualcarque¹⁰. Sin embargo, pese al forzado borramiento de sus nombres, este ejercicio de memoria se mantiene fiel al anhelo de esas mujeres para que su historia sea conocida en “otros espacios fuera de Honduras”.

¹⁰ Me refiero a las recientes declaraciones hechas por el empresario Jacobo Atala Zablah en su comparecencia virtual frente al Ministerio Público por el fraude del río Gualcarque (Criterio. hn, 2022) <https://tinyurl.com/2ktednyu>

La información que recabé en las entrevistas se complementa con la observación participante de la que obtuve información que quedó registrada en mi diario de campo. Al respecto, debo decir que los niños y niñas de la comunidad fueron quienes me llevaron a conocer el territorio con motivo de las entrevistas que se realizaron en las casas de las compañeras. Nadie como ellos conoce el territorio, de ahí que deban ser considerados también defensores y defensoras del mismo. Aunado a ello, es necesario señalar que la investigación retoma también el material presentado en el estado del arte, en los que destacan las historias de las compañeras Berta Cáceres y Pascuala Vázquez, quienes fallecieron a lo largo de la lucha y cuyos nombres reales son expuestos.

Con este estudio pretendo abonar a la memoria de las mujeres lencas de Río Blanco que no cesan en su búsqueda de paz y justicia, así como contribuir a aminorar la brecha que las condena a quedar por los márgenes de la historia.

CAP. I. SENDEROS DE LUCHA. EL COPINH A TRAVÉS DE LAS ENCRUCIJADAS HISTÓRICAS

La historia es un camino y ese camino una trinchera. Hermosos los pies de aquella; la que defiende el canto del río. Hermosos labios aquellos que no silencian su voz. ¡Los que se multiplican!

Magdiel Midence

El 27 de marzo de 1993 el COPINH se presentó al mundo desde las calles de La Esperanza, al interior del Departamento de Intibucá, ubicado en el occidente de Honduras. Su nacimiento estuvo cobijado por un contexto internacional que anunció el tiempo de los pueblos indígenas. Así lo demostró la entrada en vigor del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1991), la Campaña Continental de los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular convocada desde Ecuador y Colombia (1992), el Premio Nobel de La Paz otorgado a Rigoberta Menchú (1992) y la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México (EZLN) (1994).

A nivel regional, Centroamérica vivía el cierre de los procesos revolucionarios que habían tenido lugar en la década anterior en El Salvador, Guatemala y Nicaragua. El agotamiento y derrota de los grupos guerrilleros que encabezaron los movimientos revolucionarios quedaron asentados con la firma de los Acuerdos de Paz firmados entre el gobierno salvadoreño y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) (1992), el gobierno guatemalteco y la Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG) (1996) y la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en los comicios electorales nicaragüenses de 1990.

El fin del ciclo revolucionario y el comienzo de los procesos de paz en estos países impactó significativamente en Honduras, ya que durante el desarrollo de los conflictos armados ocupó una posición geopolítica estratégica en la planeación y ejecución del proyecto contrarrevolucionario en toda la región. En la frontera hondureña, Estados Unidos encontró un lugar privilegiado para organizar y financiar militarmente a *la contra* nicaragüense e instalar en su territorio las bases militares de Palmerola y Puerto Castilla para frenar el avance sandinista.

La década de los años noventa abrió así un nuevo ambiente político en toda la región caracterizado por la institucionalización de las organizaciones guerrilleras que acudieron al

llamado de la “apertura democrática” para disputar dentro del sistema electoral el cambio de gobernantes, con lo que no quedó lugar a dudas de su inminente derrota (Torres-Rivas, 1997). Tras el sometimiento de los grupos armados, Estados Unidos impulsó una nueva agenda económica de corte neoliberal en todo el continente latinoamericano, siendo Honduras un laboratorio para ensayar las primeras medidas del ajuste estructural.

Adentrarse a los hitos históricos más relevantes que vivió Honduras durante en esos años de emergencia indígena, de cierres de ciclos revolucionarios y de embestida neoliberal es necesario para encontrar las huellas del caminar del COPINH, quien desde su aparición pública a inicios de los años noventa, ha nutrido la resistencia hondureña en contra de la privatización, el despojo, la violencia militar, paramilitar y el narcoestado, todas ellas dinámicas extractivas anidadas en la agenda neoliberal. En paralelo, veremos cómo la organización fue generando en esos senderos de lucha un proyecto político de defensa a favor de los derechos de los pueblos indígenas -en particular del pueblo lenca- gracias al cual le fue posible encontrarse, años más tarde, con el río Gualcarque y las mujeres de Río Blanco.

La pregunta que guía esta reconstrucción histórica es ¿Cómo emerge el sujeto mujer en el proyecto político contra el extractivismo que emprendió el COPINH? El argumento central es que las mujeres indígenas no aparecieron como un sujeto político autoreferenciado, sino anclado a demandas históricas de los pueblos indígenas de los que hacen parte, entre ellas los derechos culturales, políticos y territoriales, que se ven complementados con la emergencia de sus demandas específicas como mujeres indígenas.

1.1 El surgimiento del COPINH: entre el reajuste estructural y la resistencia popular-indígena

Honduras inició los años noventa arrastrando problemas de la década anterior -propios de la política contrainsurgente que el gobierno norteamericano impulsó en ese país para socavar los conflictos armados de la región- entre ellos; la pérdida de la soberanía nacional, la militarización del país, la instalación inacabada de regímenes civiles, la violación sistemática a los derechos humanos, la falta de un sistema de justicia confiable, la fuerte represión contra los movimientos sociales y una crisis económica e institucional cuyo impacto resonó en varias esferas de la vida social del país.

Para contrarrestar la crisis generalizada que desataron esos problemas, los gobiernos hondureños de los años noventa adoptaron los postulados del Consenso de Washington bajo el supuesto de que al reorientar el papel del Estado en su relación con el mercado y ajustándose a

la nueva dinámica de la *mundialización* (Osorio, 2009), el país tendría mayor facilidad para contrarrestar los altos índices de pobreza y endeudamiento que acarreaba. Es por ello que con la llegada al poder del presidente Rafael Callejas (1990-1994) arribaron las primeras medidas neoliberales con las que se puso fin al viejo modelo agroexportador para dar paso a una economía que privilegió la exportación en sectores no tradicionales, entre los que destacan la industria maquiladora¹¹, el turismo, las telecomunicaciones y el sector financiero.

Con la aprobación de la Ley de Ordenamiento Estructural de la Economía, a la que más tarde dieron continuidad los gobiernos de Carlos Roberto Reina (1994-1998) y Carlos Flores Facussé (1998-2002), se implementaron las siguientes medidas: 1) La privatización y externalización de las empresas públicas, como las industrias azucarera, cementera, energética y de telecomunicaciones, 2) la devaluación del peso hondureño, 3) el fomento de leyes que estimularon la inversión del capital extranjero y que fueron acompañadas por exenciones de impuestos en las importaciones y exportaciones, 4) el incremento en los precios de servicios públicos, entre ellos el agua y la luz y 5) el recorte presupuestal a los programas de asistencia social universal (Sosa, 2017: 132-133).

Ellas produjeron un amplio descontento social que se fue agudizando con el paso de los años. En particular, el punto de confrontación entre el Estado, el empresariado y los pueblos indígenas, anidó en la implementación de la Ley para la Modernización y el Desarrollo del Sector Agrícola (1992), con la cual se puso en venta la tierra de todo el territorio, siendo la tierra comunal y ejidal la más golpeada por esa medida. En esta la ley se afirma que:

En la actualidad la participación del Estado en la actividad agrícola no está orientada de manera uniforme y racional, por lo que se hace necesario reordenar el Sector Público Agrícola, coordinando la actividad de todos los órganos del Estado, tanto del Gobierno Central como los descentralizados, para la adecuada ejecución de las políticas de modernización agrícola, con la participación activa y coadyuvante del sector privado (Decreto N° 31-92).

Bajo ese entendido, la modernización del agro significó reorganizar la tierra desde parámetros capitalistas. La implementación de esta ley trajo consigo el freno a la reforma agraria, el incentivo estatal para la compra-venta de tierras a capitalistas nacionales e internacionales y la titulación individual de los terrenos. Con ello se potencializaron “el

¹¹ Sobre el surgimiento de la industria maquiladora, véase Crossa, 2016.

acaparamiento y la concentración de tierras en manos de terratenientes y empresarios agrícolas” (Sosa, 2016: 16). Los incentivos estatales facilitaron el arribo a territorio nacional de las grandes empresas transnacionales atraídas por las facilidades de compra ofrecidas por el Estado. Prueba de ello fue la llegada, entre 1991 y 1992, de las transnacionales estadounidenses Stone Container y Panda Patuca a La Mosquitia hondureña, con el objetivo de explotar los bosques nacionales e instalar una represa hidroeléctrica, pese a la negación de los pueblos miskitos de la región (Barahona, 2009: 242).

Los grandes beneficiados de la nueva política económica fueron los empresarios vinculados a la maquila, los agronegocios, los medios de comunicación, los sectores financieros, energéticos, de transportes, de construcción y de bienes raíces, quienes desde la Asociación Nacional de Industriales (ANDI) y el Consejo Hondureño de la Industria Privada (COHEP) fomentaron la privatización del país, y recurrieron a actos de corrupción y sobornos, para incrementar su riqueza¹². No es casualidad que empresarios que fueron apoyados por estos gobiernos aparezcan hoy entre los diez empresarios más importantes de Centroamérica, entre ellos las familias Amdani Bai, Rosenthal y Facussé (Forbes, 2014).

Fue también durante este período de apertura neoliberal que la familia Atala -algunos de cuyos miembros son señalados como los autores intelectuales del asesinato de Berta Cáceres- comenzó su camino en el sector financiero tras la fundación del Grupo Ficohsa en 1994. A partir de ese momento, este grupo de banqueros y empresarios, expandió su capital hasta convertirse en el conglomerado financiero más grande de Honduras (Sosa, 2017), lo cual le permitió financiar todo tipo de proyectos extractivos que van desde represas hasta sembradíos de palma africana (WRM, 2016), resultado de la fuerte relación que fueron tejiendo con sus recursos financieros con los nuevos poseedores de la tierra.

En contraparte, el impacto del ajuste estructural, aún con las medidas de “compensación social” que el gobierno implementó para paliar sus efectos, no tardó en verse. Los grandes perjudicados en el largo proceso de instauración de los “paquetazos económicos” fueron las clases medias y los empobrecidos del país. En el balance que presenta Marvin Barahona sobre los efectos socioeconómicos de la década, advierte que:

Los indicadores generales del impacto se reflejaron en niveles decrecientes de empleo, aumento del subempleo, reducción del salario real y del consumo, inflación y elevación

¹² Para conocer algunos de los casos más emblemáticos de corrupción y nepotismo que se vivieron durante los años noventa, véase Consejo Nacional Anticorrupción, 2017.

del costo de la vida, ruina y crisis de muchos productores medianos y pequeños vinculados al mercado interno, así como en el alza del costo de los servicios públicos como efecto de la devaluación y la inflación (2017: 281).

El sector rural, en el que se suele agrupar los pueblos indígenas, también fue duramente golpeado. El freno a la reforma agraria permitió que los empresarios privados se adueñaran de las tierras puestas en venta por la nueva ley agrícola, lo cual desató una nueva dinámica de desplazamiento de campesinos e indígenas dentro y fuera del país, quienes se vieron aún más vulnerados cuando el Estado decidió eliminar los subsidios a la producción agrícola y el cierre de las instituciones que anteriormente atendían sus demandas (Barahona, 2017: 282).

La llegada del neoliberalismo a Honduras trajo consigo fuertes cambios en la estructura social del país, que en términos políticos se tradujo en nuevas dinámicas de participación política impulsadas por “nuevos” sujetos sociales que encabezaron la oposición contra el modelo económico neoliberal. La demanda generalizada de estos sectores apuntó hacia la desmilitarización del país, por lo que durante el gobierno de Carlos Roberto Reina (1994-1998) se tomaron medidas para restar injerencia a los militares en los asuntos de seguridad pública. Entre ellas destacan la creación del Ministerio Público (1994) al que también se anexó la Dirección de Investigación Criminal que anteriormente estaba a cargo de las Fuerzas Armadas, la eliminación del servicio militar obligatorio (1995), y el nombramiento de profesionales civiles en instituciones militares, como en el Ministerio de Defensa (1999) (Sosa, 2016: 54-55).

En el mismo período se vieron los primeros resultados de la discusión a nivel nacional que venían planteando las organizaciones defensoras de derechos humanos desde los años ochenta en torno al acceso a la justicia para quienes habían vivido violencia militar durante los procesos revolucionarios. Entre estos resultados se encuentran la aprobación por parte del Estado de la Ley de Amnistía (1991) para los exiliados políticos que habían participado en las organizaciones guerrilleras¹³, y la aprobación con rango constitucional del Comisionado Nacional de Derechos Humanos (CONADEH) (1995) para asegurar su protección (Sosa, 2016: 52).

¹³ Este hecho impactó significativamente en algunos de los fundadores y fundadoras del COPINH, entre ellos Berta Cáceres, quien había participado, de la mano de su madre, en las Fuerzas Armadas de la Resistencia Nacional (FARN), una de las organizaciones político-militares del FMLN. Es tras la aprobación de esta ley que logró volver a Honduras (Korol, 2018: 18).

Al mismo tiempo que se vieron emerger rostros distintos al frente de la movilización social, entre los que destacan los movimientos de mujeres, de la comunidad LGBTTI, los movimientos ambientalistas, los movimientos estudiantiles y los movimientos indígenas y afrodescendientes (Sosa, 2016), se hizo visible el desgaste político que vivieron las organizaciones campesinas y obreras durante los primeros años de oleada neoliberal. Por su parte, el movimiento campesino fue duramente golpeado por la Ley Agrícola, puesto que pese a llevar a cabo movilizaciones a favor de la restitución de tierras, no logró paliar la expropiación permitida por ella (Sosa, 2016: 48). Mientras que el movimiento obrero, que con el ajuste estructural se vio envuelto en nuevas dinámicas de trabajo que, sumadas a los mecanismos de control que el Estado desplegó en su contra -como la cooptación, la fragmentación y la persecución de los principales líderes- fue perdiendo la capacidad de convocatoria nacional que lo había caracterizado años atrás (Sosa, 2017: 131-132).

La fuerte emergencia popular-indígena que logró articularse en contra de la militarización del país, fue expresando también sus demandas particulares a lo largo de la última década del siglo. Sobra decir que muchas de las organizaciones sociales que surgieron en esos años estuvieron cobijadas por la colaboración de organizaciones sociales que habían surgido años atrás, como la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH), el Equipo de Reflexión y Comunicación (ERIC) y el Comité de Mujeres por la Paz “Visitación Padilla”¹⁴. Así, se vieron emerger nuevas organizaciones como el Frente Ecológico de Honduras (1990), la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (COPANH) (1992), el Centro de Derechos de Mujeres (CDM) (1996) y el Movimiento Ambientalista de Oloncho (MAO) (1999).

En medio de toda esa insurrección social y con un campo político expandido, el 27 de marzo de 1993 nació formalmente el Comité de Organizaciones Populares e Indígenas de Intibucá (COPIN), que años más tarde se constituirá con el nombre de Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH). No es casualidad que el COPINH naciera en la Ciudad de La Esperanza, al interior del Departamento de Intibucá, ya que hasta la fecha ésta registra una fuerte presencia indígena lenca, al mismo tiempo que es una de las ciudades más empobrecidas del país. Pese a ello, su presencia no se centralizó ahí,

¹⁴ Estas organizaciones nacieron en el fragor de la guerra en Centroamérica. La OFRANEH surgió en 1978 con el propósito de defender los derechos del pueblo garífuna, el ERIC nació en 1980 como un centro de investigación y acción social impulsado por los jesuitas para denunciar la masacre de la guerra, mientras que el Comité emerge en 1984 con el fin de denunciar la militarización y los ejercicios de guerra de las que las mujeres son las principales víctimas.

ya que fue tomando fuerza al pasar de los años y logró tener injerencia en los Departamentos de La Paz y Lempira.

En sus inicios, el Consejo se formó como una coordinadora de organizaciones populares que ya estaban activas en el Departamento de Intibucá, entre ellas la Acción Cultural Ecológica de Rescate (ACER), la Organización Nacional Indígena Lenca de Honduras (ONILH) y los Comités de Medio Ambiente de Yamaranguila y San Juan. La unión de esas organizaciones dio vida al COPINH tras convertirse en un consejo representante de las comunidades lencas, más que en una articuladora de múltiples organizaciones (Barahona y Rivas, 2007: 102).

Sobre las y los fundadores del COPINH, entre los que se encuentran Berta Cáceres, Salvador Zúñiga, Ramón Reyes, Pascuala Vázquez, Suyapa Alemán, Martín López, y algunos otros cuyos nombres aún quedan en los bordes de la historia, debemos destacar su experiencia política previa en defensa de la cultura, la memoria y el medio ambiente¹⁵. Así lo recuerda Berta Cáceres:

Nosotros formamos una organización pequeña, donde nos permitimos hacer esta reflexión y análisis. Se llamaba Acción Cultural Ecológica de Rescate (ACER). Éste era el nombre de los ocho locos y locas que estábamos ahí, pensando lo que posteriormente fue el COPINH. Varios veníamos de la guerra en El Salvador. La demás era gente muy involucrada en trabajos comunitarios con el pueblo lenca, de recuperación de la memoria, sobre todo de la práctica cultural (Korol, 2018: 15).

Con esa experiencia a cuestas, las y los fundadores del COPINH, se encontraron con una Honduras que les exigía reflexión y movilización política. En sus primeros años de activismo político, la organización logró establecer contacto con las organizaciones indígenas que se habían fundado años atrás -como la OFRANEH-, con algunas Organizaciones No Gubernamentales que llegaron a Intibucá¹⁶, con las organizaciones de mujeres, en particular con el Movimiento de Mujeres por la Paz “Visitación Padilla”¹⁷, y con algunos agentes pastorales de la iglesia católica que arribaron a Honduras, como el sacerdote jesuita Ismael

¹⁵ Pascuala Vázquez fue la única fundadora del COPINH que hasta su muerte en febrero de 2022 acompañó la lucha. Los otros fundadores ya no militan activamente dentro de la organización, pero es de resaltar que sus hijas se mantienen ocupando puestos importantes dentro de la misma, como es el caso de Leny Reyes, hija de Ramón Reyes, quien es la coordinadora de Formación Política y Educación, y Berta Zúñiga Cáceres, coordinadora general del COPINH e hija de Berta y Salvador.

¹⁶ Sobre el impacto que tuvo la presencia de estas ONG en el COPINH, véase Barahona y Rivas, 2007.

¹⁷ El contacto del COPINH con el Movimiento de Mujeres fue posible gracias a la militancia de Austra Berta Flores, mamá de Berta Cáceres, quien junto con otras mujeres impulsó el establecimiento del Movimiento en el Departamento de Intibucá (Korol, 2018: 22).

Moreno Coto, quien como fundador del ERIC acompañó desde entonces la lucha de la organización.

1.2. COPINH: Primeras acciones de su política civil activa

Los horizontes políticos que el COPINH trazó desde sus inicios como objetivos de lucha fueron la defensa territorial y espiritual del pueblo lenca, la defensa de los derechos de las mujeres, la defensa de los bienes nacionales, y la búsqueda de alternativas económicas, políticas y sociales frente al sistema neoliberal. Con ellos, pusieron de manifiesto la presencia de viejos problemas estructurales, como la pobreza y la desigualdad que aqueja a las comunidades indígenas, al tiempo que anunciaron el recrudecimiento del problema en torno a la tenencia de la tierra y el acceso al territorio, el cual cobraría dimensiones vitales para las comunidades lenkas años más tarde. Aunado a estos objetivos, el COPINH se definió como una organización en contra del colonialismo, el capitalismo y el patriarcado (COPINH, s/f).

La vía política a través de la cual el Consejo decidió encaminar esos objetivos y darle contenido a su lucha, fue la “resistencia política civil activa”, en contraposición de la lucha armada, la cual les resultó poco atractiva y poco viable para el contexto hondureño de la época. A decir de Salvador Zúñiga, quien en aquellos años se desempeñó como presidente de la organización:

Nosotros miramos que las guerras en Centroamérica no habían dado el resultado de grandes logros, ni que se había impuesto totalmente la justicia social, y si bien es cierto que se habían dado algunos logros, éstos se estaban obteniendo sin que hubiera guerra[...]. Entonces dijimos, hagamos algo en el marco de nuestra concepción, porque COPINH quiere decir Comité Cívico, con lo de cívico se expresa lucha pacífica...y entonces, empezamos a plantear lo que planteaba un sacerdote español que estuvo en lo de El Astillero, Elías Ruíz, que era la no violencia activa, algo así como lo que hizo Gandhi en la India. Entonces dijimos, hagamos la no violencia, pero activa, o sea, actividades pacíficas, pero activas (2007: 113).

Los y las fundadoras del COPINH le presentaron a la sociedad hondureña un movimiento de carácter indígena que se mostró pacífico, pero no indiferente a la nueva realidad que atravesaba el país. Su carácter no violento tuvo amplia significación en una zona donde la violencia venía desbordándose con el incremento de pandillas y grupos de narcotraficantes, por lo que desde la “no violencia activa” pretendían sumar más simpatizantes a su lucha y brindar

a las comunidades lencas, a sus hombres, sus mujeres, sus jóvenes, niños y niñas, opciones de resistencia más allá de las armas.

Esa “política civil activa” estuvo acompañada de un proceso de relectura de su propia historia. La lucha contra el colonialismo que planteó el COPINH le permitió tejer un puente con la historia del pueblo lenca, al recuperar -como organización vocera de esos pueblos- la figura de Lempira, jefe de la resistencia indígena que en 1537 encabezó el levantamiento contra los conquistadores. Desde entonces, en cada evento público se rememora su presencia, ya que su rostro es el símbolo de los estandartes de la organización. A su lado, aparecen también los nombres de Iselaca y Mota, quienes junto a él emprendieron la lucha anticolonial hace más de quinientos años.

Hay un mensaje cargado de simbolismo que se esconde tras la reivindicación de Lempira, Iselaca y Mota en tiempos de vorágine neoliberal: los lencas siempre han estado ahí, son raíz habitando y resistiendo. Por ello, Berta Cáceres insistía en que:

Realmente no pudieron acabar con esa resistencia indígena, pese al asesinato de Lempira y todo lo que significaba él como líder indígena. El pueblo lenca sigue resistiendo y da varias batallas por su territorialidad. Es muy apegado a su territorialidad. No se desplazó a otros territorios, sino que mantuvo su resistencia ahí mismo[...]. Las mujeres lencas también mantuvieron una resistencia muy fuerte. El hecho de que ellas prefirieran terminar con la vida de sus hijos e hijas antes de entregarlos como esclavos, se puede pensar que es un acto de barbarie, de criminalidad. Ellas preferían hacer eso antes de entregar a esa esclavitud inhumana, perversa, terrible, a sus hijos (Korol, 2016: 34-35).

Así, con todo ese bagaje histórico a cuestas, los copinhes y copinhas activaron su resistencia en defensa del medio ambiente, una de las demandas ecologistas ancladas a su lucha anticapitalista. Sus primeras acciones como organización estuvieron encaminadas a defender los bosques intibucanos de los aserraderos que llegaron a la zona financiados por capitalistas extranjeros. En 1993 se manifestaron en la comunidad de La Iguala y se tomaron las instituciones públicas de la localidad para exponer ahí sus demandas. Esa primera movilización, que no tuvo respuesta de la municipalidad, desembocó en la toma del aserradero Floresta Beta un año después (Barahona y Rivas, 2007: 113).

Así recuerda Ramón Reyes, fundador del COPINH, esa primera acción pública:

Resulta que en enero del 94' hicimos la primera peregrinación de Yamaranguila a La Esperanza donde nos encontramos con Pascualita, Berta Cáceres y Salvador Zúñiga. Para el 4 de abril del 94' decidimos hacer la toma a los aserraderos. El primer aserradero era de un cubano de apellido Baún¹⁸, que lo desterraron de Cuba también por depredador del bosque, pero aquí vinieron a pegar donde había más resistencia.

A eso de las cuatro de la tarde el gobernador llama a una comisión. Se vino Salvador, Berta, Yolanda y Suyapa. A mí me dejaron en la toma y como a eso de las seis salió el gerente del aserradero y dijo: “queremos un representante que venga para negociar con él”. Como yo hablé primero la gente dijo: “¡Que vaya Ramón!”, pero les di una idea: cuando yo suba las primeras gradas ustedes tienen madera podrida debajo de cada máquina con gasolina y cuando les ordene quemar las máquinas, lo hacen.

Resulta que en las entradas de las gradas estaba un oficial, me agarró del brazo y me llevó a la mesa donde estaba un reloj, una esclava y dos montones de cincuenta mil pesos. Entonces Baún me dice: “Vamos a platicar”, pero él me quiso humillar. Me dijo: “Ustedes son tontos”. Yo le dije: “El tonto es usted. Contéstame en qué artículo de la Constitución de este país dice que usted es legal”. Me dijo: “Tengo permiso del Estado”. Y luego me dice el oficial: “Mira, aquí está la mesa, eso es tuyo, no seas tonto”. Ahí sí le dije pendejo porque me enojó. Y también le dije: “Voy a agarrar eso, dame un chance”.

Salgo a la ventana y le digo con las manos a la gente que se unan al centro y grito: “¡Fuego a las máquinas!”. Era un tipo de simulacro guerrillero para despistar porque al final les dije: “¡No quememos las máquinas, compañeros!”. Eso a cambio de que públicamente se comprometieran a que a las seis de la mañana estarían retirándose de aquí. Ahí se paró la negociación (Entrevista a Ramón Reyes, 2022).

El relato anterior revela tres cosas fundamentales que desde su primera acción directa dejó en claro el COPINH. La primera de ellas reside en el establecimiento del principio ético-político de no venderse y de hacer una política donde el dinero no esté por encima de los derechos colectivos. La segunda fue impulsar las demandas de la organización desde dos frentes: el frente institucional al que habría que agotar en negociaciones y requerimientos burocráticos, mientras se construía el frente organizativo con las bases en las calles para ejercer

¹⁸ Supongo que Ramón se refiere a los hermanos Babún, quienes llegaron a Honduras tras su asentamiento en Miami luego de asumirse opositores de la Revolución Cubana (Korol, 2018: 27). La familia Babún era dueña de “Yoro Lumber”, uno de los principales aserraderos que explotaba el bosque en el Departamento de Yoro durante los años sesenta (Hernández, 1991).

presión. La tercera reside en la alianza territorial a nivel departamental, la cual transgredió desde entonces los límites municipales y articuló a las comunidades lenca en torno a demandas colectivas de mayor alcance.

Esa primera peregrinación de Yamaranguila a La Esperanza que recuerda Ramón Reyes se convertiría en la estrategia de acción colectiva y movilización indígena más significativa de los pueblos lenca organizados en el COPINH¹⁹, quienes irrumpieron desde entonces el espacio público con sus mantas de colores sobre las que se ve plasmado el rostro de Lempira. Así lo demostraron cuando en octubre de 1994 el Consejo convocó, junto con otras organizaciones indígenas y afrodescendientes del país, a la primera “Peregrinación Indígena y Negra por la Vida, la Justicia y la Libertad” en la cual participaron cerca de 3.000 mil indígenas que caminaron desde Intibucá hacia Tegucigalpa (Sosa, 2015: 22).

La presencia indígena en la capital del país significó un duro cuestionamiento a la identidad nacional forjada desde el Estado-nación, según la cual los pueblos indígenas ya no existían o eran una minoría aislada a punto de desaparecer²⁰. El recibimiento que los lenca tuvieron mostró el arraigo de los imaginarios colonizados que cobijan la ciudad y a sus habitantes. A decir de Salvador Zúñiga:

Antes y después de la “Peregrinación por la Vida, la Justicia y la Libertad” fue interesante el aprendizaje que hubo. Yo venía con el grupo y miraba cómo la gente se sorprendía porque no creía que existían indígenas. Alguna gente los miraba con asombro y los tocaban, y otros decían: «pobrecitos». Más de alguno salía llorando, mientras otros decían: «qué gente más sucia, cómo vienen a ensuciar esta ciudad de tufos», pero en todo caso evidenció que los pueblos indígenas existen” (2007: 38-39).

El caminar por las calles de un país racista puso de relieve que el Estado-nación ha sido una organización política para unos cuantos, donde los pueblos indígenas habían jugado hasta entonces el papel de reliquias históricas provenientes de un pasado glorificado en el folklore cultural al que se recurre para incrementar las atracciones turísticas²¹. Ante ello, lo novedoso

¹⁹ Las peregrinaciones indígenas hacen parte de la histórica tradición de lucha de los movimientos indígenas-campesinos en el continente retomados por el COPINH. Recordemos la Gran Marcha de la Coordinadora Revolucionaria de Masas en El Salvador (1980), la Marcha de los Mineros de Ixtahuacán en Guatemala (1977), el Levantamiento del Inti Raymi en Ecuador (1990) y la Marcha Territorio y Dignidad en Bolivia (1990).

²⁰ Para adentrarse a la discusión en torno a la existencia o no de un Estado-nación en Honduras, véase Arancibia, 2001.

²¹ Esta idea ha sido fuertemente explotada por los gobiernos neoliberales. La expresión máxima de ella es el establecimiento de la llamada “Ruta Lenca” (2014) con la que se pretende “fomentar el desarrollo de la zona a

de las peregrinaciones indígenas, que durante la década sumaron alrededor de siete, residió no sólo en la politicidad de sus recursos culturales, -como las varas altas adornadas de listones coloridos- sino también en la capacidad organizativa, en la memoria colectiva de larga duración y en la conciencia política que demostraron al llevar a la ciudad toda su religiosidad hecha tradición, arropada bajo la consigna “Lempira viene con nosotros del final de los olvidos” (Barahona, 2009: 248).

Otra de las demandas fundamentales que acuerpó el COPINH durante los años noventa fue la exigencia del reconocimiento por parte del Estado del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Esa demanda no era particular del pueblo lenca, por lo que se articularon con las organizaciones representantes de los pueblos garífunas, chortís, tolupanes, pechs, tawankas, nahuas y miskitos, quienes en conjunto conformaron la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH). Para todos estos pueblos era fundamental la entrada en vigor de los acuerdos planteados por el Convenio en materia de derechos indígenas, ya que constituían un marco legal para respaldar las acciones emprendidas por esas organizaciones en contra de los megaproyectos que iban adquiriendo fuerza en sus territorios.

La presión ejercida por las peregrinaciones fue tal que, en 1994, bajo el gobierno de Rafael Callejas, Honduras ratificó el Convenio 169 de la OIT. Sin embargo, pese a su reconocimiento legal, los pueblos consideraron que éste no estaba siendo respetado ni aplicado²², por lo que en 1997 salieron una vez más a las calles para exigir la divulgación del contenido del Convenio entre los jueces y magistrados, la creación de una ley que definiera los derechos territoriales de los pueblos indígenas con base en las demarcaciones ancestrales, y la representación en el Congreso Nacional de miembros indígenas y afrodescendientes (Barahona, 2009: 252). Pese a las protestas, la ocupación del edificio del Instituto Nacional Agrario, las tomas de las alcaldías municipales y las huelgas de hambre, no todas sus demandas lograron concretarse por la falta de voluntad política que mostró el Estado para con ellas²³.

través de la cultura y el turismo”. A propósito, véase <https://www.sdgfund.org/es/fomento-la-cultura-y-el-turismo-para-el-desarrollo-local-en-la-ruta-lenca>

²² Un claro ejemplo de la no aplicación del Convenio se observa en los territorios cuyas tierras fueron vendidas a lo largo de los años noventa a la Corporación Dinant -liderada por Miguel Facussé, uno de los terratenientes de la élite hondureña- para la producción de aceite de palma en el Valle del Aguán al noreste del país. Al respecto, véase Hammonnd, Bernie, Berghoef, Michael, et al., 2020.

²³ La COPNAH logró que algunas demandas particulares fueran cumplidas, véase Barahona, 2009.

Pese a ello, el COPINH consiguió logros importantes tras el reconocimiento del Convenio, tales como la creación del municipio de San Francisco de Opalaca en Intibucá (1994), el reconocimiento legal del municipio de San Marcos de Caiquín en el Departamento de Lempira, la apertura de carreteras y la titulación de tierras para más de 100 comunidades lencas (Korol, 2018 :25). Con todo, el descontento acumulado por la falta de cumplimiento a las demandas indígenas seguía presente, por lo que en las protestas de 1997 con motivo del “Día de la Hispanidad”, miembros de la organización derribaron la estatua de Cristóbal Colón ubicada en Tegucigalpa por considerar que ella “simboliza el comienzo de una brutal y asesina conquista del continente” (@COPINHONDURAS, 2021). El hecho fue catalogado por la prensa como un “acto vandálico perpetrado por salvajes” (Barahona, 2009: 256).

Finalmente, es significativo recordar la resistencia que dio el COPINH en 1995 contra una de las primeras hidroeléctricas que pretendió instalarse en el país, cuando los gobiernos de Honduras y El Salvador impulsaron la construcción de la represa “El Tigre” en la frontera entre ambos países, la cual puso en riesgo el fluir del río Lempa que corre desde Guatemala. La reflexión que planteó el Consejo en torno a esos proyectos hidroeléctricos fue que estos eran dañinos para ellos porque “los despojaría de territorios ancestrales y atentaría contra su hábitat, sin dejar beneficios tangibles para las comunidades” (Sosa, 2015: 22). Oponerse a ese proyecto binacional le permitió al COPINH ir agudizando sus reflexiones en torno al extractivismo y afinar las estrategias de cohesión y movilización comunitaria, gracias a las cuales el proyecto logró frenarse en Honduras, aunque en El Salvador tuvo continuidad²⁴.

A finales de siglo, el COPINH tuvo que enfrentar la catástrofe climática que azotó Honduras en 1998. La llegada del Huracán Mitch, que también atravesó Guatemala y El Salvador, dejó para el país un saldo de cerca de 7.000 muertos, 11.000 personas desaparecidas (El País: 1998), la pérdida del 20% de viviendas, la destrucción del 70% de los cultivos y del 30% de la tierra cultivable, así como daños al 80% de la infraestructura en transportes y telecomunicaciones. (National Climatic Data Center citado en Pirker y Nuñez, 2010). Estos números pudieron haberse aminorado si el gobierno de Carlos Roberto Flores Facussé (1998-2002) hubiera

²⁴ Durante el gobierno de Juan Manuel Zelaya se anunció -gracias a la fuerte presión ejercida por las organizaciones sociales ambientalistas, entre ellas el COPINH- que Honduras no participaría más del proyecto “El Tigre”. Sin embargo, la defensa del río Lempa continúa hasta nuestros días al ser un proyecto con inversiones multimillonarias impulsado por el Plan Puebla Panamá, ahora Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica. El COPINH se sumó a las “Asambleas Comunitarias Trinacionales en Defensa del Río Lempa”, desde las cuales se sigue denunciando la contaminación del río a causa de los desechos agroindustriales, los agrotóxicos y las represas ahí construidas (COPINH, 2012).

gestionado, con voluntad y eficacia política, los recursos del Estado y la ayuda internacional. Sin embargo, ante la opacidad estatal, la solidaridad del pueblo hondureño tuvo que remar a contracorriente para hacerle frente al desastre.

Si bien el huracán no golpeó con fuerza la zona occidental de Honduras donde tiene sede el Consejo, éste puso en práctica lo que nombró “solidaridad activa” al sumarse al llamado internacional que impulsaron las organizaciones sociales para que a través de ellas se canalizaran diversos apoyos y se hicieran llegar a los más afectados (Entre Pueblos, 2020). El huracán cerró el siglo XX y con él, quizás a manera de vaticinio, se transitó hacia un nuevo siglo cargado de desastres.

1.3 El golpe de Estado y el Frente Nacional de Resistencia Popular

Honduras inició el siglo XXI sumergido en una crisis aguda con varios frentes. A la crisis sanitaria que dejó el huracán Mitch y que develó la parálisis del sistema de salud, se le sumaron una crisis económica producto de las arcas del Estado en bancarrota, -cuya primera expresión fue el quiebre de la Empresa Nacional de Energía Eléctrica (ENEE)-, una crisis de seguridad desatada por el incremento de la delincuencia organizada, y una crisis de legitimidad del sistema político-partidista que finalmente desencadenó un marcado abstencionismo electoral y en la emergencia de una fuerte movilización social (Pirker y Núñez, 2010).

En ese contexto de tensiones y crisis, en enero de 2006 asumió la presidencia el candidato del Partido Liberal, José Manuel Zelaya, también conocido como “Mel Zelaya”, empresario agropecuario que en su campaña presidencial se comprometió a combatir la pobreza, la violencia y la corrupción. Su gobierno se caracterizó por gestionar programas de asistencia social en beneficio de la población más desprotegida del país, por trazar canales más democráticos entre ésta y el gobierno y por cambiar la dinámica geopolítica al impulsar una estrategia de relaciones “multipolares” que incluía a países declarados antiimperialistas (De Gortari, 2015).

Algunas de las acciones más significativas de sus líneas políticas para paliar los estragos de la crisis fueron la creación de la “Red Solidaria” para atender a las familias más pobres, el aumento al salario mínimo en un 60%, la creación de un canal televisivo con el fin de ampliar los canales de comunicación entre el gobierno y la sociedad, la anexión de Honduras a Petrocaribe y a la Alianza Bolivariana de las Américas (ALBA), éstas últimas con el objetivo de hacerle frente a la crisis energética (Sosa, 2015: 36). A ellas habría que sumar sus

intenciones de darle un giro civil a la base militar Palmerola y el veto que aplicó a la ley contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres con la que se pretendía prohibir las píldoras anticonceptivas de emergencia.

En conjunto, las medidas tomadas por el presidente en turno golpearon los privilegios de los grandes grupos con poder económico, político y mediático del país, las cuales le generaron fuertes tensiones con el imperialismo norteamericano -de por sí en disgusto por la adhesión de Honduras al ALBA y su negociación con Petrocaribe - y con los grupos religiosos y conservadores del país. La gota que derramó el vaso fue el decreto para realizar un referéndum popular no vinculante, mejor conocido como “cuarta urna”, que tenía como objetivo reformar la constitución del país que estaba vigente desde 1982, a través de una Asamblea Nacional Constituyente en la que participarían sectores de la sociedad -entre ellos los grupos movilizados en los años noventa- que no se sentían representados por los partidos políticos de antaño.

La “cuarta urna” fue una estrategia “pensada para construir una legitimidad alternativa a la ofrecida por el sistema de partidos tradicionales, a su vez, con el propósito de establecer las bases de un nuevo Estado y de integrar otros actores” (De Gortari, 2015: 58). La “legitimidad alternativa” era indispensable para el presidente porque con sus medidas comenzó a distanciarse de la oligarquía bipartidista que lo había llevado al poder y para hacerle contrapeso requería del cobijo de los movimientos sociales emergentes. La importancia de construir nuevas alianzas, cuando el país estaba al borde del colapso y el presidente mostraba “una transición política e ideológica”, pone en “evidencia que sin ellas es difícil avanzar a una agenda de reformas económicas, políticas y sociales” (Pirker y Núñez, 2010: 126).

El COPINH, -quien ya había tenido un primer acercamiento con su gobierno cuando visitó la zona fronteriza donde se pretendía construir la represa “El Tigre”- impulsó y respaldó la iniciativa de Manuel Zelaya para que Honduras se adhiriera al ALBA, ya que la consideraba “un proyecto emancipatorio, frente al proyecto imperial neoliberal de dominación, que impulsa el saqueo de los recursos naturales y la explotación de nuestros pueblos” (COPINH, 2008). El respaldo al ALBA se debió también a la forma de hacer política del Consejo, según la cual habría que darle “empuje desde abajo” a las decisiones gubernamentales que beneficiaran al pueblo (Korol, 2018: 41).

También es importante recordar que el COPINH impulsó el establecimiento de la “cuarta urna” entre los sectores populares e indígenas con los que había tejido alianza desde su fundación. Su interés en llevar a cabo el “Primer Encuentro por la Refundación de Honduras”

en su Centro de Encuentro y Amistad “Utopía”, cuando Zelaya todavía era presidente, radicó en que para la organización esa convocatoria abría la oportunidad de construir una propuesta de reforma constitucional pensada “desde abajo” (Korol, 2018: 107). Ello, sin embargo, no anuló la fuerte crítica que la organización tenía para con el gobierno de Zelaya respecto a la aprobación de la Ley de Generación de Energía Eléctrica con Recursos Renovables (2007) con la cual su gobierno abrió paso a la inversión privada para la generación de energía eléctrica mediante la construcción de proyectos hidroeléctricos que, entre otras cosas, implicaba la concesión de ríos (CESPAD, FLM, COPINH, 2016: 13).

El respaldo popular que consiguió Manuel Zelaya no impidió el golpe de Estado orquestado en su contra el 28 de junio de 2009. Los actores principales que lo encabezaron fueron el Congreso Nacional, los partidos políticos de antaño (Partido Nacional y Partido Liberal) (Salomón, 2010), los empresarios hondureños organizados en el Consejo Hondureño de la Empresa Privada (COHEP), la Asociación Nacional de Industriales (ANDI) y las Cámaras de Comercio e Industria (Funes, 2010), los dueños de los grandes medios de comunicación como Telecentro, El Heraldo y La Prensa (Sosa, 2015) y la cúpula conservadora de la iglesia católica y evangélica (Gamero, 2010).

El golpe de Estado fraguado desde el Congreso Nacional por civiles electos, fue la nueva forma que adquirió la injerencia estadounidense en el continente, por lo que algunos analistas no dudaron en llamarlo “golpe de Estado blando” (Boron, 2017) o “golpe de las élites” (Meza, 2010). La participación activa del Congreso, fue leída por algunos como un hecho violatorio del orden constitucional y prueba del resquebrajamiento democrático que desde la década de los años ochenta venía impulsándose en el país (Salomón, 2009), mientras que para otros “evidenció el carácter antidemocrático, corrupto y elitista con el cual opera el sistema político de este país” (Pirker y Núñez, 2010: 137).

La capacidad golpista del Congreso, que se convirtió en aquel momento en “un poder con capacidad destituyente y en un laboratorio de erosión del poder presidencial para otros países” (De Gortari, 2015: 58-59), fue sostenida por la participación tenaz de los militares. Fueron ellos, quienes tras pronunciarse públicamente como “obedientes de la Constitución, de la jerarquía y del presidente de la República como su comandante general” (Sosa, 2015), ejecutaron la orden de detener a Manuel Zelaya, el mismo día en que se realizó la consulta por el establecimiento de la “cuarta urna”. Una vez que el presidente del Congreso Nacional, Roberto Micheletti, deshabilitó del cargo al presidente, los militares lo sacaron de su residencia,

lo llevaron a la Fuerza Aérea Hondureña y lo obligaron a exiliarse en Costa Rica (Salomón, 2009b).

Las acciones de los golpistas, antireformistas y antipopulares desde siempre, fue justificada con el viejo fantasma del comunismo al que, según ellos, los “excesos sociales” de Zelaya habían convocado. El discurso que emprendieron giró en torno a la convocatoria de la “cuarta urna” a la que usaron como la prueba fehaciente de la “alineación al socialismo del siglo XXI” a la que el presidente estaba dirigiendo al país. La élite hondureña consideró la consulta popular como un acto de sumisión al proyecto antiimperialista de Hugo Chávez y la tachó de ser una estrategia del presidente para poder perpetuarse en el poder, al igual que su homólogo venezolano (Salomón, 2009). Ese discurso, con el que se anularon las demandas democráticas de la sociedad hondureña fue difundido por todos los canales televisivos al mando de la alianza oligárquica.

No se puede comprender el golpe de Estado sin pensar la participación que tuvo Estados Unidos en él, aunque a decir de los estudiosos del tema sigue siendo un pasaje poco claro, el comportamiento público del entonces presidente Barack Obama (2009-2017) -quien condenó los hechos y los tachó de ilegales, al mismo tiempo que tomó medidas contra los golpistas como la cancelación de sus visas (Meza, 2010: 14)- lejos estuvo de considerarse un acto democrático por parte de su gobierno, ya que los nombres de algunos de sus funcionarios comenzaron a vincularse con los golpistas, por lo cual se alertó del cambio en la estrategia mediática bajo la que se escondía la estrategia política imperialista de siempre para desestabilizar o quitar gobiernos en Latinoamérica (Meza, 2010: 15-17).

El golpe de Estado no se impuso sin la resistencia de un movimiento social amplio unificado en el Frente Nacional de Resistencia Popular (FNRP) que surgió espontáneamente a las afueras de la Casa Presidencial donde aguardaban los opositores al golpe. La Resistencia aglutinó no sólo a las históricas organizaciones campesinas y sindicatos obreros del país, sino que albergó también a las organizaciones de mujeres y feministas, organizaciones defensoras de DDHH, de la diversidad LGBTTI, organizaciones estudiantiles, de profesores, artistas, profesionistas de diversas ramas, medios de comunicación independientes, y claro, a las organizaciones indígenas y afrohondureñas, como el COPINH y la OFRANEH.

La irrupción de la Resistencia en la escena militarizada, con toques de queda constantes y un ambiente sumamente represivo, fue una bocanada de esperanza para quienes participaron de ella porque, como señala Francesca Randazzo, fue una “experiencia reencantadora del

mundo” (2017: 74). El horizonte político que buscó trazar el FNRP, como bloque antioligárquico, se construyó en las calles, en los paros cívicos, en la okupa de lugares emblemáticos, y claro, en las marchas multitudinarias que vieron emerger la fuerza organizada de un pueblo con memoria. Por ello, ese horizonte no pudo ser limitado a demandar la restitución de Manuel Zelaya como presidente, sino que fue encaminado a plantear la refundación del país a través de una Asamblea Nacional Constituyente. Esa Asamblea, pensada como un “recomienzo”, debía ser, en sus palabras; anticapitalista, antineoliberal, antioligárquica, antiimperialista, antiracista y antipatriarcal” (Mendoza, 2011).

El FNRP permitió el encuentro de la diferencia bajo el paraguas de la refundación. La resistencia tomó rostros variados, convirtiéndose en “un actor de múltiples caras que permitió visibilizar en el espacio público la diversidad social, cultural e identitaria de la sociedad hondureña, orientando los múltiples agravios en torno a la demanda común por la refundación nacional” (Pirker, 2015: 106). La emergencia de la Resistencia en el escenario político en disputa, jugó un papel fundamental en la correlación de fuerzas, puesto que mostró que había una gama amplia de actores no representados en el sistema bipartidista de antaño que venía tambaleándose. Por ello, el Frente tuvo que discutir temas profundos y controversiales en los “Encuentros hacia la Refundación de Honduras” que se llevaron a cabo durante todo el año, entre ellos la orientación económica y política del país, los derechos reproductivos de las mujeres y de la comunidad LGTBTTTI, el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas y afrodescendientes, así como el componente plurinacional del país.

Impulsar esa agenda en un país clasista, machista, homofóbico y racista profundizó la polarización social, cuya máxima expresión fueron las marchas de las llamadas “camisas blancas”, aliadas al gobierno de facto encabezado por Roberto Micheletti -quien asumió temporalmente la presidencia- y arropadas por las élites político-económicas golpistas, quienes obligaron a sus empleados a asistir a ellas, recurriendo a un fuerte discurso cargado de componentes religiosos desde los que decían exigir paz y democracia para Honduras (Randazzo, 2017: 70).

En medio de los discursos de odio desatados, el COPINH propuso la vía de la legitimidad, es decir, de la acción popular constante, para refundar Honduras. En palabras de Berta Cáceres:

Estuvimos discutiendo realmente que somos poder constituyente, y hacia qué queremos caminar, qué poder es el que queremos construir. ¿Es repetir el mismo poder opresor contra las mujeres, contra los pueblos indígenas y negros, contra los obreros? ¿A qué es

a que apostamos entonces? Y si no queremos eso ¿qué es lo que queremos? Un poder horizontal, comunitario, que lleve impregnada toda esa diversidad. Desde el principio [...] se tomó el acuerdo de que el pueblo no quiere reformas. Es refundación lo que quiere (Korol, 2018: 112).

Para el COPINH, refundar implicaba incluir a los excluidos de siempre en un proyecto que trascendiera los límites electorales y partidistas. Sin embargo, en la Resistencia había otra posición, motivada por otros intereses, que llamó a encaminar la lucha a la vía electoral. Las tensiones y los desencuentros, propios de los procesos constitutivos, finalmente derivaron en una Asamblea Extraordinaria, realizada en junio de 2011, donde se aprobó la creación del Partido Libertad y Refundación (LIBRE). La institucionalización del Frente dos años después del golpe, asumió que el partido sería el instrumento político con el que sus bases se presentarían a los comicios electorales²⁵. Esa idea estuvo coordinada por Manuel Zelaya y su esposa Xiomara Castro, quienes habían retornado al país después de la firma de los Acuerdos de Cartagena²⁶.

La ruptura del Frente fue inevitable. Entre aquellos que quedaron en el “espacio refundacional”, no aliados al partido, se encontró el COPINH, quien firme a sus estatutos decidió mantenerse independiente de cualquier gobierno, partido o institución pública, y continuar su camino en búsqueda de la autonomía. Para su coordinadora general, Berta Cáceres, entrar en el campo electoral sin una restitución constitucional era un error histórico, porque “aquí nada ha cambiado”, con lo cual señalaba que los poderes golpistas seguían controlando el Estado y estando al servicio de los intereses imperialistas de Estados Unidos (Korol, 2018: 135).

Finalmente, es importante apuntar que las consecuencias que trajo el golpe de Estado para Honduras fueron desastrosas para los marginados de siempre. La ruptura que vivió el Partido Liberal, llevó al fortalecimiento del Partido Nacional, que concentró el poder durante tres períodos presidenciales consecutivos después del golpe, en gran medida gracias a que en él se alinearon las fuerzas militares, los medios de comunicación, las cúpulas religiosas y los grandes

²⁵ Es importante aclarar que el FNRP hizo un llamado a no participar en las elecciones convocadas por el gobierno interino de Roberto Micheletti en noviembre de 2009. Por lo que LIBRE se prepararía para acudir a las elecciones del año 2013.

²⁶ Los Acuerdos de Cartagena se firmaron el 22 de mayo de 2011 en Colombia con la intervención de los presidentes Juan Manuel Santos, Hugo Chávez, Porfirio Lobo Sosa y Manuel Zelaya, quien presenció la reunión vía telefónica. Con ellos se acordó, entre otras cosas, el retorno inmediato de los exiliados políticos, principalmente de Zelaya y Castro.

capitalistas nacionales y extranjeros. Es esa alianza la que “le ha permitido al Partido Nacional ejercer el control del Estado, sobrevivir a grandes escándalos de corrupción e impunidad, imponer una reelección ilegal y anticonstitucional y llevar a cabo el fraude electoral más visible, el de las elecciones generales de 2017” (Sosa, 2018: 116).

El fortalecimiento del Partido Nacional permitió mantener intactas las instituciones golpistas, como el Tribunal Electoral y las Fuerzas Armadas²⁷. Al evitar el juicio contra sus miembros, quedó claro el deterioro en materia de derechos humanos que atravesaba el país, situación que se agudizó después del golpe debido a la violencia desmedida que se desató contra las y los luchadores sociales, contra quienes operaron dinámicas de criminalización, detenciones arbitrarias, el exilio político, los asesinatos de varios activistas, entre ellos mujeres, periodistas, estudiantes y miembros de la comunidad LGBTTTI. Para los pueblos indígenas el exterminio adquirió cara de proyecto extractivista.

1.4 La oleada privatizadora posgolpe: Al encuentro con Río Blanco por la defensa del río Gualcarque

En medio de la descomposición social posgolpe, el 27 de enero de 2010 llegó a la presidencia el candidato del Partido Nacional, Porfirio Lobo Sosa (2010-2014) quien, con una legitimidad cuestionada, dio continuidad a la venta del país, ya que durante su gobierno se profundizó la agenda neoliberal impulsada desde la década anterior. Las nuevas medidas económicas se formalizaron tras la aprobación del Decreto Legislativo No. 286-2009 que respaldó el “Plan de Nación” y el Proyecto “Visión de País”, cuyos objetivos nacionales estuvieron enfocados a favorecer el capital nacional y extranjero vinculado al turismo, la maquila, los agronegocios y la explotación de los recursos naturales (Decreto Legislativo No. 286-2009).

Este hecho se concretó tras la realización del evento “Honduras is Open for Business” (2011) con el cual Lobo Sosa, a través de su secretario de Relaciones Exteriores, Mario Canahuati, promovió inversiones extranjeras directas en todas estas industrias. La primera embestida privatizadora durante su gestión en contra los recursos naturales, en específico contra los ríos de territorios indígenas, comenzó el 24 de agosto de 2009, -a pocos meses del golpe de Estado- cuando el Congreso Nacional (conformado en su mayoría por diputados golpistas) aprobó la Ley General de Aguas, a través de la cual se legalizó la intervención de

²⁷ El gobierno de Micheletti aprobó, a pocos días de terminar su mandato, una amnistía al personal militar de alto grado que participó en el golpe, avalando así la impunidad de la institución (Voice of América, 2010).

capital extranjero para la creación de represas hidroeléctricas en áreas protegidas, que un mes después, en septiembre de 2009, se concretó cuando la Empresa Nacional de Energía Eléctrica (ENEE) anunció la licitación internacional para contratar 250 MW de energía renovable y en diciembre del mismo año concluyó el proceso dando apertura a 50 ofertas nacionales y extranjeras (Altholz et al., 2017: 13).

Como resultado de dicha licitación, en abril de 2010, la Secretaría de Recursos Naturales y Ambiente (SERNA) avaló la licitación de 47 proyectos hidroeléctricos para la creación de 250 MW de energías renovables. El respaldo final a la intervención transnacional en el manejo del agua lo dieron el Congreso Nacional y el Poder Ejecutivo, quienes entre junio de 2010 y noviembre de 2011 “aprobaron 24 proyectos más de energía renovable que contaron con una inversión de casi mil millones de dólares” (Trucchi, 2013). Con estas medidas, el treinta por ciento del país quedó bajo algún grado de concesión a empresas extractivas nacionales y extranjeras (García, 2016), lo cual impactó de manera significativa en las comunidades indígenas, quienes entonces tenían acceso al menos del uno por ciento de la tierra nacional (Edouard, 2010).

Entre los proyectos aprobados²⁸ se encontró el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca, con el que se concesionó por 20 años a la empresa hondureña Desarrollos Energéticos S. A. de C.V. (DESA) la creación de 21.7 MW de energía hidroeléctrica mediante la privatización del río Gualcarque (Altholz et al., 2017: 14). DESA contó con el financiamiento del Banco Interamericano de Integración Económica (BCIE), el Banco Mundial que se retiró del proyecto por la presión internacional, la Financiera Comercial Hondureña (Ficohsa), el Banco de Desarrollo Holandés (FMO por sus siglas en holandés) y el Fondo Finandés para la Cooperación Industrial (FINFUND) (Altholz et al., 2017: 2). Meses después de que DESA ganó la licitación se sumó a la construcción de la represa la empresa de capital chino Power Construction Corp (Power China) a través de su subsidiaria Sinohydro Corporation Limited.

Desarrollos Energéticos es una empresa dedicada a la construcción de represas e hidroeléctricas, cuyos propietarios hacen parte de la élite empresarial y política de Honduras. Su presidente, David Castillo, fue empleado de la Empresa Nacional de Energía Eléctrica (ENEE) y agente de inteligencia militar. Su secretario, Roberto Pacheco, fungió como secretario de estado en los despachos de gobernación de Honduras. El vicepresidente de la

²⁸ El Informe que realizó el CESPAD, la FLM y el COPINH reporta que para el año 2014 el gobierno había concesionado 76 ríos en los que se llevarían a cabo proyectos hidroeléctricos. Siete de ellos se encontraban en el Departamento de Intibucá, donde se asienta la comunidad de Río Blanco (2016: 14).

empresa, Jacobo Atala Zablah, es banquero y empresario que en aquellos años ocupó el cargo de presidente del Banco de América Central de Honduras (BAC), y que forma parte de una de las familias más poderosas de este país centroamericano por ser accionistas mayoritarios del Banco Ficohsa, el más grande del país (Global Witness, 2017:14).

Por su parte, la estatal china Sinohydro Corporation es una de las empresas transnacionales más importantes en la instalación de proyectos hidroeléctricos, de extracción minera y de infraestructura en sectores de transporte aéreo, marítimo y ferroviario, que tiene presencia en 70 países del mundo. En América Latina tiene injerencia en Venezuela con la construcción de la Central Térmica Cabrera y la Central Térmica Palito, en Belice construye la represa Chalillo, en Ecuador el proyecto hidroeléctrico Coca Codo Sinclair (Bnamericas, s/f) por el que actualmente enfrenta acusaciones de soborno y cohecho (El Universo, 2023).

Otros de los proyectos hidroeléctricos que impulsa en la región son la represa Patuca III en Honduras, el Tambolar en Argentina, la hidroeléctrica San José en Bolivia, la planta Chucás en Costa Rica y el parque fotovoltaico El Llano en México (Energía Estratégica, 2023). En muchos de estos casos, la empresa ha violado sistemáticamente los derechos de los pueblos indígenas sobre el ejercicio pleno de decidir sobre su territorio y ha sido acusada de violar los derechos de sus trabajadores que han vivido despidos injustificados y precariedad laboral (Control Ciudadano, 2016).

Contra ellos, una de las primeras acciones que tomó el COPINH en defensa del río fue entablar un acuerdo con el gobierno de Lobo Sosa, tras el cual el presidente se comprometió a “no autorizar la construcción de represas en comunidades lenkas sin la realización de las consultas libres, previas e informadas” (Altholz et al, 2017: 14). Esos acuerdos fueron suscritos también por las secretarías de Estado involucradas en la aprobación del proyecto. Pese a ello, el compromiso de Lobo Sosa no impidió la llegada de la constructora a la zona donde se planificó el proyecto, ni tampoco frenó su construcción una vez que él dejó el cargo.

Cabe resaltar que, pese al aparente diálogo que el presidente instaló con la organización en el que se mostró respetuoso del Convenio 169 de la OIT, tan sólo durante el primer año de su gobierno fueron asesinados 34 defensores ambientales, 10 periodistas, 31 miembros de la Comunidad LGBTTI y 34 activistas reconocidos del FNRP (Gordon, 2011). Las cifras fueron en aumento desde su administración, por lo que años más tarde la organización Global Witness, que documentó los casos de activistas asesinados a partir de la entrada del gobierno de Lobo

Sosa, concluyó que Honduras es “el país más peligroso para los activistas del medio ambiente” (2017).

Los abusos contra defensores y activistas se recrudecieron con la llegada a la presidencia de Juan Orlando Hernández (2013-2021), representante del Partido Nacional acusado de obtener el cargo a través de fraude electoral²⁹ y cuya gestión es recordada por su fuerte vínculo con el narcotráfico y las fuerzas armadas. Estas últimas fueron fortalecidas con la estrategia de remilitarización que impuso en el país tras la autorización que dio al ejército para desempeñar tareas de seguridad ciudadana, como el patrullaje de calles y el resguardo del “orden” en manifestaciones públicas (PBI, s/f). Durante su gestión se crearon dos nuevas fuerzas especiales: la Tropa de Inteligencia y Grupos de Respuesta Especial de Seguridad (TIGRES) y la Policía Militar del Orden Público (PMOP), que si bien fueron justificadas en el “combate al narcotráfico” (Frank en Hammond et al., 2018), terminaron siendo usadas para la persecución e intimidación de líderes sociales³⁰.

Durante su gestión, el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca no sólo prosiguió, sino que se autorizó su ampliación de 21.7 MW a 31.7 MW y su construcción se trasladó hasta los márgenes del río en la frontera con el Departamento de Santa Bárbara (Altholz et al., 2017: 14). Frente a ello, el 1 de abril de 2013, en pleno ejercicio de su autonomía como pueblo lenca, la comunidad de Río Blanco, ubicada en el Departamento de Intibucá, decidió bloquear las vías del ferrocarril que la atraviesan, las cuales eran el único acceso al sitio donde se pretendía la construcción de la represa. Dos días después los manifestantes fueron desalojados por la Policía Nacional, ante lo cual el 20 de abril de 2013 la asamblea comunal decidió expulsar a DESA-Sinohydro de su territorio, hecho que se concretó con el desalojo de sus empleados y la maquinaria de tres de sus planteles (Wallach, 2013).

El bloqueo del 1 de abril fue sumamente significativo porque, aunque el COPINH sabía de la existencia de las comunidades lencas en Río Blanco, no toda la comunidad conocía a la organización. Fue ese bloqueo el que permitió el encuentro entre ambos actores, gracias al cual comenzaron un trabajo conjunto motivado por la sensibilización que tuvieron las comunidades

²⁹ Para adentrarse en los detalles del fraude electoral, véase De Gortari, 2015.

³⁰ Los TIGRES, por ejemplo, fueron fuerzas especiales financiadas y entrenadas por Estados Unidos, las cuales jugaron un papel fundamental en el hostigamiento hacia las manifestaciones implementadas por el COPINH en la defensa del río Gualcarque y en la militarización de Río Blanco donde se estableció la resistencia más fuerte (Altholz et al., 2017).

para con el discurso que manejaba el Consejo respecto al impacto de los proyectos extractivistas en territorios indígenas. Sobre ello darán cuenta las historias de las mujeres que se sumaron a la lucha aquel día, y que aparecerán en los capítulos siguientes.

1.5 Balance: El sujeto mujer y su proyecto político al calor de las tensiones históricas

En este trabajo retomo la definición de mujer que han elaborado las *feministas comunitarias* desde el sur del continente en la que se nos advierte que esa categoría es, ante todo, una “categoría materialista e histórica, que designa principio de materialidad, memoria histórica y existencia política” (Paredes y Guzmán, 2014: 71). Ella nos invita a situarnos en los momentos de posibilidad política que se abren como ventanas desde las cuales las diferencias pueden irrumpir el cauce de los tiempos históricos-sociales. Por esas ventanas de emergencia política es que podemos entender el surgimiento de los sujetos mujer, evitando el uso de las mayúsculas y los singulares, por estar arraigadas a una colectividad y a un territorio.

Las mujeres somos sujetas sociales presentes en la historia con nuestro pasado a cuestas y nuestros futuros en la mira. Los lentes feministas desde los cuales pretendo leer los pasajes históricos de este país centroamericano por los que ha caminado el COPINH me convocan hacer la siguiente pregunta: *¿Cómo emergen las mujeres indígenas en medio de todo un entramado de acontecimientos desde el que se privilegiaron demandas que no nombraron la especificidad de su lucha?* Este cuestionamiento tiene una razón de ser: La invisibilización de las mujeres en las grandes narrativas históricas. Julieta Kirwood nos alertó en las primeras páginas de este trabajo sobre la ausencia de las mujeres en los espacios públicos (1985), negación que en gran medida hace parte del problema histórico-político de contar sólo lo que sucede en ese espacio que tiende a no nombrarlas.

Y, sin embargo, sabemos que están ahí, que sin sus mujeres la lucha de los pueblos indígenas y de sus organizaciones voceras no tendría sustento ni sustrato. Lo que pretendo en estas cortas páginas es enfocar la mirada sobre tres coyunturas históricas de las que hizo parte el COPINH desde su surgimiento a principios de los años noventa, las cuales nos permiten entender la emergencia de mujeres, las tensiones internas de la organización y su posición política respecto al Estado. Todos ellos, momentos de construcción de su identidad como mujeres indígenas en lucha.

Un primer momento para entender la emergencia de las indígenas lencas en la historia de corto aliento lo encontramos en el nuevo escenario que se abrió en América Latina en los años noventa con el impulso de las luchas anticoloniales en el continente, el cual sirvió de marco de referencia para la creación de organizaciones de carácter indígena, como el COPINH, que hace parte de esa sacudida de rostros milenarios que nuestros ojos han visto pasar desde entonces. Las mujeres lencas salieron a las calles en aquellos años convocadas por una demanda histórica que encontró eco en las luchas de los pueblos del continente: la supresión al orden colonial que los condena al exterminio.

La lucha anticolonial fue en estos primeros años el eje rector por el que caminó la lucha política de las mujeres indígenas, quienes se asumieron dentro de esa demanda colectiva. En ese contexto, era impensable que el COPINH no naciera como una organización mixta que colocara al centro de sus demandas la defensa de sus derechos indígenas frente al *colonialismo interno* (González Casanova, 2003) que sostiene a las naciones y que atentó contra ellos en todas las marchas indígenas que realizaron hacia la capital, muestra de que “las ciudades continúan siendo el espacio de segregación por excelencia” (García-Torres, Vázquez, et. al, 2020: 31). En esas caminatas, las mujeres emprendieron un proceso de autoreconocimiento como mujeres indígenas racializadas, no sólo al escuchar las ofensas que las mujeres y hombres de la ciudad les hacían, sino también al negarse a asumirse como víctimas de su racismo.

En las primeras peregrinaciones estaban las mujeres, junto a sus compañeros, definiendo las rutas de acción que como pueblos indígenas tomarían. No podría ser de otra manera porque ellas son mujeres con raíces comunitarias que salieron a defender *a la par* de sus compañeros. Como organización mixta, el COPINH impulsó debates para establecer los derechos colectivos por los que lucharían, sin embargo, la agenda de mujeres todavía no estaba esclarecida. Pascualita reflexionará años más tarde sobre estos primeros momentos y concluirá que “no sabíamos qué es lo que íbamos a reclamar las mujeres” (COPINH, 2020). Lo que da muestra de una identidad en construcción que no contaba con una agenda propia no subordinada a derechos de carácter comunitario que no nombraron la especificidad de la lucha de mujeres.

Enunciar eso está lejos de ser un reclamo para las compañeras de la organización, ya que como sostiene Francesca Gargallo: “Pedirle al feminismo de las mujeres de los pueblos originarios que no se defina primeramente desde la defensa de su pueblo, en cuanto colectivo mixto, contra el racismo, implica desconocer la historia concreta de las mujeres de los pueblos y naciones indígenas. En otras palabras, implica desconocer la identidad feminista indígena”

(2014: 92). Feminismo, palabra que el COPINH no ha asumido, y que en sus primeros años de lucha ni siquiera pensaba (Korol, 2018: 105).

Y pese a la ausencia de reflexión y acompañamiento feminista, desde su nacimiento el COPINH ya hablaba de un componente antipatriarcal al que enunció con el establecimiento de los derechos de las mujeres como uno de los ejes de su lucha. La historia de vida de Berta Cáceres y Pascuala Vázquez, -quienes no sólo fueron los liderazgos femeninos más notables de estos primeros años de lucha, sino que también fungieron como promotoras de las discusiones para dotar de contenido el eje patriarcal de la lucha para que sus compañeros lo asumieran como parte de la triple dominación que atraviesa a las comunidades indígenas- fue clave para que impulsaran las discusiones en torno a la organización. Berta, por ejemplo, reconoce que su propia historia detonó su reflexión en torno a la lucha de las mujeres:

Creo que tiene que ver, y es la realidad, con comprender de dónde venimos, de qué experiencia de vida venimos. En mi caso vengo de una familia donde hay muchas mujeres, mujeres indígenas lencas. Mamá, abuelas y bisabuelas tenían esa práctica también... eran matronas, curanderas, y muchas de ellas no se casaron a pesar de que, en ese tiempo, usted sabe, era mal visto que una mujer no se casara. Y vivían más de cien años. Las mujeres si no se casaban vivían más tiempo que si se casaban porque eran sanadoras. Mamá tiene una relación de amistad de comadres, es madrina de muchas niñas, entonces su historia nos sirvió para que toda la realidad de las mujeres se impusiera de alguna manera dentro de nuestro espacio organizativo y colectivo, que no se desconociera (Gargallo, 2014: 77).

Un segundo momento crucial que impactó en el hacer política de las mujeres indígenas fue el golpe de Estado de 2009, ya que el encuentro de activismos al interior del Frente Nacional de Resistencia Popular, permitió al COPINH reflexionar junto con las mujeres feministas de la ciudad con quienes gritaban “¡Ni golpe de estado ni golpes a las mujeres!” sobre el machismo que se vive al interior de los espacios de participación política, aun cuando la presencia de mujeres iba en aumento. Una figura feminista fundamental con la que el COPINH tejió cercanía en esos años de resistencia golpista fue Melissa Cardoza, cuya presencia por sí misma trastocó el machismo y la homofobia al interior de la organización, con la que colaboró de cerca y de la cual tuvo que salir por amenazas de muerte por parte de uno de los líderes masculinos de ese momento (Cardoza, 2016: 203).

Su testimonio da cuenta de que el feminismo, sus cuestionamientos y prácticas, no fueron bien recibidos por algunos hombres de la organización, para quienes sus compañeras estaban siendo manipuladas por las mujeres de la ciudad que les llevaban ideas que “les eran ajenas”. La tarea que tuvieron las mujeres del COPINH durante estos años no fue la de reproducir ciegamente lo que aprendían de sus compañeras feministas, sino la de encontrar sentido a sus propias opresiones desde su raíz indígena, para desde ahí cuestionar las visiones y actitudes de sus propios compañeros de lucha. Ello fue fundamental para asumir que la lucha antipatriarcal también debía atravesar las prácticas de sus compañeros y que lo mixto no podía justificar las dinámicas que las sexualizaban, que les quitaban la palabra y que les negaban capacidad de mando.

Ese cuestionamiento fue una dura batalla que sostuvieron las mujeres al interior de la organización. Berta Cáceres recuerda un momento en que esa discusión tuvo lugar:

La próxima asamblea del COPINH, pese a todas las maniobras de los “compañeros revolucionarios” que argumentaron que no es tan importante, ratificamos el rumbo antipatriarcal. Fue un debate muy duro, incluso con compañeros que fueron fundadores del COPINH, porque sentían que nuestra autonomía como mujeres los afectaba. Se dio una batalla ideológica porque para algunos compañeros no eran temas importantes o eran resultado de “la influencia de las feministas” (Korol, 2018: 106).

Un tercer momento que nutrió la reflexión política de las mujeres lencas organizadas en el COPINH fue la privatización posgolpe que las orilló a emprender procesos de resistencia en territorios lencas a los que la organización no había llegado. Lo más significativo de ese periodo fue que hubo una noción más clara respecto al papel central que ocupan las mujeres en la lucha. La defensa del territorio y de los derechos culturales dejó de ser vista como algo separado de las demandas de las mujeres indígenas. Para entonces, las mujeres indígenas y algunos hombres ya habían tenido formación política dentro de los talleres emprendidos por las compañeras feministas de la ciudad, que dieron como resultado que la organización se sumara a la defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y a la demanda de castigo a los violadores y agresores de mujeres (Korol, 2018: 103).

Esas fueron demandas que nutrieron el horizonte antipatriarcal establecido por la organización. Se nombraban con firmeza las asimetrías que el género provoca en los múltiples espacios, y se pensó éste en relación a la clase y a la raza. Con mayor claridad se sabía qué era

eso de defender a las mujeres y qué era eso de ser mujer indígena en lucha. Para este momento, ya había una agenda de mujeres andando, la cual exigía la no violencia física, sexual y política contra las mujeres, articulada, por supuesto, a la demanda de defensa del territorio y defensa de los derechos como pueblos indígenas.

En estos tres momentos el COPINH y sus mujeres dejaron clara su posición política respecto al Estado, caracterizada por tomar distancia de la institucionalidad burocrática y partidista y apostándole a construir el subsuelo político, es decir, a generar “prácticas y discursos políticos no reconocidos social y estatalmente” (Tapia, 2008: 97). En esas prácticas ya había también un sustrato político comunitario provisto por el reconocimiento a la historia que comparten los copinhes y copinhas, a la que buscaron darle continuidad como sujetos colectivos (Segato, 2016: 28).

Ese sustrato común fue el que posibilitó que el COPINH llegara hasta Río Blanco para fortalecer el proceso de resistencia contra la privatización del río Gualcarque que estalló el 1 de abril de 2013. Sobre ese estallido dan cuenta los siguientes capítulos.

CAP. II. «¿DE DÓNDE PASCUALITAS? ¿DE DÓNDE TANTAS BERTAS?»³¹

Quiero que todas las mujeres despierten y siembren en su corazón la necesidad de organizarse

Comandanta Ramona

Las mujeres indígenas lencas organizadas en el COPINH encarnan el deseo vivo de la Comandanta Ramona. Lamentablemente, su despertar se dio en medio de una pesadilla, en la que un “monstruo chino” y sus aliados nacionales entraban a sus casas a plena luz del día e intentaban apoderarse de lo más sagrado que tenían: su río. Así, en medio del ruido generado por los tractocamiones, las excavadoras y los helicópteros con los que aquel arribó, las mujeres despertaron, se abrazaron y arroparon a sus familias, poniéndose de frente a él enfrentándolo con copal y candela.

Este capítulo tiene por objetivo dar respuesta a las preguntas ¿Por qué luchan las mujeres indígenas? ¿Qué elementos nos pueden explicar su emergencia ante los proyectos extractivos? Para conocer esas respuestas, las propias mujeres lencas narran con su voz los horizontes y vallas que sostienen su hacer política. En estas historias veremos que las mujeres lencas no son homogéneas -ya que no cumplen con la expectativa colonial de ser todas iguales por ser “indias”-, ni con el deseo patriarcal de ser sumisas, calladas o pasivas y mucho menos con la lectura clasista que afirma que la pobreza extrema en la que viven las ha vuelto “dundas”³².

En el primer apartado encontraremos las estrategias políticas que crearon y recrearon las mujeres lencas para apropiarse del territorio y oponerse al despojo que significaba el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca. En seguida se presentan las motivaciones que llevaron a las mujeres lencas a luchar por el río Gualcarque. En el tercer apartado se destaca la figura de Berta Cáceres, quien sobresalió no sólo por ser una mujer alentadora de rebeldías, sino por ser reconocida por sus compañeras como la mujer que les “despertó la mente” y les dio múltiples herramientas para mantenerse resistiendo. Finalmente, se abordan las violencias que atravesaron los

³¹ Este título recupera las preguntas de la canción “Qué corra el río” de la cantautora hondureña, Karla Lara, cuya letra escribió en honor a la lucha de Río Blanco. En este capítulo se ofrece una respuesta a las preguntas musicalizadas por ella en su disco *Recordarles* (2013).

³² Recordemos que dundo o dunda es el adjetivo con el que los hondureños se refieren a las personas carentes de entendimiento o inteligencia. Con ese adjetivo es con el que se refirieron muchas veces a las compañeras lencas en lucha. Uno de los ejemplos más claros del clasismo que se esconde tras ese adjetivo lo encontramos en las declaraciones de Elsia Paz, indígena lenca presidenta de la Asociación Hondureña de Energía Renovable, quien en una entrevista afirmó que los lencas no piensan bien ni por sí solos porque no comen tres veces al día (Criterio.hn, 2019).

territorios-cuerpos de las mujeres en lucha como parte del *dispositivo expropiatorio* (Composto y Navarro, 2014: 57) que se impuso con la llegada de la represa.

2.1 El territorio es de quien lo camina: Mujeres andantes contra la represa³³

Río Blanco es una de las aldeas más alejadas del Departamento de Intibucá. Las comunidades que la conforman se asientan al norte del municipio que lleva el mismo nombre del departamento. Sus mujeres, hombres, niños, niñas, ancianos y ancianas, habitan las periferias del país, por lo que no aparecen en los libros y en las estadísticas. Frente a ello, y en aras de intentar aminorar este *etnocidio estadístico* (Bonfil Batalla, 2020) que no responde ni los cuántos ni los dónde sobre Río Blanco, haré una breve descripción de lo que observé estando en el lugar, acompañándome de la entrevista que realicé al presidente del Consejo Indígena, para así ofrecer una pequeña caracterización del territorio que defienden las sujetas que conforman este estudio. Huelga decir que la ausencia de datos sobre el territorio, como veremos a lo largo del trabajo, terminó por respaldar la narrativa empresarial que se sustentó en la afirmación: “ahí no hay indígenas”.

Río Blanco es una comunidad conformada por un grupo de aldeas en medio de las montañas de la frontera norte del Departamento de Intibucá. Esas aldeas, a quienes sus pobladores también llaman caseríos, son cuatro: La Tejera, El Barrial, Valle de Ángeles y La Unión (Véase Anexo 1). No se sabe con exactitud cómo ni cuándo los lenca llegaron ahí, pero Don Ignacio -actual presidente del Consejo Indígena de Río Blanco- recuerda haber escuchado a alguien de su familia decir que desde 1209 ya ocupaban esas tierras (Entrevista con Don Ignacio, 2022). La tesis de licenciatura de Jersi Aguirre señala que en la actualidad hay cerca de 180 familias que componen la aldea (2016: 36). Todas ellas pertenecen al pueblo lenca, aun cuando esta identidad haya sido duramente golpeada por la invasión colonial y la cultura dominante. Si bien la lengua ya no existe (Herranz, 1987), en Río Blanco se pueden apreciar muchas otras características de los lenca, como su cosmovisión respecto a la naturaleza y sus prácticas culturales como el *guancasco* y la *compostura*.

La distribución de las casas en el territorio está directamente relacionada con los lazos familiares, ya que las que son más cercanas entre sí, generalmente fueron construidas por los

³³ Este título se inspiró en el poema *La calle es de quien la camina* de Francesca Gargallo, 2008.

varones de la comunidad, a quienes sus padres “heredaron”³⁴ un pedazo de tierra para sus familias recién formadas. Ello habla del nulo acceso que tienen las mujeres a la tierra, puesto que éste está condicionado por una cuestión de género que privilegia a las figuras masculinas. Pese a ello, a lo largo de este trabajo veremos cómo esa forma de hacer uso de la tierra se ha ido modificando en gran medida gracias a la defensa del territorio emprendida por ellas.

Los caseríos de Río Blanco se encuentran separados unos de otros por largos caminos de tierra en los que se puede andar a pie, en “bestia”³⁵ y en algunas zonas en camioneta. Los traslados a pie, por ejemplo, pueden durar desde hora y media hasta tres horas, distancias que no han impedido la relación entre familias y el trabajo colectivo de la tierra. La mayoría de ellas viven de la agricultura, en particular de la siembra de maíz, frijol, yuca y café, cuyos sembradíos se nutren del afluyente del río que pasa cerca de ellos. Quienes no cuentan con tierras trabajan en las tierras de sus vecinos o compadres. Un rasgo característico de las dinámicas de los habitantes es la migración, ya que muchas familias ven a sus hijos e hijas más jóvenes salir a trabajar, principalmente a San Pedro Sula, donde se instalan en la milicia, en el caso de los hombres, y en el trabajo doméstico, en el caso de las mujeres.

Las mujeres de la comunidad se dedican principalmente al cuidado del hogar, de los animales, de sus hijos e hijas y sus esposos. La mayoría de ellas, pese a no tener acceso directo a la tierra, acuden a la siembra y la cosecha porque bajo el criterio comunal esa tierra también es de ellas y sus labores responden a sus ciclos vitales. Otras mujeres, las menos, cuentan con “pulperías”³⁶ que organizan, administran y surten. Las jóvenes acuden a la primaria o secundaria -construidas con apoyo del COPINH y de la ayuda internacional-, al tiempo que colaboran con los quehaceres del hogar, mientras que las niñas juegan a las “ollitas”, a tirar piedras por los barrancos, a perseguir marranos, al fútbol con sus hermanos y a pintar sus muñecas.

Nadie imaginó que, pese a su lejanía e invisibilidad, llegaría hasta esos caseríos el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca, con la intención de apoderarse del río Gualcarque, el cual nace desde la cordillera de Puca de Opalaca en el Departamento de Yamaranguila y atraviesa por el Departamento de Intibucá, para unirse allí con el río Ulúa.

³⁴ Utilizo el verbo heredar entrecomillado porque, como veremos en el primer capítulo de este trabajo, la comunidad no cuenta con un título de propiedad, ni individual ni colectivo, por lo que las comunidades lencas, sus hombres y sus mujeres, no poseen un respaldo legal que les garantice el acceso y uso de la tierra.

³⁵ Así llaman en Río Blanco a los caballos.

³⁶ Así llaman en Río Blanco a las tiendas que ofrecen alimentos básicos.

Así, aprovechándose de su geografía distante y desconocida hasta entonces por la gran mayoría, los aliados de la empresa, como Rigoberto Cuellar, -quien fungió como ministro de la Secretaría de Recursos Naturales y Ambiente (SERNA) y posteriormente como fiscal general adjunto, - produjeron un discurso que giró en torno a la no existencia de comunidades lencas en la zona (Moreno, 2013: 2) haciéndolos ver como invasores de sus propias tierras. En el centro del conflicto por el territorio se disputó la presencia histórica de los lencas en Río Blanco y la propiedad que sobre la tierra tenían, debido al no reconocimiento legal del título de propiedad ancestral con el cual se despojó a las comunidades de las garantías jurídicas mínimas para hacerle frente a la compra-venta ilegal de tierras motivada por DESA-Sinohydro.

El abogado de la resistencia, Mario Chávez, señala que el principal obstáculo que enfrentó la comunidad fue no contar con un documento legal que avalara su propiedad sobre la tierra. En sus palabras:

La comunidad de Río Blanco tuvo una salvedad en todo el proceso y es que ellos hicieron valer la ancestralidad sobre la posesión de la tierra que tenían en ese momento. Siempre se alegó que la comunidad tenía un título ancestral pero nunca fue inscrito a través de la municipalidad a favor de Río Blanco. Eso fue lo que permitió que la concesión viniera aquí porque la comunidad no tenía un documento que dijera que la tierra es de la comunidad. Ellos emprendieron esta lucha con esa gran dificultad por no contar con un título comunitario (Entrevista con Mario Chávez, diciembre de 2021).

La lucha que se inició en Río Blanco no fue sólo por la defensa del río Gualcarque sino la disputa por las tierras que habían sido usurpadas por la empresa. La defensa de la ancestralidad territorial fue defendida gracias a la memoria de las y los ancianos, quienes hacen parte del Consejo Indígena, fue fundamental porque le dieron voz a eso que no está en el papel sellado y sobre lo cual existe poca o nula información a la que no se puede acceder fácilmente.

Ignacio Sánchez, presidente del Consejo Indígena, tiene presente la manera en la que a Río Blanco le fueron otorgadas sus tierras:

Nos fue entregado y titulado. El presidente se los donó a los indios intibucanos porque los indios fueron a trabajar a Santa Bárbara e hicieron un palacio, una casa de gobierno. Entonces, dijo "no tengo dinero para pagarles, pero les voy a dar una hoja de tierra". Compró esta tierra aquí, se la compró a Teodoro Funes. La dio para todos los indios (Entrevista a Ignacio Sánchez, enero de 2022).

Las palabras del señor Ignacio nos recuerdan que las construcciones nacionales son heridas coloniales cimbradas con fuerza de trabajo indígena. De igual forma, este testimonio nos deja ver que el conflicto por la tierra reside en que desde que se les otorgaron los terrenos a las comunidades de Río Blanco, como pago por su mano de obra, operó un criterio comunal donde los títulos de propiedad individual no tenían razón de ser porque las tierras eran “para todos los indios”. No pude tener acceso a esos documentos, los cuales resguarda la comunidad y el Departamento de Intibucá, pero en su contenido están las bases legales que sustentan la resistencia comunitaria.

El no reconocimiento por parte del Estado de los derechos territoriales y la posesión ancestral de la tierra de los lencas de Río Blanco, estuvo anclado al profundo *colonialismo interno* (González Casanova, 2003) enraizado en la sociedad hondureña, desde el cual era inconcebible pensar que los “indios” lencas, -quienes han atravesado feroces procesos de aculturación propios de la dinámica colonialista, de la cual la pérdida de su lengua es el más claro ejemplo-, empezarían una lucha en defensa de su territorio. Así, contra todo pronóstico, fueron esos pueblos deslenguados los que salieron a gritarle a “esos chinos” que no eran bienvenidos y que no tenían nada que hacer en sus tierras.

La llegada de Agua Zarca a Río Blanco se hizo en el más vil de los silencios sin informar y consultar a la comunidad, a través de una serie de estrategias de cooptación y captura implementadas por la empresa con el objetivo de entablar lealtades personales medidas por el intercambio de beneficios y favores que derivaron en la compra de tierras a particulares que contaron con el respaldo del alcalde municipal del departamento, Martiniano Domínguez, debilitando con ello la capacidad de negociación y organización colectiva de la comunidad.

Esa estrategia de negociaciones por debajo de la mesa fue exclusivamente masculina y es resultado del afianzamiento del *pacto patriarcal* con el que se sostiene el extractivismo. Ese pacto, se expresa en la complicidad histórica de los hombres para autoreconocerse como sujetos de derechos y entablar desde ahí “pactos comerciales” que les permitan “mantener sus posiciones de poder sobre recursos y personas” (Segato, 2014: 41-42). En esas lógicas antidemocráticas y patriarcales, los *hombres-blancos-burgueses* insertan dinámicas que rompen las estructuras comunitarias al tener como aliados a los hombres-no blancos-pobres de la comunidad con quienes generan alianzas al prometerles trabajo, escuelas, semillas y abono para la tierra. La exclusión de las mujeres es, por tanto, resultado del pacto que evidencia la *repatriarcalización del territorio* porque son las mujeres quienes quedan bajo la “tutela de la

alianza patriarcal” que pretende orientar su comportamiento sobre asuntos que las afectan directamente (García-Torres, Vázquez et al., 2020: 33).

El pacto patriarcal-comercial (Segato, 2014) y la *repatriarcalización del territorio* (García-Torres, Vázquez et al., 2020) no sólo niega a las mujeres sino a todos los sentidos comunitarios a los que ellas pertenecen. Contra ello, las mujeres lenca tuvieron que portar pañuelos a cuadros de colores que adornan sus cabezas -símbolo de la resistencia de la que son herederas- como una afirmación de su presencia histórica en el territorio. Las mujeres de la comunidad son conocedoras de las raíces que las conectan con su pasado y en medio de la lucha contra Agua Zarca reafirmaron y recrearon su identidad como mujeres lenca en resistencia. Es el caso de Nubia Gómez, quien se sabe parte de una lucha de largo aliento:

Para mí la historia de ser lenca es muy importante, muy satisfactorio, muy orgullosa de ser lenca porque sabemos que la resistencia del pueblo lenca la traemos desde nacimiento, desde las raíces, desde nuestros ancestros y ancestras, desde nuestros abuelos, porque venimos de generación en generación y nos vienen dejando esas raíces para seguir adelante dentro de nuestros pueblos, como lenca que somos (Entrevista a Nubia Gómez, 2022).

A ellas no les avergüenza, como muchos esperarían, decir que son lenca. Sin embargo, la narrativa racista anclada a las voces extractivas llegó a sus caseríos para fortalecer el desprecio en su contra. Esos hombres de las comunidades aledañas que vendieron las tierras comunitarias a la empresa, se dirigían a las mujeres defensoras del río con insultos despectivos, tales como “indias putas”, “viejas patas negras”, “esas del monte como madera” o “indias mancha paredes”. Sobre las violencias contra las mujeres hablaremos más adelante, por ahora sólo queremos hacer notar que, con la llegada de la represa, las mujeres indígenas, de por sí racializadas, fueron violentadas con motivo de su color de piel y en razón del carácter político que ahora atravesaba sus quehaceres, siendo ello expresión de la raíz estructural que sostiene al racismo: el patriarcado (Cabnal, 2010).

Pese a la estrategia de intimidación que se esconde bajo esos insultos, las mujeres se hicieron presentes en la asamblea comunitaria en la que Río Blanco decidió oponerse al establecimiento de la represa. Fue el 1 de abril de 2013, cuando la comunidad, en pleno ejercicio de su autonomía como pueblo lenca, se reunió en la iglesia del pueblo para declarar, bajo consenso asambleario, la expulsión de DESA-Sinohydro de Río Blanco. De esta manera recuerda Sonia Sánchez ese momento:

Nos dijeron que la maquinaria estaba causando destrucciones en los cultivos y que había que ir hacer una toma de carretera y preguntarles cuál era el objetivo que ellos tenían, con qué consulta estaban ellos metiendo maquinaria a los sembradíos y qué trabajo quieren realizar, porque justamente no se sabía exactamente qué querían hacer en el Gualcarque. Se nos fue explicando que era una represa y que ellos ya habían consultado. Fue cuando la comunidad se puso activa y en la iglesia hicieron una convocatoria abierta para una asamblea, entonces fue cuando nos pusimos en vía de irnos a tomar la carretera (Entrevista con Sonia Sánchez, 2022).

La ocupación del roble, como se le conoció a esa toma de carretera, fue el ejercicio territorial -como ellos mismos nombran a esa estrategia- más significativo de la lucha de Río Blanco. En esos primeros días de lucha estaban solas las comunidades lencas, quienes aún no contaban con el apoyo del COPINH ni con la presencia de la compañera Berta Cáceres. Es de suma importancia hacer hincapié en ello porque rompe la idea racista que sostiene que los “indios” son manipulables y carentes de criterio e iniciativa propia, por lo que necesitan de una líderesa que les diga qué hacer.

El ejercicio territorial de tomarse la carretera implicó caminar las veredas empinadas y pedrosas de Río Blanco, por donde cuyos pasos se movilizaron ahora por motivos distintos a los que de por sí se caminan, ya que no solamente se usaron para ir a trabajar a los plantíos de café o para regar los maizales, ahora se caminaba para llegar a ese roble y encontrarse ahí con las comadres y los compadres, que desde entonces se hacen llamar compañeros y compañeras de lucha. Así, bajo el calor o el frío, la toma de la carretera se mantuvo con la andanza constante de sus pobladores.

Los y las lencas conocen tan bien su territorio -porque lo han hecho- que sabían dónde se encontraban las desviaciones que acortaban los tiempos de llegada y los sitios donde resguardarse ante la llegada de animales mamíferos a la zona. Hombres, mujeres, niños, niñas, ancianos y ancianas se congregaron hasta las faldas de aquel roble, un árbol que con el paso del tiempo fue tomando forma de casa comunal y que bajo su sombra albergó las primeras asambleas comunitarias de la resistencia. Ese conocimiento de las rutas para acortar los tiempos les disminuyó el cansancio y terminó convirtiéndose en una estrategia de cuidado para evitar los caminos por donde pasaban “los contrarios”. Sin importar la lejanía que significaba para muchos bajar desde sus casitas de adobe hasta el roble, hombres, mujeres, niños y niñas acudían a cumplir con el turno de trabajo con el que se comprometían.

Las jornadas de trabajo se dividieron a lo largo de la semana en turnos de veinticuatro horas, siempre rotativos. La *complementariedad indígena*, como criterio de relacionamiento operante entre las mujeres y hombres y entre el ser humano y la naturaleza (Marcos, 2010: 107) operó en la división sexual del trabajo, ya que mientras los hombres se dedicaron a acarrear agua y palos para construir los obstáculos en la carretera y las casitas de plástico para cubrirse de la tormenta; las mujeres se encargaron de construir la cocina colectiva, de llevar los alimentos, de cocinarlos y de distribuir la olla común.

Más adelante ahondaremos en las labores de las mujeres en la lucha, por ahora sólo queremos hacer notar que, así como había un sustrato patriarcal que las despojó de la toma de decisiones sobre su *territorio-tierra*, también hubo un sustrato comunal que les permitió ser parte activa y creativa de la resistencia. Es él que nos permite entender la presencia de las mujeres en aquella primera asamblea albergada en la vieja iglesia³⁷ de Río Blanco desde la cual se hecho andar la participación de las mujeres indígenas, quienes, convocadas por la defensa de lo común, pusieron manos en el fogón para alimentar la lucha.

Con los troncos y plásticos puestos para albergarse de la tempestad, tras cuatro días donde las comunidades mantuvieron por sí mismas, con sus recursos, con sus afectos y con sus fuerzas, la iniciativa de oponerse a DESA-Sinohydro, llamaron al COPINH para sumarse a la toma. Para el 5 de abril de 2013 Río Blanco recibió a los compañeros y compañeras de la organización y de las comunidades lencas de Yamaranguila, La Paz y Lempira que se aglutinaron en Río Blanco para apoyar la lucha. No pude recabar más información sobre la manera en que se realizó el contacto entre ambos, ni quienes se encargaron de hacerlo.

Lo que sí puede saber a través de las pláticas con los habitantes de la comunidad es que el COPINH ya había estado presente ahí para prevenirles de la llegada de la represa. Así lo recuerdan varias mujeres, quienes dicen haber escuchado de la organización desde el año 2010 gracias a la presencia de Salvador Zúñiga y Berta Cáceres, quienes acudieron a hablar con ellos sobre la importancia de esperar organizados el arribo del proyecto, al tiempo que les mostraron documentales sobre los daños que habían dejado las represas en Guatemala. Ellos mismos reconocen que en aquellos años no les hicieron mucho caso porque aún no veían la presencia de maquinaria o de personas ajenas a la comunidad en la zona, por lo que pensaron que esa alerta era sólo pasajera.

³⁷ La comunidad se encuentra realizando trabajos de construcción para su nueva iglesia.

Es por ello que la llegada del COPINH no sorprendió a sus habitantes, y dado que en ese momento fue la única organización que se acercó para respaldar a la comunidad, ésta la recibió confiada en que su presencia los fortalecería. Una de las primeras estrategias que utilizó el consejo para denunciar la violación del Convenio 169 de la OIT por parte de la empresa fue interponer ante la Fiscalía Especial de las Etnias y Patrimonio Cultural dos acusaciones en contra de los funcionarios de la Secretaría de Energía y del alcalde de Intibucá, las cuales no prosperaron (CESPAD, LFM, COPINH, 2016: 18). A la denuncia les siguieron el fortalecimiento a las caminatas como estrategias de defensoría territorial, las cuales comenzaron a realizarse a lo largo del río Gualcarque con el objetivo de adentrarse hasta la zona donde la empresa tenía su campamento. Algunas de las mujeres caminaban estando embarazadas, como es el caso de Sonia Sánchez:

Cuando participaba en las formaciones con Berta y caminaba con Berta yo estuve embarazada con el niño, pero así me iba embarazada y justo con el niño en mis brazos también. Ya cuando la iban asesinar, fui también en esa caminata de once horas junto con María, junto a mi mami, y otros compañeros y compañeras de Río Blanco (Entrevista con Sonia Sánchez, 2022).

Las mujeres pusieron todo el cuerpo para sostener la toma de la carretera e impedir la llegada de más maquinaria para la construcción de la represa. Con sus pasos fueron tejiendo comunidad porque al caminar ejercitaron el compañerismo y la solidaridad, ya que el camino en sí se volvió punto de encuentro, de acompañamiento para compartir las angustias, los dolores, las rabias, pero también los remedios para el cansancio y las anestias contra la desesperanza. El andar no sólo fortaleció la apropiación del territorio de quienes de por sí transitan las veredas de Río Blanco, sino que también permitió que las y los lencas de otros departamentos conocieran el río Gualcarque, quienes, separados por la división político-administrativa del Estado colonial, no habían descubierto las profundidades de ese que también es su río.

El caminar de los lencas fue tan enérgico que abrió fisuras en los concretos coloniales de un país que los miró con desprecio y asombro. La toma del roble convocó a tantas personas que la única manera en que el Estado, garante de los intereses de DESA-Sinohydro, pudo presionar para que se suspendiera el plantón, fue militarizando el territorio. La militarización, una de las estrategias de violencia más feroces que hacen funcional la *repatriarcalización* de los territorios en disputa, permite que hombres con cierto grado de poder lleguen a estos para

apoderarse del *territorio-cuerpo-tierra* de las mujeres y los conviertan en *zonas de sacrificio* funcionales a los intereses privados (Porto Goncalves en Composto y Navarro, 2014: 64).

A tan sólo once días de haber iniciado la toma en el roble, los policías desalojaron el bloqueo, al que las comunidades se opusieron una semana después al decidir en asamblea comunitaria la expulsión total de DESA-Sinohydro de Río Blanco. Para el 24 de mayo de 2013, Berta Cáceres, Aurelio Molina y Tomás Gómez fueron acusados de atentar contra la propiedad privada, siendo Berta, además, acusada del delito de portación de arma de fuego. A la persecución y criminalización política le siguieron las balas. Los militares dispararon el 15 de julio de 2013 contra Tomás García, auxiliar del Consejo Indígena, quien acompañaba la marcha hacia el campamento militar de la empresa en exigencia a su salida, y cuya muerte sigue en total impunidad.

El *dispositivo expropiatorio* (Composto y Navarro, 2014) que desplegó el megaproyecto de represamiento del río Gualcarque, en su dimensión geográfica, destruyó la coherencia local del territorio, desarticuló sus flujos socioproductivos locales y los reincorporó bajo dinámicas subordinadas al control del capital transnacional en aras de transferirle grandes capitales de bienes y servicios ambientales (Machado Aráoz, 2009: 8). Frente a él, las mujeres manifestaron motivos y sentimientos profundos enraizados en su historia, en su cultura y en sus cuerpos que las llevaron a no claudicar y mantenerse firmes en la defensa del río Gualcarque.

2.2 ¿Por qué las mujeres lencas defienden el Río Gualcarque?

Los lencas se caracterizan por ser un pueblo oral. Los relatos que a continuación presentamos han estado vivos en la memoria de larga duración de las mujeres, quienes se han encargado de preservarlos entre la comunidad al transmitirlos a la luz de los fogones en las grandes comidas familiares. Estas historias son, como bien apunta Melissa Cardoza (2017), las que hacen posibles las luchas colectivas, y en ellas encontraremos los motivos que llevaron a las mujeres a aferrarse al fluir del río y a negarse sin vacilaciones a ser capturadas por los sobornos, las intimidaciones y las armas de fuego.

El río Gualcarque sostiene la vida de la comunidad, de él se obtiene el agua para la siembra y la sed de los animales. En temporadas vacacionales, las mujeres se reúnen para bañarse juntas ahí y después compartir con sus familias los pescados que el río les ofrece. Ese acto de bañarse juntas es en sí mismo un acto político porque construye encuentro, diálogo, escucha y compartimientos entre puras mujeres. Como bien señala Leny Reyes: “El proyecto de muerte

viene a destruir incluso la identidad de nosotras mismas, la autonomía, la libertad de poder ir al río y bañarnos todas juntas. Esa es una ruptura a un vínculo entre mujeres” (COPINH, 2020). Las mujeres de agua sabían del potencial comunitario del río, que para ellas se traducían en prácticas de autonomía tan elementales como el aseo, que pasaba de ser personal a ser colectivo. El agua del río era, entonces, un aliciente para la organización de mujeres.

Además de ser el sustento político de las mujeres en lucha, el río representa la vida espiritual de la comunidad. Los espíritus ancestros que habitan en él hacen parte de la cosmovisión lenca, que se recuperó y recreó para impulsar la resistencia comunal. En relación a ello, Nuria Domínguez sostiene que:

Nosotros fuimos avanzando en la lucha porque creemos en las espiritualidades porque para nosotros el río Gualcarque es vida y ahí viven los espíritus del agua, las niñas del agua y ahí el duende nos dio esa fuerza para luchar. Yo recibí la fuerza de ahí porque le tuve mucho amor a la lucha y mucho amor a la cultura que es sagrada (Entrevista con Nuria Domínguez, 2022).

La fuerza de la que habla Nuria es transversal en todas las conversaciones que sostuve con las mujeres lencas. Lo sagrado, representado en los espíritus de las niñas, los duendes y las sirenas dan cuenta de la cultura viva que recrean sus mujeres. Para ellas, lo sagrado no debe ser alterado y mucho menos destruido. En su tesis de grado, Jersi Aguirre recoge los imaginarios lencas respecto al río Gualcarque, a través de los cuales nos hace notar que los espíritus del río demuestran que las comunidades no se asumen dueñas de la naturaleza, sino parte de ella (2016: 48). Ese co-habitar el territorio con especies no humanas evidencia el criterio de reciprocidad característico de los pueblos indígenas, gracias al cual se “permite un flujo bidireccional de fuerzas espirituales entre el dominio de las deidades y el de la existencia humana” (Marcos, 2010: 159). Ese flujo explica cómo lo material obtuvo su defensa de criterios inmateriales que fueron politizados para encarar la destrucción del territorio.

La naturaleza divinizada atravesó fuertemente las motivaciones de las mujeres lencas para luchar, debido a que ellas se sentían íntimamente conectadas con los espíritus del río, a los cuales asumieron como defensores y compañeros de lucha. En el mismo testimonio de Nuria encontramos la importancia del componente espiritual en este proceso:

Yo le decía a Berta una vez: “Bertita ¿cómo estas máquinas están pasando al otro lado? Tanto creíamos en el duende y en el bien de los espíritus ¿crees que nos van ayudar algún día?”. Se va ver, me dice.

Al siguiente día decía yo: "No quiero ir al río Gualcarque, está muy largo" y en la noche soñé que un chiquitillo me decía: "este es el oro donde yo vivo, esta es mi casa, y me siento tan afligido porque me van a desbarrancar mi casa, no tengo a donde ir". Le digo yo: "Sí, nosotros no vamos a permitir que te saquen de ahí".

Otro día amanece y me voy para el río y le digo a Bertita: "Mira lo que soñé". Y me dice: "para que te pones a decir que no vas a venir al río, es el duende". Como a los tres días se vino un derrumbe que hasta a nosotros nos costaba trabajo bajar. Nada pasaba, ni maquinas ni nada.

Y le digo a Bertita, esto sí está bueno porque nos ha ayudado. Y me dice "con la fuerza de todos ellos vamos a ganar (Entrevista con Nuria Domínguez, 2022).

Su compañera Lucinda Domínguez también considera que sin los duendes y las niñas del río la lucha no hubiera sido posible: "Mucha gente se ríe donde hablan del duende o de las tres niñas, pero es cierto porque fíjese que cuando estaban perforando una roca dentro de una poza donde están las catorce varas no la pudieron derribar, aunque ahí metieron dinamita. Fueron ellos los que no lo permitieron" (Entrevista con Lucinda Domínguez, 2022). En ambos relatos se mira cómo lo sagrado del río está articulado, como todo en el mundo indígena, a la parte material. La sacralidad del río, donde se observa también una dualidad entre las figuras femeninas y masculinas, fue uno de los argumentos más potentes que usaron las compañeras lencas para oponerse a la represa.

Reivindicar la espiritualidad de la naturaleza como criterio político es parte de la capacidad creativa que las mujeres lencas desplegaron en la lucha, creatividad que las constituye como *corporalidades cosmosintientes* (Cabnal, 2017) capaces de crear, desde esos lugares cósmicos, narrativas alternas a la destrucción capitalista que cosifica lo sagrado para justificar desde ahí la explotación de los recursos naturales, ya que como sostiene Vandana Shiva: "al despojar los ríos y sus afluentes de todo lo sagrado se han quitado todos los límites al uso y abuso del agua" (1988: 239). Por ello, la construcción de la actividad política de las mujeres lencas, desde los saberes espirituales que poseen, constituyeron una de las rupturas más fuertes con el proyecto capitalista que buscó generar desconexiones profundas entre las mujeres y sus bienes naturales.

La espiritualidad indígena, como bien apunta Sylvia Marcos: "no es asunto de iglesia, de devoción personal o de creencias individuales. Es aquello que unifica e identifica a las colectividades; que les da una cohesión. Es lo que se recupera de los ancestros, lo que dota de

sentido a sus luchas políticas y sociales. No es, en definitiva, una religión institucional” (2010: 140). Ello, a pesar de la íntima relación que mantienen con la religión católica como parte del sincretismo religioso resultado de la colonización, que las lleva a afirmar que también lucharán “hasta que el señor nos tenga ahí”.

Defender el río Gualcarque porque es sagrado da respuesta al porqué las mujeres lencas se mantuvieron bajo ese roble a pesar de las múltiples adversidades que encararon y demuestra que “hay espiritualidades que lejos de ser el opio del pueblo, constituyen vallas disfuncionales al capital” (Segato, 2016: 29). Esas espiritualidades, como también nos hace notar Jersi Aguirre, nutren la identidad de las mujeres lencas (2016) que se recrearon a sí mismas al construir narrativas de defensa del territorio ancladas a sus cosmovisiones, recuperando nociones como la de “guardianes del río” para aludir ya no sólo a los espíritus que habitan el Gualcarque, sino a ellas mismas como sus mujeres defensoras.

A pesar de su importancia, no basta con mirar el vínculo ancestral que comparten las mujeres lencas con el río para comprender los motivos que impulsaron su lucha, sobre todo cuando hablamos de dinámicas indígenas que tienden a construir otras temporalidades donde los pasados, los presentes y futuros están siempre vinculados. Por ello, se vuelve necesario preguntarnos por los horizontes que impulsaron la lucha de las mujeres lencas, es decir, adentrarnos a pensarlas como mujeres utópicas que convierten sus sueños y esperanzas en motivos de lucha para unir, en un mismo movimiento, esos tiempos cíclicos de los que hacen parte.

Esos horizontes de lucha aparecieron en Río Blanco como un puente generacional que enlazó a las y los ancianos con las y los más jóvenes y pequeños. Para aquellas que estando en la lucha eran abuelas o madres, luchar por sus hijas, hijos, nietos y nietas fueron razones de peso para salir a oponerse a la represa. Por ello, afirman que “lo que se está luchando es para nuestros hijos, nuestros nietos, para que ellos queden” y que lo que buscan es “defender nuestro territorio para nuestros niños porque lo que queremos es que haya naturaleza, lo que es el bien común, y exista corriendo el sagrado río Gualcarque” (Entrevista con Lucinda Domínguez, 2022).

Esa lucha por las y los más “cipotes”³⁸ está lejos de pensarse en términos de herencia material y se acerca más a ser un legado de rebeldía, tal como lo asume Candelaria Pérez: “Yo

³⁸ Así llaman en Honduras a los niños. El femenino es cipota.

lo que pienso como una madre, una abuela, es dejarles algo a mis hijos, contarles algo, la vida que hemos vivido, la lucha y la familia” (Entrevista con Candelaria Pérez, 2022). La memoria y experiencia como herencias conforman parte de los horizontes de las mujeres en lucha. Para Lucinda también se trata de un resguardo que no queda en papel: “No se les voy a dejar la mejor cosa, pero una historia para que ellos se acuerden, porque yo así les digo a ellos "acuérdense que cuando se inició la lucha, ustedes van a decir, aquí anduvo mi papá, aquí anduvo mi mamá, luchó y así somos nosotros" (Entrevista con Lucinda Domínguez, 2022).

La política desde la memoria fue una estrategia que las mujeres pusieron andar no sólo al momento de recuperar las historias de sus abuelas sobre los espíritus del río sino al asumirse como portadoras vivas de ella. Lo que dejan ver estos testimonios es que los horizontes de lucha son también expresiones de resistencias anteriores que aparecen como un dispositivo que impulsa la lucha misma. La memoria “no toma su potencia emancipatoria de un gesto nostálgico o romántico, sino del impulso de las luchas emprendidas por generaciones anteriores que van dejando una huella genealógica comunitaria que se activa con cada nueva agresión del capital” (Navarro y Composto, 2017 :65). Candelaria y Lucinda han dejado “huella genealógica comunitaria” y por debajo de ella resuena también el caminar de Iselaca, aquella indígena lenca que encaró de frente los conquistadores.

Esa “huella”, que es un cúmulo de capas históricas, es desde ya parte constitutiva de los niños y niñas de Río Blanco, quienes fueron también defensores y defensoras del *territorio-tierra*. Son ellos y ellas quienes aparecen en el horizonte como apuesta política anclada al presente. Sonia, por ejemplo, anhela con: “ver las comunidades organizadas, que los niños y niñas se puedan defender, que conozcan bastante el Convenio 169 que nos respalda a nosotros como pueblos indígenas que somos, entonces, seguir fortaleciendo el trabajo organizativo dentro de nuestras comunidades y nuestra organización del COPINH” (Entrevista con Sonia Sánchez, 2022). Tejer y seguir tejiendo la red de la vida es el horizonte emancipatorio trazado por las mujeres lencas, a ello le apuestan cada vez que se echan sobre sus espaldas a sus hijos e hijas.

Finalmente, es sumamente importante señalar que el *camino cósmico-político* (Cabnal, 2017) que fueron construyendo las mujeres de Río Blanco, hoy se ve fortalecido -pese al dolor y la rabia- por el espíritu de Berta Cáceres, quien, tras ser asesinada el 3 de marzo de 2016, fue nombrada por la comunidad como guardiana del río. En palabras de Sonia: “A Berta hoy la tenemos como una guardiana de nuestro río Gualcarque y de todos los territorios. Ella nos da

esa energía y esa fuerza de seguir adelante y no aflojar las luchas que emprendió en cada comunidad del pueblo lenca” (Entrevista con Sonia Sánchez, 2022). Es ahí, en el campo de los espíritus, donde reposa también el anhelo de justicia del pueblo lenca que no ha podido ser resarcido en ninguno de los espacios de la justicia estatal.

Desde ese lugar espiritual se entrelazan emancipaciones para los cuerpos, para las memorias, para la verdad y la justicia. Ahí, sus muertos se vuelven semillas que florecen en el devenir de la lucha. Berta Cáceres, a quien la mayoría de las veces sus compañeras nombran en presente, reposa ahora como un espíritu más del río. Su presencia en Río Blanco transgredió significativamente la vida de sus compañeras, quienes la recuerdan como la mujer que les “despertó la mente” y las “enseñó a luchar”.

2.3 Berta nos enseñó a luchar o de cómo las mujeres se afianzaron en la lucha

Las mujeres de Río Blanco llegaron al roble por lugares diversos. Los caminos que emprendieron para ser parte de aquella asamblea comunitaria del 1 de abril de 2013 donde se reunieron para decidir bloquear el proyecto de represamiento del río son resultado de historias particulares que expresan la diversidad en que las mujeres indígenas reproducen la vida. A continuación, se presentan esos andares variopintos que las llevaron a encontrarse en la iglesia del pueblo sin mucha claridad y con profunda incertidumbre respecto a lo que les esperaba.

Comencemos ahí, en la vieja iglesia de Río Blanco, un lugar que al día de hoy sigue siendo punto de encuentro de las mujeres de la comunidad, no sólo de aquellas que iniciaron y se mantuvieron en la lucha desde aquel 1 de abril, sino también de las que decidieron no continuar en la lucha y de quienes nunca lo fueron. Fue esa iglesia católica la que albergó a las organizadoras de la Asociación de Mujeres Intibucanas Renovadas (AMIR), una asociación civil que desde los años ochenta opera en el Departamento de Intibucá y que tiene por objetivos “gestionar y defender los derechos humanos de las mujeres indígenas lencas”³⁹. En la AMIR participan algunas compañeras que hicieron parte de la resistencia, quienes obtuvieron de ahí experiencia organizativa, a través de la gestión del molino y la “pulpería”⁴⁰ colectiva que les proporcionó la organización con el objetivo de detonar procesos de autonomía económica para ellas.

³⁹ Para conocer las labores de la organización, véase <https://amirhn.wordpress.com/>

⁴⁰ Así llaman los hondureños a las pequeñas tiendas de abastecimiento de alimentos básicos que alguna persona instala en su casa.

Fue la propia iglesia la que convocó a las mujeres AMIR a la asamblea comunitaria en la que también llegaron los hombres del patronato, los auxiliares y el presidente del Consejo Indígena. Esas mujeres se presentaron ya organizadas al interior de la asociación. Gloria hace un pequeño recorrido desde su ingreso hasta su participación en la defensa del río: “Nos organizaron los sacerdotes en el año 86. Empezamos a organizarnos, de ahí nos quedamos. De ahí vino el sacerdote Padre Lucio, nos volvió a organizar y empezamos de nuevo a trabajar. Desde ahí empecé a participar en la lucha por el Gualcarque” (Entrevista con Gloria, 2022).

La iglesia del pueblo ha sido uno de los puntos de encuentro más importantes para las mujeres lencas y en aquellos días jugó un papel fundamental para llamar a la organización en defensa del río. Una de las oraciones con la que los sacerdotes hicieron ese llamado lleva por título “Oración por nuestra tierra” en la cual se lee: “Dios de los pobres, ayúdanos a rescatar a los abandonados y olvidados de esta tierra que tanto vale a tus ojos. Sana nuestras vidas para que seamos protectores del mundo y no depredadores, para que sembremos hermosura y no contaminación y destrucción” (Gavarrete: 26). Las principales oyentes de esa oración fueron las mujeres, no sólo porque son quienes de por sí acuden a misa, sino porque lograron anudar eso que escucharon con la destrucción que los tractocamiones y helicópteros dejaron en sus sembradíos.

Por otro lado, hubo compañeras que llegaron a la lucha acompañando a sus esposos. Para ellas, la participación política no tenía que ser exclusiva de los hombres, así que caminaron junto con ellos para darse cuenta de la necesidad de estar organizadas, ya no sólo a la par, sino por cuenta propia. Es el caso de Lucinda Domínguez, quien se sumó a la resistencia motivada por el deseo de organizarse:

Mi esposo se incorporó, y dije: "No sólo él puede luchar, si yo también puedo, tengo que anexarme ahí también porque no puede andar él solo". Yo me levantaba a hacer la comida a las cuatro de la mañana, a las ocho ya estaba limpio. Cerraba mi casita, agarraba el machete y a irme con mi almuercito y el tambo de agua. Esa era la idea. No sólo el hombre puede estar organizado, también nosotras las mujeres podemos (Entrevista con Lucinda Domínguez, 2022).

Muchas mujeres que comenzaron acompañando a sus compañeros a la toma del roble fueron reflexionando sobre la importancia de la organización de mujeres. Eso detonará con el paso de los días un cuestionamiento profundo a la toma de decisiones exclusivamente masculinas que se ampara bajo el paraguas de la *complementariedad*, en el cual se asume que las mujeres son

parte de la lucha porque su presencialidad se mira en ciertos espacios, desde los que no automáticamente pueden tener voz ni voto respecto a los asuntos comunitarios, sobre todo en este momento donde los puestos de autoridad al interior de la comunidad -patronato, auxiliares y consejo indígena- son detentados por hombres. Esa discusión era una cuestión abierta al interior del COPINH, a la que pudo hacer frente gracias al acuerpamiento de las mujeres de Río Blanco, quienes insistieron en que “nosotras también podemos”. Sobre ello ahondaré más adelante.

Otra vía de llegada a la lucha se dio en el mismo proceso del caminar. El caminar se volvió una estrategia política en sí misma, no sólo por el encuentro entre aquellas mujeres que decidieron tomarse la carretera, sino por la curiosidad que a su paso generaban en aquellas que las veían por detrás de las ventanas. Así, con ademanes y gesticulaciones es que se invitaba a las mujeres a ser parte de la toma. Magdalena Domínguez fue pionera en esa tarea, quien en medio de su andar se detenía para saludar a quienes la veían, esperando el momento para explicarles lo que estaba pasando y por qué era importante ser parte de la organización. Por ella es que se unieron muchas mujeres a la resistencia, entre ellas Alicia Pineda, quien da testimonio de ello: “Sí, Magdalena me dijo, ella me invitó. Le dije sí voy contigo porque a mí me gusta defender lo nuestro”. El sentimiento colectivo operó ahí a través de la palabra andante de las mujeres que eran ya un referente en la comunidad, como Magdalena, quien es reconocida por ser la partera y humeadora⁴¹ del pueblo.

La participación de las mujeres atrajo a su vez a más mujeres, algunas conducidas por el hilo sanguíneo que las hace ser hijas o hermanas, y otras más atraídas por la alegría de ver a sus comadres o vecinas luchar. Sonia, por ejemplo, se unió a la lucha motivada por Magdalena, su madre, quien la impulsó a empaparse de los aprendizajes de la lucha: “Decidí involucrarme con mi mami. Mi mami andaba ahí y mi mami me decía "vaya aprender, vaya a escuchar de qué se trata" y así me fui involucrando. Yo era una niña que me daba mucha pena, tenía como 19 años” (Entrevista con Sonia Sánchez, 2022). Las mujeres jóvenes de la lucha eran apenas colegialas que cursaban el noveno grado y quienes saliendo de la escuela agarraban camino para el roble.

Los acercamientos que oscilaron entre lo deliberado y lo espontáneo fueron tomando forma de proyecto político, más claro y más resistente, gracias a la llegada del COPINH a Río Blanco,

⁴¹ La figura de la humeadora es fundamental para la reproducción de la vida de la comunidad. En el siguiente capítulo veremos qué es y de dónde viene esa función y cómo fue que ese saber se politizó para usarlo como instrumento de defensa del río.

la cual fue una bocanada de aire entre ánimos inciertos y miedos apabullantes. Su experiencia de lucha cosechada desde hacía ya diez años, le permitió a la organización introducir y fortalecer discusiones sustanciales al interior de la toma contra la represa, particularmente en lo que respecta a la importancia de la participación y organización de las mujeres, quienes para entonces se habían mantenido invisibilizadas bajo la figura de “la acompañante”, la cual no encajaba ya ni con horizonte organizativo ni con el componente antipatriarcal que desde la propia organización venían impulsando sus mujeres, quienes encontraron eco en el “nosotras también podemos” sobre el que insistían sus compañeras en Río Blanco.

Esa insistencia fue escuchada por Berta Cáceres, una mujer que no sólo “no cupo en ningún molde” (Moreno, 2013: 5) sino que desdobló todas sus formas para crear nuevos espacios que arroparan la necesidad creativa de sus compañeras. Berta rápidamente se ganó el cariño de las mujeres, gracias a que articuló -a través de su presencialidad, de su escucha y de su respeto a los líderes y a las decisiones comunitarias (COPINH, 2022)- la lucha histórica del COPINH con la recién nacida lucha de Río Blanco. Su presencia moralizó a la comunidad en lucha, y, sobre todo, fortaleció a las mujeres alojadas a la sombra de aquel árbol, muchas de las cuales reconocen que sin su llegada su estancia ahí hubiera durado poco tiempo.

Por ello, Berta Cáceres es recordada por sus compañeras como la mujer que “les despertó la mente” y “les enseñó a luchar”. Su personalidad destacó por no ser “una india cualquiera”, siempre crítica y sin miedo para pararse de frente a los policías, impregnando así de fuerza a las que aún tenían miedo y ganas de abandonar la lucha. Fueron muchos los aprendizajes que su presencia dejó en Río Blanco, pero entre los más significativos está el de tomar la palabra por asalto: “Berta nos enseñó que por mujeres que somos sí podemos luchar y qué también tenemos la potestad de hablar en cualquier espacio que sea, que no son sólo los espacios para los hombres, sino son espacios también para mujeres” (Entrevista con Sonia Sánchez, 2022).

Sacar la voz y volverla palabra fue una de las apuestas más significativas que guiaron los talleres impulsados por Berta al interior de la comunidad. Ello inhibió el miedo que tenían las compañeras por denunciar públicamente los atropellos de la represa frente a los medios de comunicación y los jueces, tareas para las cuales hubo que invitar a las mujeres lencas a pensarse más allá de las ollas y los fogones. La palabra, ahora amplificada en esos espacios, las llevó, con su cuerpo todo, a transitar con más seguridad hacia el espacio público plagado de hombres en forma de militares, policías, ingenieros, abogados, funcionarios públicos, sacerdotes y compañeros de lucha.

Mucho del trabajo que realizó Berta con las compañeras de Río Blanco estuvo enfocado en motivarlas a expresarse en las asambleas comunitarias. Eso marcó un antes y un después en las formas de habitar la presencialidad de la lucha. Nuria recuerda: “Antes de que Bertita no viniera, nos reunimos y yo me sentía muy tímida porque me daba gran miedo, miraba el micrófono y me daba miedo, me temblaba. Después Bertita me decía “tienes que aprender de lo que yo he aprendido. Usted, me decía, va ser testimonio y va ir a otras naciones y va hacer lo que yo hago” (Entrevista con Nuria Domínguez, 2022). Berta fue maestra de la palabra, solidaria en el compartir aprendizajes y fomentar el arropo entre compañeras.

Respecto a la organización mixta, Berta tenía claro que:

Desmontar esto es realmente un desafío; creo que cuando el pensamiento de emancipación total de las mujeres leucas choca con toda la dominación, no sólo capitalista y patriarcal, sino que también racista, produce algo así como un terremoto. Y es todavía más complejo cuando las mujeres estamos en organizaciones mixtas, porque enfrentamos el desafío de trabajar en una organización indígena mixta y de lidiar con la dominación patriarcal todos los días (Gargallo, 2014: 77).

Encarar las asimetrías de género internas fue una labor que el COPINH impulsó en las asambleas comunales de Río Blanco con el objetivo de que las denuncias de las mujeres tuvieran eco en la colectividad. El eje central de sus demandas estuvo enraizado en el cuestionamiento a la división sexual del trabajo:

En cuanto comenzó en 2013, Berta Cáceres les dijo que hicieran una reflexión entre los hombres y las mujeres. Les ponía un ejemplo, el trabajo que se hace y el rol que juega la mujer dentro de una casa: levantarse a las cuatro de la mañana, echar las tortillas, luego cuidar de los hijos, lavar los trastes, la ropa y cocer maíz. Y ver la comparación del trabajo que hacía el hombre, que es un sólo trabajo. Él sólo se dedica a limpiar el maíz o a sembrar o a chapear para sembrar. Entonces que la mujer tiene muchas cosas que hacer y que habría que hacer una reflexión y entender cuál era el sentido de poder tener la igualdad, que es el sentido de ayudar y colaborar porque tanto la mujer como el hombre tienen su responsabilidad. No sólo es su responsabilidad cuidar a sus hijos sólo de la mujer, sino también de pareja, porque por eso se denomina pareja, no se llama de sólo una persona (Entrevista con Sonia Sánchez, 2022).

Berta miraba con certeza la carga de trabajo que cubrían las mujeres al estar en la lucha. Muchas de ellas no sólo cubrían las tareas dentro de su casa, sino que debían realizar múltiples

quehaceres para sostener la organización en el roble. En el capítulo siguiente ahondaremos en las dobles jornadas de trabajo que tenían que realizar las mujeres para sostener la lucha, por ahora huelga decir que la reflexión sobre el trabajo colectivo irrumpió de forma significativa en la comunidad, puesto que develó el machismo de los compañeros y brindó a las mujeres herramientas para que no volvieran a sus casas de la misma forma.

El rostro de Berta Cáceres incomodó tanto que los medios de comunicación privados, los funcionarios públicos y los empleados de la empresa dirigieron todo su odio contra él, acusándola de ser una mujer “provocadora” y peligrosa para los pueblos indígenas a quienes les “lavaba el cerebro”. Sin embargo, pese a su criminalización, sus compañeras la recuerdan como una mujer que, pese a estar en un contexto de guerra siendo la dirigente femenina más reconocida, le apostó a la paz:

Porque mire, aquí resultaron alambres cortados, resultó sangre derramada. Berta jamás nos dijo a nosotros "mujeres indígenas hágales perjuicio a sus compañeros". No, jamás. Doña Berta fue una mujer de lucha, ella murió por estar luchando con Río Blanco, contra el monstruo de los chinos. Y si un compañero no los quiere, dijo, den vuelta por otro camino, para que no los miren enojados. Y sepan relacionarse entre compañeros, decía. Y si alguien está con ganas de luchar, anímenle que venga aquí, no le digan que no, que no existe en la organización, mientras más gente haya, decía, mucho mejor (Entrevista con Lucinda Domínguez, 2022).

Berta sabía que el cuidado era sustancial para sobrellevar el contexto de violencia que provoca la llegada de los proyectos extractivos. Por ello, su llamado a “aprender a relacionarse” trascendió fronteras al entablar contacto con organizaciones defensoras del medio ambiente en la región, con las cuales las mujeres lenca organizadas pudieron compartir e intercambiar experiencias. Ese cuidado, local y transfronterizo, fue siendo parte angular del proyecto político impulsado desde Río Blanco: “Berta me enseñó muchas cosas, a que nosotros tenemos que respetarnos también unas a otras, defendernos unas a otras, que, si algo le pasaba a una, le avisamos a las demás compañeras para que así todas nos viniéramos y agarráramos fuerza y que fuéramos valientes, así como ella era” (Entrevista con Candelaria Pérez, 2022).

El cuidado entre mujeres fue fundamental para hacerle frente al despojo que gestiona y opera gracias al *frente bélico* que conforman el Estado y las empresas privadas (Marchese, 2019 :22) desde el cual se pone en riesgo la vida del *territorio-cuerpo-tierra* de las mujeres en lucha. Son esas corporalidades femeninas contra las que actúa dicho frente, ya que estos logran constituirse

como verdaderos diques a la recolonización y repatriarcalización de los territorios. Las violencias que anidan en esa conspiración bélica necesitan ser nombradas para no ceder ante el miedo que nos condena al silencio. Escribir los testimonios que conforman el siguiente capítulo, como un registro necesario de la *guerra contra las mujeres*, pretende ser también un estremecimiento para sus lectores.

2.4 Las violencias múltiples que no las quieren ver luchar

Han pasado nueve años desde que llegó el proyecto de represamiento del río Gualcarque a la comunidad de Río Blanco y las violencias que trajo consigo no las ha logrado borrar el tiempo. Escuchar a estas mujeres narrar el dolor incrustado en sus tierras, en sus cuerpos y en sus adentros, no sólo como un acto de denuncia y de rabia postergada, sino como un acto político de acompañamiento que las anestesia contra la indolencia, la injusticia y la impunidad, nos deja ver que la *doloridad* (Piedade, 2021), ese acto de tejerse entre mujeres dolientes, posee un alto contenido para resanar el desgarramiento que a su paso deja el despojo. Es por ello que las compañeras lencas insisten en contar una y otra vez sus historias, las cuales al encontrarse tejen mantas que las cobijan contra la calamidad que no cesa.

En los apartados previos hemos narrado ya algunas violencias por las que han atravesado las mujeres lencas en su condición de mujeres racializadas que luchan por recuperar sus territorios. El adjetivo machista con el cual se buscó frenar su participación política fue el de “indias putas”, según el cual las mujeres lencas acudían a la toma del roble a buscar amantes. En las escalas más bajas de la violencia podemos encontrar múltiples testimonios que dan cuenta de esas agresiones, que generalmente aparecieron acompañadas de celos y amenazas. Una compañera recuerda que: “Nos decían que las mujeres estábamos ahí porque queríamos más hombres, uno sólo no. Pero nosotras las mujeres no dejamos de andar” (Entrevista con Alicia Pineda, 2022). Quienes evocaban esas narrativas para intimidar a las mujeres se hacían valer del estado de ebriedad en el que generalmente las abordaban. El mensaje contra ellas era claro: vuelvan a sus casas.

Las casas, sin embargo, tampoco lograron ser lugares seguros para todas ellas, sobre todo para quienes, contrario a sus parejas, salieron a defender lo común. Una compañera recuerda que a su ahora exmarido “le entraron muchos celos de cuando iba a la lucha, me celaba con más hombres y nos divorciamos”. En el fondo, el temor que rodeaba a estos hombres era que las mujeres adquirieran cierto grado de autonomía que las llevará a romper el *cautiverio*

(Lagarde, 2015) que las condena a estar bajo cuatro paredes. A Alicia, por ejemplo, su compañero la chantajeaba con la idea del divorcio, que es un arma poderosa de control sobre las mujeres, ya que al interior de la comunidad las mujeres divorciadas no son bien vistas, mucho menos si cuentan con hijos. Sin embargo, esos procesos sucedieron a lo largo de la resistencia, y lograron ser sostenidos por el apoyo jurídico y anímico que el COPINH brindó a sus compañeras, quienes tuvieron que transgredir el *entronque patriarcal* que atraviesa a su comunidad, enfrentándose a un ambiente hostil que sus propios “compañeros” habían generado para con ellas.

Estos hombres, los que gritaban ebrios y los que condicionaban sus relaciones de pareja, compartían algo entre sí: estaban a favor de la represa. Esa condición, que aparece como un matiz necesario para pensar la forma en que se articula la violencia de los patriarcados con las voces extractivas para oprimir el cuerpo de las mujeres defensoras, marca una diferencia sustancial respecto a los hombres que hicieron parte de la lucha junto a sus compañeras. Ellos tienen una lectura muy distinta de la participación de las mujeres en la lucha. El presidente del Consejo Indígena, por ejemplo, a la pregunta expresa sobre ¿Cómo toman los hombres el hecho de ver a las mujeres salir de las cocinas para ir a luchar? Respondió:

Pienso que son fuertes. Lo tomamos como unas mujeres fuertes que no tienen miedo porque aquí la mayor parte de la gente eran mujeres. Ellas son las primeras que enfrentan la cosa. Los hombres vamos atrás porque cuando íbamos allá, al plantel, nos disparaban para que nos contuviéramos y las mujeres ahí iban, eran un gentío. A los hombres les decía la finadita Berta: "¡no sean cagados, jodidos! miren las mujeres dónde van y usted atrás" (Entrevista con Ignacio Sánchez, enero de 2022).

Una diferencia es notoria respecto a los hombres que apoyaron a DESA-Sinohydro: ellos no desplegaron discursos de odio en contra de sus compañeras de lucha. Ahí hubo, entonces, una fisura por la que respiraron otras formas de acción política no masculinas, ello sin negar las asimetrías de género que pesan en la toma de decisiones y en los puestos de poder. Los hombres de la resistencia rompieron las alianzas con el resto de hombres que componen el *frente bélico* que sostiene el extractivismo, que de forma desigual integra -con promesas de mejoras a la comunidad, de nuevos empleos y de pagos de cuantiosas sumas de dinero- a ciertos hombres de la comunidad en sus trabajos de resquebrajamiento del territorio, tales como el abrir los caminos para que la maquinaria pase, darles acceso a las rutas para adentrarse al río, y claro, colocar a las mujeres como blancos por acallar.

La división comunal que trajo la llegada de la represa implicó un despliegue de múltiples formas de violencia. Otra herramienta poderosa que sostuvo los ataques contra las mujeres que defendieron el río fue la culpa. Ella pesó sobre todo en las mujeres-madres defensoras. Una de ellas recuerda las ofensas y los cuestionamientos a su maternidad que recibió durante su participación en la toma del roble: “Cuando ya me involucré bastante de irme para la Esperanza a trabajar en los espacios de equipo en el COPINH, hubieron muchas personas que me dijeron -como tengo un hijo- que ya no me gustaba ser mamá, que ya había abandonado a mi hijo, que me gustaba estar aplanando las calles, que me gustaba estar tirando piedras. Un montón de cosas” (Entrevista con Sonia Domínguez, enero 2022). Como sostiene Marcela Lagarde “ser madre y ser esposa consiste para las mujeres en vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser -para y de- otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria” (2015: 280). Lo que se le condenó a la compañera fue que optara por maternar desde formas distintas y distantes a las que le impone la norma comunal, aunado al hecho de que encontró gozo y alegría en la lucha, su lucha.

La invasión a los cuerpos, a los sentires y a las formas del ser y estar de las mujeres en la lucha fue reflejo de la invasión territorial de la que estaban siendo víctimas. Ese diálogo de ida y vuelta entre todas las violencias que atentan contra el *territorio-cuerpo-tierra* cobró una de sus primeras víctimas cuando Magdalena Domínguez, una de las mujeres de la comunidad, denunció a la empresa DESA-Sinohydro por los daños que su maquinaria le ocasionó a su maizal. Para constatar los hechos, la comunidad recibió el 23 de abril de 2013 la visita del ahora ex secretario de pueblos indígenas y afrohondureños, Luis Green, cuyo carro volcó con las compañeras Magdalena Domínguez y Paula Gómez a bordo. Así lo narra Magdalena, sobreviviente del altercado:

Yo fui accidentada por el ministro Luis Green, él era el que trabajaba con el medio ambiente, entonces, vino como a tener intermedio con la empresa y el COPINH para que se cumplieran los daños que se habían hecho y para que ellos se comprometieran a pagar el daño material. Yo realicé ese viaje a La Vega de El Culatón y cuando íbamos en el carro se le calentaron los rines y se desvió, entonces, tuve mi accidente y desde ahí yo no me recuerdo. Ya vine a recordar como a los 10 días cuando estaba en el Hospital de Santa Bárbara donde me tenían internada con mis dos niñas (Entrevista con Magdalena, 2022).

En ese accidente Magdalena perdió un bebé y murió la compañera Paula Gómez, quien acompañaba el trayecto debido a que la maquinaria de la empresa también le había destruido

su frijolera. En aquel momento la compañera Paula cumplía con la tarea de resguardar las herramientas necesarias para mantener la lucha y ofrecía su casa como punto de reunión para la organización. Ella había construido algo así como una guarida clandestina para la resistencia. Su pérdida fue irreparable para la organización, puesto que era la primera mujer cuya vida era arrebatada por la *represa de violencia*. De su muerte nadie se ha hecho responsable al ser considerada un accidente ajeno a la presencia de la empresa. La reparación del daño sobre la tierra tampoco llegó.

La violencia que ejercen los proyectos extractivos es el “principal instrumento de la acumulación por desposesión” que asume que las y los muertos, así como las y los accidentados son desbordes accidentales o daños colaterales, cuando en realidad hacen parte inseparable de su dinámica de poder (Zibechi, 2017:77). Por ello, el Estado es incapaz de dar seguimiento a esos casos, aunque se esfuerce en aparentar su neutralidad frente a los intereses empresariales al mandar a sus funcionarios como mediadores del conflicto, termina por tomar partido al ejercer violencia política dando carpetazo a las denuncias de las víctimas, violando con ello el derecho humano de las mujeres de defender sus comunidades y sus territorios.

Por su parte, a la violencia política que vivió Magdalena, le siguieron ataques con machete, amenazas de muerte directas, persecuciones constantes y autoexilios forzados. Lo más sorprendente en el caso de ella es que esas violencias han sido ejecutadas por su propia familia, en particular por sus hermanos y primos, quienes al ser aliados de la empresa acuden a la *pedagogía de la crueldad* (Segato, 2021) para ejercer presión contra ella y su hermana por negarse a obedecer los mandatos familiares. Su hermana Lucinda, la única aliada de Magdalena en la lucha, recuerda cómo operaba esa pedagogía en su contra:

Mis hermanos me decían que me querían castigar porque anduve ahí detrás de la gente. Te vamos a castigar, me decían, deja de andar ahí. Incluso mi mamá así le dijo a Magdalena: “deje de andar ahí, hija, si no a usted una gran castigada le voy a meter, siquiera antes de morirme ese recuerdo le voy a dejar. Y mire, ella fue accidentada, pero al son de los macanazos que recibió como que más fuerza agarró (Entrevista con Lucinda Domínguez, 2022).

El castigo contra Magdalena llegó el 28 de abril de 2019, cuando Donato Madrid, su hermano - quien negoció tierras ancestrales con la empresa DESA para imponer el proyecto hidroeléctrico, al igual que sus hermanos Lucio Madrid Domínguez, Miguel Ángel Madrid y Francisco Domínguez (COPINH, 2019)- la emboscó en su zona de trabajo, la sostuvo por el

cuello e intentó matarla con un machete (Prensa Comunitaria, 2019). Después de ese atentado, el Estado le brindó medidas cautelares para su protección, pero ella no las considera suficientes para preservar su vida. En su dicho:

Y yo, por ser vicepresidenta del Consejo Indígena, todavía me miran mal, donde me miran que tengo también las medidas cautelares, dicen ellos: "Púchica, hasta le dan las medidas de seguridad, cómo las alcanza, cómo las tiene". Para ellos es un odio.

Y yo les digo que yo no me siento privilegiada de tener unas medidas de prevención, la compañera Berta las tuvo y nunca las logró.

Hoy no hay que sentirnos seguras. Hay que sentirnos seguras con nuestros compañeros, pero yo porque venga un policía y me diga: "¡hola!, buenos días, cómo está, cómo amaneció, fírmeme este cuaderno, me voy". No, yo no me siento feliz.

Yo me siento feliz de estar como con usted que viene, cuantos días estamos, convivimos, nos alegramos, estamos súper felices. Es como mejor que una policía porque estamos como compañeras, contando experiencias de la lucha, nos contamos qué hemos sufrido, qué nos tocará pasar y qué vendrá para nosotros porque esto no se ha terminado (Entrevista con Magdalena Domínguez, 2022).

Magdalena no fue la única mujer que sufrió la guerra de odio contra las mujeres. Su compañera Nuria Domínguez, otra de las lideresas destacadas de la comunidad, vivió en su cuerpo toda la crueldad del despojo. Para ella narrar la mutilación que sufrió tras ser emboscada por un grupo de hombres que la atacaron, junto a su esposo y su hijo, implica la defensa del "derecho a contar lo que ha pasado". No será yo quien le arrebatase ese derecho.

Esos jodidos estaban pagados por la empresa para que me maten a mí. Cuando me salen de un monte me dice uno de ellos: "Aquí te vas a morir ¿Por qué te andas metiendo con la represa? Vos no dejás que se mejore la comunidad, qué andas opinando que no se haga".

Pero lo que yo les dije fue: "Ustedes están muy equivocados, sabiendo que una represa de esas lo que va hacer es contaminar el agua, contaminar la tierra. Con el tiempo eso no nos va a servir a nosotros. A nosotras las comunidades no nos van a ocupar para trabajar ahí".

Y me dicen: "Lo que vamos hacer mejor es matarte". Fue cuando sentí el primer filazo que me pegaron acá, me cortaron acá con la punta del machete, me cortaron el dedo.

En eso mi esposo me llamó y no pude ni contestarle, pero ya calculó porque la comunidad sabía muy bien que me iban a matar. Ya estaba pendiente toda la gente y mi esposo

también. Entonces, de volada llegó él a quererme visitar y lo mismo lo machetea. A él lo dejaron bien macheteado de muerte y a mi hijo también (Entrevista con Nuria Domínguez, 2022).

Las prácticas violentas contra los cuerpos antiextractivistas fueron escalando hasta arrebatarse la vida a la líder femenina más destacada de la resistencia: Berta Isabel Cáceres Flores. Fue en la madrugada del 3 de marzo de 2016, tras la realización del Foro sobre Energías Alternativas en La Esperanza, Intibucá, que Berta Cáceres fue asesinada por militares, exmilitares y sicarios, todos ellos subordinados a las órdenes del presidente ejecutivo de DESA, David Castillo, uno de los autores intelectuales del crimen (Altholz et al., 2017). El asesinato de Berta Cáceres es un *feminicidio territorial* porque “la muerte se usa para lograr imponer inversión capitalista sobre tierras comunales” (Tzul Tzul, 2021: 58). La muerte de Berta frenó el proceso de instalación de la represa, no así las intenciones del capital por concretar el proyecto.

2.5 Balance: Cuerpos femeninos contra la violencia extractiva

El extractivismo como forma de extracción de recursos naturales que se sustenta en la violencia requiere de un *frente bélico*, compuesto por el Estado, las empresas privadas y algunos segmentos de la sociedad civil (Marchese, 2019: 22) para adentrarse a los territorios e imponer las actividades extractivas que reconfiguran el territorio y todos sus componentes culturales, espirituales, sociales, económicos, políticos y sexo-genéricos. La violencia que se despliega con la llegada de esos proyectos capitalistas se articula con la violencia emanada de las estructuras coloniales y patriarcales que hacen parte de las sociedades en las que se instala.

El concepto de *repatriarcalización de los territorios* busca “nombrar este entrelazamiento de las violencias relacionadas con el actual ciclo de expansión del capital en el continente, y a la respuesta que las mujeres están dando en una lucha conjunta contra la territorialización de los megaproyectos, las formas neocoloniales del despojo de los espacios de vida y la reconfiguración del patriarcado que requiere el modelo extractivista” (García-Torres, Vázquez et al., 2020: 32). Por tanto, la instalación de los proyectos extractivos requiere del sometimiento violento contra los cuerpos de las mujeres y los cuerpos feminizados. Hablar de repatriarcalización es no dejar de insistir en que el extractivismo vulnera la vida de las mujeres que encuentran la guerra en sus propios territorios cuando son penetrados por las dinámicas extractivas.

Las mujeres que se posicionan como verdaderos diques antiextractivistas y deciden colocarse críticamente frente al capital son mujeres que de entrada viven ya *violencia patrimonial* por no poder acceder a la tierra y a los recursos productivos con los cuales pudieran tener autonomía (Tzul Tzul, 2021: 37). Es el caso de las mujeres lencas que no son propietarias de la tierra que defienden, que no fueron consideradas en las negociaciones privadas entre los empresarios, la municipalidad y los miembros de la comunidad, y que soportaron la carga de estereotipos racistas que las presentaron como mujeres pobres sin criterio ni capacidad de acción propia.

Los ataques que las mujeres indígenas tienen que vivir por irrumpir en esos ambientes masculinizados son castigos por ser consideradas traidoras a la comunidad, a la familia y a los pactos establecidos por los hombres que conforman el frente bélico. Como sostiene Marisa Belausteguigoitia: “Las mujeres indias activas, que empujan divisiones militares y gritan, pidiendo órdenes oficiales que justifiquen y legalicen el avance e invasión, amas -aunque sean efimerísimas- de su tierra, defensoras de su espacio, resultan transgresoras no sólo ante el Estado, el ejército, sino también, ante sus propias tradiciones y prácticas socioculturales” (2006: 242). De ahí que mujeres como Lucinda y Magdalena fueran consideradas traidoras por sus familias al no permitir el “desarrollo” de su comunidad, negándoles con ello a sus hermanos la posibilidad de ser parte, siempre en condiciones desiguales, del frente bélico como trabajadores de la empresa.

La figura de la traidora emerge ahí con toda su carga racista y patriarcal que otorga atributos morales, según ciertos modelos de conducta, para disciplinar y controlar la participación política de las mujeres, como en el caso de Sonia y Alicia que fueron señaladas por ser madres solteras participantes de la toma del roble, siendo cuestionadas en su sexualidad y su capacidad de crianza. En el fondo, todos estos ejemplos de violencia sexo-afectiva, responden a la incomodidad que generan en el espacio patriarcal los cuerpos que rompen con la labor que les asigna el capital como productores y reproductores de la fuerza de trabajo (Arruzza, Fraser y Bhattacharya, 2019) y que se posicionan frente él con prácticas autonómicas comunitarias donde el cuerpo femenino es recuperado para el disfrute de la resistencia.

Ese derecho a controlar los cuerpos femeninos que se les otorga a los hombres -que son quienes ejecutan las acciones de vigilancia, control y ejecución de los mecanismos de violencia- avala y reproduce “la reiteración de la supremacía masculina y el ejercicio del derecho de posesión y uso de la mujer como objeto de placer y destrucción” (Lagarde, 2015:

211). El cuerpo todo es cortado por la violencia. El ataque que la compañera Nuria sufrió y que la dejó amputada del cuerpo es reflejo del desmembramiento que sufren las mujeres y las comunidades que encaran el extractivismo. En palabras de Gladys Tzul Tzul:

El desmembramiento de las comunidades y territorios indígenas sólo es posible cuando se golpea a la columna vertebral: las mujeres y sus estructuras políticas de organización. Cuando se violenta, se hostiga, persigue y asesina a las mujeres se golpea la trama general de reproducción de la vida. Por ello, en las guerras y conflictos que tiene como objetivo el despojo de tierras, los perpetradores precisaron de tecnologías y ejércitos para el disciplinamiento y sujeción del cuerpo de las mujeres y para la extinción de las estructuras de gobierno propio (2021:58).

El ataque contra las mujeres es el ataque contra la comunidad y contra todo acto de resistencia que de ella emane. La máxima expresión de la violencia contra las mujeres defensoras del territorio es el feminicidio, que para este caso debe adjetivarse como *feminicidio territorial* porque el asesinato de Berta Cáceres estuvo íntimamente vinculado con la posición de lideresa comunitaria defensora de los bienes comunes, por lo que con su muerte se buscó “imponer inversión capitalista sobre tierras comunales” (Tzul Tzul, 2021: 58). En ese acto, es el terror el que se inscribe en el cuerpo de las mujeres, de todas las mujeres -sean o no víctimas directas de los ataques- porque en esos actos de crueldad “como víctimas sacrificiales, se sella el pacto de complicidad en el poder y se espectaculariza su arbitrio exhibicionista” (Segato, 2016: 22).

Lo que se ataca cuando se atenta contra las mujeres defensoras es eso que les habita *la piel hacia adentro*. Como sostiene Delmy Tania Cruz: “la intención de la desposesión del cuerpo responde a que en él se encuentra la sabiduría, los saberes, las redes y en él se reproduce la vida; esto es, desde la reproducción cotidiana se construyen nuevas formas de vida comunitaria y se transforman las maneras de hacer política y lo político” (2020: 54). Esa *borradura de memorias*, como las nombra Silvia Rivera Cusicanqui (2018), atenta contra todo el universo indígena que habita en la intimidad de las mujeres. Por ello, es importante detenernos a pensar qué defienden las mujeres porque ahí encontraremos, como en el caso de las mujeres lencas, toda una significación de la vida articulada entre sí, cuyos componentes -naturales, espirituales, materiales, animales, humanos y no humanos- se encuentran imbricados de tal forma que aparecen como bases de acción política para la defensa del territorio.

En esa defensa de la red común que dota de significado la participación política de las mujeres indígenas, se encuentra un paso indisociable para la defensa del territorio-tierra que es la recuperación consciente del territorio-cuerpo. Observamos ahí ese tránsito político-epistémico, que en palabras de la geógrafa feminista Giulia Marchese, implica ir “del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio” (2019). Ese cambio de lugar, que es más que la simple unión de dos conceptos mediados por un guion, da cuenta de la raíz opresora que opera de manera simultánea tanto en el territorio-tierra como en el territorio-cuerpo.

En ese salto, las mujeres lencas descubrieron el lazo que une al género y el despojo, ya que como señala Lorena Cabnal: “No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado para generar vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores” (2010:23). En esa defensa del territorio las mujeres tejieron puentes profundos con los espíritus del río, con la energía que de ellos emana, con la vitalidad que les da el agua a sus tierras y como aguas que confluyen asumieron que la destrucción del Gualcarque acabaría también con todas las formas de vida con las que coexisten sus cuerpos de mujeres.

Es por ello que la práctica política de las indígenas lencas es un acto de desobediencia antipatriarcal contra la opresión de sus cuerpos, a la que también asumen como propia cuando se violenta el río y los espíritus que los habitan. Ya no son sólo los cuerpos femeninos expropiados sino todos los cuerpos, incluyendo los cuerpos de agua, los que buscan ser liberados al oponerse al extractivismo. Con ello, las mujeres transgreden el papel de víctimas y potencializan su cuerpo todo como un espacio de emancipación contra todas las opresiones. La emancipación se plantea también como un camino de sanación política contra toda la violencia extractiva que vivieron sus compañeros y compañeras por defender el río.

En ese proceso de sanación se tejieron prácticas políticas comunitarias que lucharon por mantener los elementos vitales armonizados, de ahí que la recuperación del cuerpo implicó también la recuperación de la ancestralidad del territorio. Las mujeres lencas se situaron críticamente contra el capital a través de la reivindicación de su ancestralidad que les permitió al mismo tiempo emprender un proceso de autoadscripción al reconocerse como indígenas lencas, identidad que no podía ser arrancada de su cosmovisión y de su forma de concebir el río.

En la disputa por el río Gualcarque, las mujeres reformularon el sentido de ancestralidad, lo tejieron como puentes entre lo material y lo espiritual y lo caminaron para darse cuenta que sus pasos caían sobre huellas ya marcadas. Los cómo lo hicieron se presentan a continuación.

CAP. III. MUJERES LENCAS EN ACCIÓN: POLITIZANDO LOS CIELOS, LAS CALLES Y LAS CASAS

*Aquí no más vergüenza por la piel,
por la lengua, por el vestido, por
la danza,
por el canto, por el tamaño, por la
historia.
Aquí el orgullo de sernos
morenitas, chaparritas, llenitas,
ñuu savis bonitas,
ñuu savis valientes,
con la frente digna
aquí no el silencio
aquí el grito
aquí la digna rabia*

Bety Cariño

Contra todo pronóstico que advertía la imposibilidad de que una comunidad albergada en lo más remoto de Honduras le ganara una batalla territorial al consorcio transnacional DESA-Sinohydro, la comunidad de Río Blanco realizó grandes esfuerzos por sacar a la empresa de su territorio. En ese proceso, el “mujeral” organizado en el COPINH, adquirió formas propias de participación política, gracias a las cuales logró sostener la lucha iniciada el 1 de abril de 2013. A lo largo de este capítulo se dan a conocer las formas de luchar que impulsaron las mujeres de Río Blanco para defender la casa común y el río que le da vida.

Al decir que les son propias no pretendo desarraigarlas de la dinámica colectiva y complementaria de la que hacen parte, sino buscar las principales características que adquirió la lucha de mujeres con su cúmulo histórico a costas y en constante recreación. Se trata, entonces, de mirar el potencial creativo que ellas desplegaron para dotarse así mismas de “armas” que les permitieron emprender la loable tarea de enfrentar el extractivismo. Utilizo el término “arma” entrecomillado porque las mujeres lencas están lejos de pensar su lucha en lenguaje bélico, por el contrario, siguen teniendo en el horizonte una comunidad alejada de la violencia que ya ha desgarrado sus territorios.

El objetivo de este apartado es conocer los instrumentos, las estrategias y los espacios de participación política que ocuparon las mujeres desde el día en que decidieron tomarse el rollo y anteponerse al represamiento del río Gualcarque. El primer apartado titulado *Lo espiritual es primero: el copal, la candela y el puro como armas de lucha femeninas*, se centra en ciertos

elementos de la cultura lenca que durante ese proceso se transformaron en dispositivos políticos del hacer de las mujeres indígenas de la comunidad.

En el segundo apartado, las calles con y sin concreto, se vuelven protagonistas de la disputa emprendida por las mujeres. Se busca observar cuáles fueron las labores que desempeñaron las mujeres indígenas en los espacios públicos y cómo desde ellos construyeron tareas de cuidado comunitario para el sostenimiento de la resistencia. Veremos también cómo lo que se construyó debajo del roble, como el espacio que sintetizó lo “público” y lo “privado”, alcanzó dimensiones nacionales e internacionales que dan fe de la apuesta política transfronteriza a la que le apostó el COPINH.

El tercer apartado busca dar cuenta del papel fundamental que juegan las mujeres en las tareas de reproducción de la vida que no son visibles por estar delegadas al espacio “íntimo-doméstico”. Frente a esa narrativa que centra la mirada de la movilización en los actores y las estrategias que se despliegan en el espacio público, la mirada feminista insiste en la necesidad de ponderar las tareas de cuidado -que van desde la limpieza del hogar hasta la crianza de los más pequeños- para ver cómo ellas se convierten en verdaderas retaguardias para el sostenimiento de la resistencia, pero sobre todo, para el amparo de los liderazgos femeninos que nada serían sin las que habitan los adentros.

Finalmente, se presentan los nuevos espacios que construyeron las mujeres lenkas a lo largo de los años de lucha. Son ellos, ejemplo del potencial creativo que desplegaron las mujeres para seguir consolidando su participación política. En particular, rescatamos la radio comunitaria y los talleres de poesía como espacios asaltados por aquellas mujeres que se negaron a volver a sus casas o hacerlo de la misma manera. Esos espacios irrumpen como resultado de un largo proceso de cuestionamientos al interior de las estructuras de la organización y dan cuenta de la reinención de identidades que nos obligan a repensar quiénes son y quiénes quieren ser las mujeres indígenas.

3.1 Lo espiritual es primero: el copal, la candela y el puro como armas de lucha femeninas

Las mujeres lenkas tienen a cuestas una tradición religiosa que fue adquiriendo nuevos significados durante el proceso de resistencia que emprendieron a partir del 1 de abril de 2013.

Esas tradiciones forman parte de su cultura⁴² y están lejos de ser señales de “atraso” o “elementos enajenantes”, como suelen ser leídos desde ciertas posiciones racistas, por el contrario, ellas fueron resignificadas y cultivadas críticamente por las mujeres indígenas en lucha, quienes se dieron a la tarea de empuñarlas como mecanismos de defensa frente a sus opresores.

Adentrarnos a la cultura lenca, a sus componentes espirituales y religiosos, en aras de encontrar los nuevos sentidos que ellos adquirieron al ser politizados por las mujeres, es un ejercicio necesario que da cuenta de cómo la cultura orienta y da sentido al proceso de politización emprendido en la defensa de los bienes comunes. Así nos lo hizo saber Pascuala Vásquez, mejor conocida como “Pascualita”, fundadora del COPINH y líder espiritual del Consejo de Ancianos y Ancianas Lencas, quien no se cansaba de afirmar que “lo espiritual es primero”.

La labor de Pascuala Vásquez, desde sus inicios en la organización hasta su muerte en febrero de este año, se centró en enseñar y preservar la cultura lenca. Ella fue portadora de saberes e historias a las que sólo se podía acceder a través de su palabra. En las múltiples conversaciones que sostuvimos mientras caminamos hacia la radio comunitaria para hacer el *Canasto de Palabras*⁴³ la escuché repetir sin cesar que en la lucha “lo espiritual es primero”. Con el paso de los días entendí que para los y las lencas todo acto político -asambleas, ejercicios territoriales, marchas y tomas- está precedido, atravesado y anclado por la cuestión cultural, a la que ella hace referencia usando el término “espiritual”.

Dos son las festividades-rituales características de la espiritualidad o religiosidad que mantiene el pueblo lenca, las cuales son resultado también de la herida colonial, ya que encontramos en ellas rasgos de la cultura del colonizador. Sobra decir, que dichas fiestas habían sido duramente atacadas por el Estado-nación, quien, en aras de homologar a todas las culturas del territorio en una cultura nacional, desplegó estrategias para encasillar estas festividades en el círculo de lo fantasioso y lo místico, por lo que prohibió su práctica de manera pública durante el siglo pasado (Barahona, 1991). Sin embargo, con la llegada del proyecto de

⁴² Anne Chapman prefiere utilizar el término tradición para referirse al complejo que articula rituales, fiestas y leyendas y evita el término cultura porque considera que la pérdida de la lengua lenca causa graves daños y hace difícil la consolidación y reafirmación de la cultura (2006:14). Sin embargo, nosotros vemos justo ahí la potencia de la cultura lenca, que utiliza la lengua del colonizador en el mismo proceso en que busca emanciparse de él.

⁴³ Es el nombre que lleva el programa de radio de las mujeres del COPINH. Se puede sintonizar a través de la app Radio Guarajambala.

represamiento del río Gualcarque a territorio lenca, estas festividades han cobrado una relevancia vital para las comunidades en torno al cultivo de su *mismidad* (Echeverría, 2019).

La primera festividad a resaltar es la *compostura*, la cual consiste en construir un altar con ramas de árboles que son adornadas con flores y algunas plantas llamadas zomos, velas de colores (negro, amarillo, blanco y rojo), maíz de los mismos colores de las velas, frijoles y semillas, copal para humear el altar, cruces de madera, cacao molido, animales para el sacrificio -principalmente gallinas, gallos o guajolotes-, chicha⁴⁴ para beber y muchos cohetes para anunciar el festejo. Todo ahí cobra un orden cósmico, ya que la candela de las velas, acompañada de los maíces del mismo color, alumbrará según los puntos cardinales del círculo que se coloca en medio del rito y que representa a Dios, que es el “corazón del cielo y corazón de la tierra y que no tiene principio ni fin” (Véase Anexo 2).

Así, al este se coloca la candela roja y el maíz rojo, pues por ahí sale el sol; de lado oeste está la vela negra y el maíz morado, representantes del descanso y el anticipo de la muerte; al norte se encuentra la luz blanca y el maíz blanco, considerados necesarios para alumbrar la muerte que proviene del norte -porque de ahí desembarcaron los invasores-; y finalmente el sur, considerado abundancia y armonía, por lo que se le coloca el maíz amarillo con la vela del mismo color (Gavarrete, s/a). Con ese orden inicia el rito, el cual tiene diversos fines, ya que como registra Chapman, existen composturas para las cosechas, para las pérdidas en la siembra, para bendecir las casas o para celebrar un cumpleaños o una boda, pero “independientemente de su práctica, ella tiene por objetivo realizar el pago a los espíritus en agradecimiento por la vida y por la tierra” (Chapman, 2006: 89).

En la comunidad de Río Blanco, la *compostura* se celebró para agradecer y ofrendar al río Gualcarque y a los espíritus que en él habitan. Esa fue una práctica recurrente que impulsaron Pascualita y Berta Cáceres: “Eso es lo que hacía Berta, ella llevaba fresco de maíz, fuerte de quince días, guaro, y todo para hacer el pago al río. Ahí cohetes, la gallina o el pollo para la sopa, los tamales que se hacen para comerlos con ella y el huacal, el cacao y el zomo” (Entrevista con Nuria Domínguez, 2022). Con el paso de los meses la celebración se tornó

⁴⁴ La chicha es una bebida de maíz fermentado que, según Chapman, fue prohibida por el Estado, quien amenazó con multar o encarcelar a quienes la producían (2006). Carezco de información para afirmar si esa prohibición se mantiene o no, pero es un hecho que la chicha forma parte del ritual, del cual los extranjeros también podemos ser partícipes al beberla.

indispensable para comenzar las asambleas comunitarias que no daban inicio sin antes agradecerle al río las fuerzas para luchar.

Cabe mencionar que, como parte de los rituales religiosos, las misas también estuvieron presentes. Generalmente, la *compostura* antecede la misa y en algunos casos ambas eran coordinadas por un sacerdote, quien al concluir su bendición daba paso a la explicación de Pascualita respecto al ritual lenca. El sacerdote Ismael Moreno, recuerda que, a un mes de haberse tomado el roble, la comunidad lenca realizó una misa en la que leyeron aquel pasaje bíblico donde Jesús es rechazado por la comunidad de Nazaret:

La celebración fue minuciosamente preparada por los animadores de las comunidades. Improvisaron una mesa con un mantel que alguna vez debió de ser blanco. Encima pusieron una vela encendida, un manojo de flores silvestres recién cortadas, un vaso con agua limpia y la biblia en su edición latinoamericana. Al par de la mesa dos mujeres con el libro de cantos de la parroquia (2013: 7).

Bendecir la lucha fue criterio fundamental para que cualquier acto político sucediera. Los cantos de la comunidad acompañaron los festejos, muchos de los cuales eran oraciones con ritmo. Pascualita, por ejemplo, cantaba la siguiente oración:

De Jave las tierras
De Jave las tierras
 en su plenitud
 Él hizo los mares
 Él hizo los cielos
 con su gran poder
Queridos hermanos
Queridos hermanos
 no dejen de orar
Si los hombres callan
si los hombres callan
las piedras tendrán que hablar
Si las mujeres callan
si las mujeres callan
las piedras tendrán que hablar
Si los ancianos callan

si los ancianos callan
las piedras tendrán que hablar
Si los niños callan
si los niños callan
las piedras tendrán que hablar.

La *compostura* y las misas católicas están permeadas de la presencia femenina. En primer lugar, debemos resaltar el papel de las abuelas lencas en la lucha, como Pascualita, quienes no sólo preservaron en sus memorias y en sus dibujos calcados en hojas de papel ya gastadas por el tiempo, las formas y los contenidos de la *compostura*, sino que también se encargaron de transmitir a las mujeres más jóvenes, y a las niñas que las acompañaron, su significado e importancia. Resulta curioso que la mayoría de las mujeres de Río Blanco dicen no haber vivido con anterioridad un ritual como ese, a pesar de que sabían de él “a oídas”. Fue con la llegada de Pascualita a la toma del roble que las compañeras de la comunidad aprendieron hacer el rito para agradecer al río la vida que de él brota.

En ese proceso de enseñanza, de encuentro y de reproducción de la vida espiritual de la comunidad, las mujeres de Río Blanco pasaron alrededor de Pascualita aprendiendo sobre los elementos que componen el festejo, preparando chicha, seleccionando los granos de cacao y encendiendo el copalero con el que humearon la lucha. El encuentro entre mujeres de distintas generaciones no fue del todo armonioso, ya que las más jóvenes no siempre seguían al pie de la letra las indicaciones de las abuelas, por lo que éstas las acusaban de no ponerles atención y restarle seriedad a la enseñanza. En ese proceso, las abuelas se asumieron también guardianas de la cultura, por lo que organizaron talleres donde exponían a detalle los tiempos y modos correctos de la celebración, en los que hacían hincapié en la importancia que tenía para las y los lencas el mantener viva las *composturas*.

Las compañeras de Río Blanco, sin embargo, no se mantuvieron como meras aprendices, sino que espontáneamente llevaron la cultura a otros espacios en los que la *compostura* adquirió nuevos significados, entre los que destaca el ser ahora un momento en el que los pueblos tienen justicia. Así lo afirmó Pascualita, vocera de sus compañeras, quien nos hizo saber que, tras el asesinato de muchos y muchas de sus compañeras por defender el territorio, la *compostura* se volvió una festividad para pedirle a la madre tierra por la justicia de los asesinados, agregándole la fotografía de sus muertas y muertos, pues afirman que sólo a través de ese ritual, y no a través del Estado, pueden sanar el dolor de sus pérdidas (Kreuzinger y Lammer: 2013).

La segunda festividad que cobró relevancia en la lucha fue el *guancasco de los pueblos*, que surgió posterior al período colonial, resultado del sincretismo religioso entre la tradición lenca y la religiosidad católica, y que desde entonces se realiza para generar un pacto de paz entre los pueblos lenca y los gobernantes católicos (Palacios, 2007: 4). En términos formales el *guancasco* implica el encuentro recíproco de las imágenes patronales entre pueblos vecinos, quienes tienen que desplegar un cúmulo de trabajo organizativo para poder recibir a sus vecinos lenca con comidas, bebidas, máscaras para los bailes, ofrendas y sus varas con listones de colores como un signo de paz (Chapman, 1986:133).

El *guancasco* tejió reciprocidad, amistad y alianza entre algunos pueblos lenca, gracias a lo cual fue posible amplificar los alcances de la toma del roble. Esas alianzas no sólo se dieron entre las aldeas de Río Blanco -a excepción de El Barrial que fue el caserío que vendió ilegalmente tierras a la empresa-, sino que transgredieron los límites departamentales de Intibucá que vieron llegar lenca de los Departamentos de Yamaranguila, Comayagua, Lempira y La Paz. Ya no eran las cabeceras municipales los espacios donde el *guancasco* tenía lugar (Chapman, 2006), sino las calles enlodadas de ese rincón hondureño, desde el cual se les peticionó a los santos “para seguir resistiendo en la lucha por la vida y por la autonomía”.

Uno de los quiebres más significativos de esta festividad que se hizo visible en el andar de la lucha fue el uso de las varas con listones, mejor conocidas como varas altas, las cuales habían sido hasta entonces símbolos de poder entre los varones que las portaban, quienes, al ser autoridades de la Auxiliaría encargada de la organización, ocuparon puestos de auxiliares o mayordomos de la festividad, por lo que encabezaban la procesión con las varas en alto (Chapman, 1986: 137). Sin embargo, en el proceso de defensa del territorio se observaron mujeres y jóvenes portando varas altas, lo cual no implicó necesariamente la ruptura con los órdenes de mando existentes, ya que fue hasta el año 2020 cuando dos mujeres -Magdalena y Nuria- ocuparon puestos de dirección dentro del Consejo Indígena, desde el cual pudieron ser parte en las decisiones de la festividad.

Las varas altas son características del pueblo lenca y se observan en cada acto público de protesta que encabezan, lo cual indica que ya no sólo son parte de una festividad religiosa, sino un emblema de los y las lenca en lucha. Todos y todas se han apropiado de las varas de colores, que ahora se combinan con las mantas coloridas que cuelgan en palos de madera en las que se lee la palabra COPINH pintada con aerosol.

Para que ambas celebraciones sean posibles se despliega un arduo trabajo durante el año previo a su realización. Las mujeres, por ejemplo, no sólo acompañan a sus esposos o hermanos a sembrar el maíz necesario para la festividad, sino que también cuidan las semillas y seleccionan las más aptas para la siembra. De la misma forma sucede con el cacao y los animales para el sacrificio, ya que eligen los mejores granos y los animales más sanos y fuertes para el festejo. Así mismo son las mujeres las que se encargan de comprar, resguardar y distribuir los insumos necesarios, de limpiar los espacios donde serán las festividades y claro, de preparar la chicha y cocinar la comida que también ellas distribuyen entre los invitados a la fiesta. A su término, lavan los trastes en las “pilas”⁴⁵, limpian los espacios, reparten la comida que llega a sobrar y retornan a casa cuesta arriba.

Asimismo, es de destacar el trabajo inmenso que realiza el Consejo, sin el cual las festividades no serían posibles. Es la organización la que se encarga del transporte, comida, agua, hospedaje, equipo de sonido, coordinación y solvencia de todos los gastos necesarios que se requieran. Para ello, despliega a su equipo técnico comunitario -conformado en su mayoría por mujeres- a cada comunidad para hacer llegar los víveres y todo lo necesario para la festividad. El COPINH, no sólo acompaña la fiesta a través de su equipo de trabajo, sino que también ofrece el Centro de Amistad y Encuentros “Utopía” como un espacio para que las luchas de los pueblos lenca resuenen entre sí y se hagan planes y propuestas de trabajo conjuntas, entre ellas el calendarizar las *composturas* y los *guancascos*.

La fiesta, como un momento de ruptura de la dinámica social capitalista y de reproducción de la identidad comunitaria (Echeverría, 2019: 175) está permeada por la presencia femenina, lo que implica también un cuestionamiento a las dinámicas patriarcales ancladas en lo cotidiano. Durante los momentos de festividad social que desata la *compostura* y el *guancasco*, las mujeres cargaron los copaleros y prendieron las velas con las que humeaban y alumbraban la lucha. Los hombres externos, por ejemplo, los trabajadores de la empresa y los policías, miraban con pasmo y miedo a las mujeres que se les acercaban con el copalero en mano una vez que intentaron llegar al roble.

A lado del copal y la candela, las mujeres encontraron en el puro de tabaco otro instrumento para resistir en la lucha. Como nos recuerda Chapman, el tabaco fue una planta cultivada por los indígenas del continente utilizada generalmente por los chamanes para su uso mágico, el cual se mantuvo como parte de la tradición lenca por atribuírsele cualidades mágicas que son

⁴⁵ Así llaman en honduras a los lavaderos.

leídas por el o la humeadora a través del humo y las cenizas que de él emanan (2006: 97-98). En Río Blanco, las mujeres lencas resignifican el sentido del puro llevándolo a la lucha como su protector. Las humeadoras en ese momento fueron Magdalena, Seferina y Estefanía, quienes utilizaron sus “dones” para “ahuyentar los males” (Véase Anexo 2).

Magdalena, la única mujer humeadora que al día de hoy existe en la comunidad, cuenta que quienes tienen el “don” de leer el humo o las cenizas del puro, lo adquieren a través de un sueño: “A quienes lo tienen, se les revela en un sueño y después se lo comentan a las demás para que hagan bulla y la comunidad se entere de quién es la portadora del don” (Diario de campo, 2022). A sus 39 años, ella tuvo un sueño en el que se le daban unos puros y medicina tradicional. A partir de ese momento compartió esos saberes para sanar a su comunidad.

El puro, al que se le atribuye sacar miedos, daños, enfermedades, injusticias y malos pensamientos del cuerpo y el alma de las personas, fue asumido como un arma de lucha contra el despojo. En palabras de Magdalena: “el puro no mata, pero retira” (Entrevista con Magdalena Domínguez, 2022). La primera vez que utilizaron el puro para retirar la injusticia fue el 26 de mayo de 2013 en la cabecera del Departamento de Santa Bárbara, a donde habían llevado presa a Berta Cáceres y Tomás Gómez. Ahí, las mujeres sacaron sus puros de frente a la cabecera municipal para proteger a sus compañeros. Nuria recuerda que: “Mire que ellas llevaban puro, les echaban puro, puro y humo, y ahí no les gustaba” (Entrevista con Nuria Domínguez, 2022). Frente a ellas, los policías se alejaban y se resguardaban dentro de las instalaciones del municipio.

Afirman que el puro les dio resultados, puesto que Berta fue liberada bajo la condición de regresar un mes después para iniciar un juicio en su contra por el delito de portación de arma de fuego, al cual acudió el 13 de junio de 2013 acompañada de sus humeadoras. Para Magdalena, una de las mujeres más amenazadas por defender el río, el puro también ha sido su protector contra quienes han llegado hasta ella con machetes dispuestos a asesinarla. Sin embargo, ella sostiene que: “Una persona puede traer machete, pero tírele un puro y de un sólo se aparta” (Entrevista con Magdalena Domínguez, 2022).

El copal, la candela y el puro son estrategias de recuperación histórica profunda que transgredieron la estructura colonial que prohibió su práctica pública por décadas⁴⁶. Los

⁴⁶ En particular nos referimos a la compostura, que, según Chapman, en 1982 seguía siendo una festividad propia del ámbito privado o doméstico, realizada principalmente en casas particulares, debido a la obstrucción del Estado, el rechazo de la Iglesia y los impactos de la modernización, lo cual la llevaba a denunciar la tendencia a su desaparición (Chapman, 2006: 87). El proceso de lucha que se inició con llegada de Agua Zarca permitió la

cuerpos de las mujeres lencas salieron a las calles donde volvieron a ser visibles sus pañuelos a colores, sus copaleras, sus varas altas, sus voces cantoras y sus gargantas humeantes. Ese espacio que hasta ahora las había visto pasar silenciosas e indefensas las descubrió creadoras y envalentonadas.

3.2 Las ollas a las calles: mujeres en el espacio público

Lo que las mujeres de Río Blanco encontraron al salir a las calles en aquella mañana del 1 de abril de 2013, cuando decidieron colocar la bandera nacional y atarla a dos cables viejos para anunciar así el inicio de la toma de la carretera, fue un paisaje lleno de árboles, y nada más. Esa inmensidad verde, con veredas sin asfalto, es el espacio público de la comunidad. Sus puntos de encuentro más significativos, además de la iglesia vieja del pueblo, son los troncos colocados a las afueras de las casas para sentarse a platicar después de la jornada de trabajo, las rocas de los riachuelos en los cuales tiran piedras para pasar el rato, las “pulperías” que no suman más de cuatro y que generalmente concentran a los bolos⁴⁷ de la comunidad, y por supuesto, los campos de sembradíos cultivados por el trabajo colectivo.

No extraña, entonces, que un árbol se convirtiera en el espacio público más significativo de la resistencia. El roble, este árbol que ocupa una de las esquinas que es el paso de la comunidad, por donde también transitaban las maquinarias de la empresa, fue el lugar ideal para atar a sus ramas los plásticos que fueron dando forma a la casa colectiva de la resistencia, a la cual arribaron los pobladores convocados por un silbato que al sonar alertaba el cambio de turno o cualquier imprevisto que requería la presencia de todos y todas (Cardoza, 2017). La comunidad tuvo que construir el refugio bajo el cual pasaron días y noches, así como la cocina común para alimentarse y resguardar los víveres, los baños rudimentarios y las camas a la intemperie que poco podían hacer contra las lluvias.

Una de las compañeras más jóvenes recuerda su primera vez en el roble:

Ese día que iban a empezar la toma yo no sabía, fue una prima mía a la que vi pasar con un bote con agua a la que le pregunté ¿para dónde vas? “Para allá voy -me dice- para el roble porque dicen que van hacer una toma para que no trabajen los de la empresa”. Como ahí por la calle está eso, ahí pasaba toda la gente, entonces, nosotros nos vamos para allá.

renovación, el resurgimiento y resignificación de esta festividad, cobrando magnitudes, sentidos y formas distintas.

⁴⁷ Así llaman popularmente a los hombres ebrios en este país centroamericano.

Después vino acompañar la lucha la compañera Berta y traía gente de otros lados para que vinieran acompañar a la gente de aquí, se llenaba toda la calle. Y en un bosque que hay ahí dormían ellos, en esas casitas se duerme, se come y hasta se baila (Entrevista con Nubia Gómez, 2022).

La distribución sexual del trabajo que permitió ser habitable ese árbol fue muy amplia y tuvo diversos frentes de acción. Nos detendremos en una de las tareas vitales que sostuvieron las mujeres de la comunidad: la alimentación. La cocina operó debajo del roble gracias a que ellas construyeron dos fogones con piedras y leños cruzados a los que se les prendía fuego para poder calentar la comida. Toda mujer que bajó a la toma llegó a la cocina, ese fue el lugar más importante desde el cual lucharon las mujeres lencas en los primeros meses de lucha. La gran mayoría de las mujeres que entrevisté se recuerda en la cocina callejera: “En la cocina nosotros participamos en hacer arroz, en hacer café, en todo nosotros hacíamos, echamos tortilla, les repartimos para de ahí agarrar camino” (Entrevista con Aurelia Domínguez, 2022).

La cocina fungió como un espacio de liberación y mandato femenino. Era ahí donde las mujeres tenían voz incuestionable cobijada por el arduo trabajo de gestión de los insumos, de la distribución del espacio y la organización de los turnos de trabajo. Fueron ellas las que impulsaron lo que llamaron “la olla común”, que consistió en la donación familiar de guineo, malanga, café, yuca, maíz o cualquier hortaliza producida en su milpa para la alimentación de todos y todas. En el fondo lo que las mujeres impulsaron con esa propuesta fue una práctica de autonomía y autogestión alimentaria que les permitió sobrellevar la toma callejera.

Más allá de las diferencias en las formas de hacer, las mujeres lencas asumieron colectivamente la responsabilidad de alimentar la lucha y de hacer frente a la precariedad en la que ésta se desarrolló. En un mismo movimiento, lograron despatriarcalizar la vida y producir la trama que la sostiene. Despatriarcalizaron porque no permitieron la interlocución masculina, el relacionamiento individual ni las verticalidades impuestas y desde ese tejido salieron a darles de comer a los y las lencas en resistencia. Lo que permitió ese movimiento fue el reconocimiento mutuo entre mujeres en lucha, desde el cual se abrieron veredas de cuidado, de sostenimiento y de afectos compartidos.

Ese cuidado acompañó las largas pláticas que sostuvieron las mujeres al cocinar, gracias a las cuales pudieron colectivizar sus emociones al nombrar sus alegrías, sus rabias, sus miedos y sus dolores, a los que hicieron frente con la palabra y el juego. Aurelia recuerda que: “Nosotras hacíamos juegos, hacíamos café para dar a la gente que íbamos ahí a estar cuidando

en ese palo del roble y jugábamos también” (Entrevista con Aurelia Domínguez, 2022). El juego fue algo simple pero profundo, como el hacer consignas para la lucha, por ejemplo: "Río Gualcarque correrá y Río Blanco se opondrá" que surgió a las orillas de los fogones, permitiendo que las palabras resonaran en un canto colectivo emanado de la cocina.

Las mujeres cocineras mantuvieron un vínculo estrecho con el río, ya que organizaron también jornadas para ir a pescar el alimento del día. Ese hecho, permite entender cómo la cocina fue uno de los espacios más importantes desde el cual las mujeres se apoderaron del territorio porque desde él colectivizaron múltiples acciones que tejieron el sentido de comunidad. Sacar pescados era en sí un acto de protesta que penetró la privatización del río, ya que ante la prohibición que estableció la empresa DESA-Sinohydro para que ninguna persona se adentrara en él (Entrevista con Ignacio Sánchez, 2022), las mujeres acudieron a conseguir alimento como un acto de sublevación contra el mandato capitalista que las despoja de sus bienes comunes.

Las jornadas de trabajo casi siempre terminaron en el río, como en aquellas ocasiones en las que después de trabajar en las cocinas las mujeres bajaron hasta ahí para bañarse. Ese también fue un acto de insumisión por parte de ellas, desde el cual reforzaron su identidad como mujeres de agua. Leny Reyes, coordinadora de educación del COPINH, lo enuncia con claridad: “El proyecto de muerte viene a destruir incluso la identidad de nosotras mismas, la autonomía, la libertad de poder ir al río y bañarnos juntas. Esa es una ruptura a un vínculo entre las mujeres” (COPINH, 2020). En el acto de bañarse las mujeres develaron la relación que sostienen con lo Otro-naturaleza, al que dotan de sujetividad y tejen con/desde él el *cultivo crítico* de su identidad femenina, situándose así contrarias a la “voluntad cósmica” de la modernidad capitalista y “sus valores meramente pragmáticos y utilitarios” (Echeverría, 2019: 19).

Tan importante fue lo que se construyó desde la cocina callejera debajo de aquel roble que los policías llegaron a destrozar los fogones y tirar las ollas con comida. Al hacerlo, dejaron en claro que las mujeres eran una amenaza y que su espacio era mucho más que el lugar donde se atizaba el fuego. El 15 de julio de 2013, día en que los militares asesinaron a Tomás García, el “mujeral” salió de las cocinas para hacerle frente a los policías y militares: “Dijimos nosotros "rúmbale" y a piedras caía todo el chinerío al suelo. Nosotros hicimos una gran guerra ahí. De ahí nos venimos, se llevaron el cuerpo para Tegus (Tegucigalpa) y el otro hijo que le dejaron balaceado también se lo llevaron para allá” (Entrevista con Aurelia Domínguez, 2022). Cuando volvieron del enfrentamiento su cocina ya estaba destruida. Sin embargo, la capacidad

organizativa y de respuesta rápida les permitió rearmar la cocina y volver a cocinar para todas las personas que llegaron hasta ahí para despedir a su compañero.

Desde la cocina también se forjaron liderazgos femeninos muy significativos, como el de Magdalena y Nuria Domínguez, quienes actualmente ocupan los cargos de vicepresidenta y tesorera del Consejo Indígena Lenca, respectivamente, quienes como todas llegaron a ocuparse cortando verduras y echando tortillas en las cocinas, pero con los días se sintieron convocadas por la insistencia de Berta Cáceres para tomar la palabra en las asambleas y ocupar las calles desde otro lugar. Hoy, Magdalena, por ejemplo, se asume como “la mujer más hablantina” sin miedo al qué dirán.

Fueron ellas las primeras en transgredir la cocina y tener voz en las asambleas comunitarias. Su papel fue fundamental para impulsar a sus compañeras a tomar la palabra y perderles el miedo a las calles llenas de hombres. Nuria recuerda las palabras que le dijo a una de sus compañeras: “Le daba miedo, decía: "Yo mejor me voy a esconder". No, le digo yo, aquí no es de esconderse, nadie se va a correr, nadie, porque ellos vienen llenos y nos quieren matar. Acá vamos a morir, pero no nos vamos a dejar” (Entrevista con Nuria Domínguez, 2022). El “mujeral” tomó las calles juntas, unas a otras se acuerparon, se quitaron los miedos, construyeron refugios internos y marcharon con palos, candelas y copales para defender su refugio callejero.

Esa fuerza atrajo con el paso de los meses a un sinfín de personas convocadas por el imaginario político que los pasos lenca levantaron. Hasta ahí llegaron individuos y colectivos de todo el mundo, muchas mujeres entre ellas, con quienes las mujeres lenca no tardaron en compartir el sentido de defensa de la vida. La articulación de experiencias fue una de las apuestas políticas más importantes del COPINH y de su entonces coordinadora general, Berta Cáceres, quién impulsó dicha articulación y propició encuentros de mujeres que llegaron hasta el roble para conversar con las mujeres de la comunidad.

Las primeras en llegar hasta el roble fueron las mujeres que hacían parte del COPINH, quienes habían crecido acompañando a la organización desde su fundación y quienes entonces dieron talleres de capacitación a sus compañeras. Sonia, por ejemplo, se reconoce semilla de Leny Reyes, actual coordinadora de educación: “Siempre he sido bien fortalecida en esos momentos en que he andado con muchas compañeras. Recibí capacitaciones por Leny y entonces hoy así me dice: "Sonia es mi semilla, yo le di capacitación y hoy ella anda dando capacitación”. Sí, le digo yo, usted me dio esa enseñanza y hoy yo la ando replicando”

(Entrevista con Sonia Sánchez, 2022). Otras pedagogías se apoderaron de las calles, siendo la escucha de ida y vuelta y la compartición de saberes y experiencias las que hicieron de los fogones una escuela para la vida.

Así mismo, el arribo de mujeres hondureñas que entonces ocupaban espacios desde los que lucharon contra la narcodictadura, como el Centro de Derechos de Mujeres⁴⁸ y la Red de Defensoras de Derechos Humanos de Honduras⁴⁹, permitió a las compañeras de Río Blanco darse cuenta que algo en ellas ya había cambiado. Baste el testimonio de Magdalena para dar cuenta de ese cambio: “Era ver que toda mujer, por muy tímida o por muy apagada que sea, aprendió a despertar, a hablar, a participar, porque nosotros hemos ido a tener participaciones con el Centro de Mujeres, con la Oficina de la Mujer, con las redes” (Entrevista con Magdalena Domínguez, 2022). Ahí, frente a las otras; no más miedo y no más vergüenza. El ejercicio mismo de espejarse en/desde/con las otras permitió romper los silencios históricos e irse acercando a espacios que nunca antes las habían visto llegar.

Junto a ellas, y gracias a la campaña de solidaridad internacional que emprendió el COPINH y que fue cobijada por los compañeros de lucha que la organización había cosechado a lo largo de sus entonces veinte años, más individuos y colectividades se acercaron a Río Blanco. Mucha gente diversa le apostó a un común ampliado de carácter internacional, conscientes de que lo que pasaba bajo el roble no era un problema de los indios lencas, sino un problema de todos y todas. Lucinda, por ejemplo, recuerda lo que aprendió de un grupo de mexicanos que llegaron a compartir sus saberes: “Vinieron unos mexicanos que andaban en caravana. Nos enseñaron a preparar medicinas para la broca del café, para preparar granos y hacer servicios móviles. Nos enseñaron a manejar bicicletas para moler y todo eso. Y les digo yo, el que no aprende es porque no quiere” (Entrevista con Lucinda Domínguez, 2022). La coproducción del cuidado de la vida fue una práctica política donde coexistieron múltiples formas de hacerle frente al despojo.

Esas otras-enseñanzas construyeron una escuela que les permitió hacer vivibles las violencias múltiples que llegaron con el arribo de la represa. Un sinfín de personas anónimas se pusieron al servicio de la lucha de Río Blanco y desplegaron una serie de trabajos sin las

⁴⁸ Desde su fundación en 1996, el CDM impulsa varios proyectos encaminados a erradicar la violencia contra las mujeres y abogar por los derechos sexuales y reproductivos. Para conocer su labor, véase: <https://derechosdelamujer.org/>

⁴⁹ La Red surgió en 2010 como un esfuerzo por articular el cuidado entre diversas organizaciones defensoras del país. Sus tareas van desde alertar sobre las amenazas que sufren las defensoras hasta el acompañamiento y propuesta común contra la militarización. Para conocer más sobre ellas, véase: <https://im-defensoras.org/>

cuales la resistencia no hubiera logrado mantenerse por tres años hasta el asesinato de Berta Cáceres, el cual marcó un antes y un después en la resistencia. Junto a los y las anónimas las compañeras de Río Blanco ataron un común que desbordó las fronteras nacionales desde el cual apostaron por un proyecto político basado en la solidaridad entre pueblos. Esos lazos solidarios no se hubieran entrelazado sin el arduo trabajo de coordinación territorial que realizó el COPINH, el cual iba desde convocar a los miembros de las diversas comunidades al interior y fuera del país y reunirlos en el Centro de Encuentros y Amistad “Utopía” para transportarlos hasta Río Blanco, hasta gestionar los gastos de transporte, hospedaje y todo tipo de insumos necesarios para la estancia de todos y todas.

Lo que la experiencia de las mujeres lencas demuestra es que el espacio público no está dado, que se construye con mucho trabajo no pagado y que las mujeres lo crean y lo recrean con sus manos y su cuerpo todo. Las cocinas fueron el espacio de apropiación femenina más importante desde el que también dieron vida a la consigna de Berta Cáceres que afirmó que “No hay mayor acto de rebeldía que conservar la alegría”, ya que las memorias felices de las mujeres lencas están estrechamente relacionadas con el hacer tortillas, preparar guineos, servir café, y por supuesto, sentarse a la mesa común a degustar lo que ellas han preparado como un acto de disfrute por todo el trabajo realizado.

3.3 Las que no se ven también luchan

En los apartados anteriores nos aproximamos a las estrategias de participación política de carácter público que se desarrollaron debajo del roble y que pasaron con el paso de los meses a ocupar las calles del Departamento de Intibucá y Santa Bárbara para dirigirse finalmente al centro de la capital. Este subcapítulo tiene por objetivo hacer visible aquellas acciones cotidianas que a primera vista no se miran como ejercicios políticos porque ocurren en el lugar “natural” de las mujeres, por lo que son tan habituales que pasan desapercibidos. Sin embargo, es indispensable mirar que esos espacios, y las tareas que en ellos se realizan, son sostenedoras de la trama de la vida, por lo que contienen potencial político que crea y recrea comunidad.

Hacer visible lo que está naturalizado en nuestros cuerpos de mujeres dentro de un espacio con tintes patriarcales, como es la casa, es una tarea poco sencilla. El potencial de la memoria colectiva cumple ahí un papel fundamental para revalorar ese trabajo, que en medio de lo importante y lo urgente, no logra ser visto. Así, recuperar la experiencia de aquellas mujeres que trabajaron desde la casa mientras sus compañeras, madres, hermanas y cuñadas ocuparon

el espacio visible del roble, es un esfuerzo para que sus nombres no queden en los márgenes de la historia, y como un acto político contra el olvido, se den a conocer sus formas de luchar.

En el contexto de profunda violencia que desató la llegada de Agua Zarca a Río Blanco las casas, que quedaron habitadas principalmente por los niños, las niñas, los y las más jóvenes, se volvieron sitios inseguros amenazados por las personas de la comunidad vecina que simpatizó con la empresa. Las familias que participaron de la defensa del río temían porque éstos llegaran a sus hogares para invadirlos o saquearlos. Por ello, de manera espontánea, fueron las mujeres que aún estudiaban, las hijas solteras o las embarazadas, las que quedaron al mando de esos espacios para cuidar de ellos y de todo lo que los hace habitables.

Las mujeres que permanecieron en casa sabían que al hacerlo apoyaban la lucha de quienes caminaron hasta el roble, y en particular, a sus compañeras mujeres que salieron hacer frente a la privatización del río. Mariela recuerda que fueron sus hijas quienes se encargaron de los quehaceres de la casa, del cuidado de sus hermanos y de la alimentación de los animales, mientras ella cumplía su turno en las cocinas del roble: “Yo dejaba a mis hijas, como tenía solteritas, ellas cuidaban y me iba yo. Por eso es que iba a ver esa gente porque uno solo no puede salir y dejar la casa botada” (Entrevista con Mariela, 2022). Botar la casa no fue opción para la comunidad, así que las mujeres que se quedaron en ellas se volvieron también vigilantes que ante cualquier situación podrían hacer sonar el silbato para que sus compañeros y compañeras reviraran de vuelta.

Las hijas de las compañeras que quedaron al resguardo de la casa cumplían con la misma tarea que sus madres en el roble al procurar el alimento para sus familias. Valentina rememora el trabajo de sus compañeras: “Como yo tenía a las hijas, yo tenía varias, son siete hijas. Yo a unas las dejaba cocinando y unas me las llevaba y así, ya cuando venían estaba la comida hecha” (Entrevista con Valentina Domínguez, 2022). La comida de la olla común no siempre fue suficiente para alimentar a la comunidad en lucha, por lo que la parte de la milpa que quedaba para el consumo familiar era administrada por las jóvenes que quedaban en casa.

Así, las casas se convirtieron en frentes de lucha donde también se desplegaron tareas de cuidado que sostuvieron la trama común. Nubia fue de las mujeres embarazadas que se quedó en su casa para cuidar a sus hermanos pequeños y atender la seguridad de las casas vecinas: “Yo deseaba andar ahí pero ya con él y con la barriga yo no podía andar. Mire que ese camino es muy liso. Cuando me quedaba hacía los quehaceres de la cocina y alimentaba a los animales.

Eso pasa uno haciendo aquí. También le cuidaba a Magdalena porque como ella allá pasaba, dejaba sola la casa y luego yo me quedaba apoyándola” (Entrevista con Nubia Gómez, 2022).

La relación de Senobia y Magdalena es prueba de que las mujeres “públicas” sobre las que se van cargando los reflectores, están sostenidas, a través de lazos de solidaridad, doloridad, empatía y afectos compartidos, por mujeres “privadas” a las que no siempre se les considera luchadoras. Alimentar a los animales como los “chanchos”⁵⁰, gallinas y “bestias”⁵¹ es nutrir la soberanía alimentaria y los cimientos de la lucha. Sin las “bestias”, por ejemplo, no es posible que las familias salgan a sembrar y cosechar el café y el maíz -principales actividades económicas que las sostienen- para después consumirlo o venderlo, por lo que tampoco sería posible su aportación a la olla común.

No todas las mujeres contaron con el apoyo de sus hijas o nueras para sostener las labores domésticas, en consecuencia, tuvieron que realizar dobles jornadas de trabajo: “Yo solamente hacía oficios de la casa domésticos y apuntar a los niños, pero ya cuando esta lucha se vino estaba pensando en las dos partes porque tenía que estar luchando dentro y luchar afuera porque para nosotros fue difícil” (Entrevista con Nuria Domínguez, 2022). Disputar el tiempo para lograr cumplir las jornadas de trabajo del adentro y del afuera fue una tarea que, lejos de romantizarla, da cuenta de la explotación múltiple que pesa sobre el cuerpo de las mujeres defensoras.

De igual forma, es menester hablar de las acciones que realizaron las “mujeres que no se ven” cuando la violencia irrumpió en sus territorios, haciendo más hostil el espacio público que se desdibujó al trasladarse al ámbito privado como un resguardo necesario para mantener la resistencia en las calles. En particular, hablar de la imposibilidad de seguir ocupando el roble como el espacio asambleario de la resistencia, debido al hostigamiento que hasta ahí llegó, y que atentó contra la integridad de las y los compañeros lencas, por lo cual las asambleas se desplazaron hacia casas particulares donde las mujeres se encargaron de gestionar y organizar el espacio para la estancia, merienda y descanso de los asambleístas. Sin la panza llena y un lugar para el descanso, difícilmente la lucha podría continuar.

El COPINH, en su sede central en la Esperanza, fue indispensable para hacer sostenible la migración forzada de los compañeros y compañeras de Río Blanco, ya que recibió en la Casa de Sanación y Justicia de las Mujeres del COPINH, a las compañeras amenazadas de muerte,

⁵⁰ Así llama la comunidad a los puercos.

⁵¹ Así llaman a los caballos, que son el principal medio de transporte de la comunidad.

dándoles ahí refugio, cuidado, seguridad y mucha fraternidad. Sin ese espacio, la violencia hubiera alcanzado a muchas otras mujeres, que lograron ser recibidas por los y las compañeras de la administración, del equipo técnico comunitario, de la radio comunitaria y de la coordinación general del COPINH, quienes ofrecieron su trabajo para proteger la vida de sus compañeras. Ahí donde la empresa DESA-Sinohydro, amparada por el narcoestado, llevó miedo y destrucción, las mujeres *reencantaron la vida*.

El habitar las casas permitió a su vez que las mujeres cuestionaran las conductas machistas que tienen sus compañeros al interior de ellas. Ese cuestionamiento comenzó con los roles sexo-genéricos que se asignan en ese espacio:

Una lucha bien importante que tiene el COPINH es que también los hombres pueden lavar sus platos, pueden barrer la casa, pueden cuidar sus hijos, pueden hacer su plato de comida y que no sólo las mujeres podemos hacerlo porque ellos tienen las mismas manos que nosotros las mujeres. También tenemos que ser igualitarios en el trabajo. Esa es una lucha bien importante que se tiene en la organización para seguir adelante. Va despacio, pero se sigue luchando (Entrevista con Sonia Sánchez, 2022).

Las casas no permanecieron neutrales, sino que se convirtieron en espacios disputables desde los cuales las mujeres indígenas percibieron su propia explotación. La disputa al interior de esos espacios se cimentó en el cuestionamiento a los roles de género que se desempeñan al interior, los cuales muchas veces terminan por imposibilitar la participación política “pública” de las mujeres. Por ello, el COPINH, que tiene dentro de sus objetivos erradicar la violencia en su contra, llevó a cabo una serie de talleres en los que canalizó la entonces naciente inconformidad de sus compañeras, alborotándoles las preguntas y animándolas a conocer las respuestas por afuera de las ventanas de su hogar:

Como mujeres nos organizamos porque el COPINH nos dijo que tenemos que luchar recibiendo talleres y teniendo nuestro libertinaje [sic], porque no sólo podemos estar sobreviviendo en las cocinas haciendo los quehaceres. Y decía: “vengan a talleres, ustedes vengan, no se queden en casa, y si el marido las regaña díganles que ustedes tienen su tiempo para poder ser participativas (Entrevista con Lucinda Domínguez, 2022).

No todos los hombres se sintieron cómodos con las nuevas demandas planteadas por sus esposas y un tanto más han decidido hacer oídos sordos a ellas, por lo que esa tarea sigue siendo una cuestión pendiente. Pese a ello, las mujeres han apostado por seguir insistiendo en que la casa puede ser un espacio más equitativo y más libre para ellas. Necias como son, han apostado

a crear y expandir sus propios espacios de participación, lo cual las ha llevado al establecimiento de la radio comunitaria y a incursionar en la poesía, renovando así la cultura lenca.

3.4 De micrófonos y poemas: los nuevos espacios de participación política

La experiencia de participación política provocó en las mujeres el afán por expandir la lucha hacia otros lugares hasta entonces desconocidos por ellas. El cuestionamiento profundo sobre su lugar como mujeres-indígenas-pobres en el entramado capitalista, racista y patriarcal que enfrentaron en el proceso mismo de defensa del río Gualcarque, llevó a las mujeres a impulsar nuevos espacios pensados por y para ellas. Esa tarea no fue sencilla porque implicó, para muchas de ellas, romper con la vergüenza y el miedo que se aparecieron en forma de “qué va decir la gente”, “no tengo nada que contarle a los demás”, “yo no soy capaz” y un sinnúmero de estigmas que atravesaron su cuerpo -porque la raza, la clase y el género lo atraviesan todo- y que les hacía creer que ellas, mujeres “indias dueñas de nada”, no podrían traspasar las casas y sus cocinas.

Dispuestas a enfrentar todos esos temores y en un acto de sublevación contra las opresiones más profundas instaladas en los lugares que les habitan *la piel hacia adentro*, impulsaron contraconductas que las llevaron a convertirse, en primer lugar, en comunicadoras populares. Las radios comunitarias del COPINH que nacieron en el año 2000 -gracias a la pugna que emprendieron contra el oligopolio de las telecomunicaciones- hicieron posible que la voz de las mujeres se apoderara de los micrófonos en los programas de radio *La Voz Lenca* (92.8 FM) y *Radio Guarajambala* (100.3 FM).

Hasta La Esperanza, municipio donde se encuentra la matriz radiofónica que da vida a esas radios, las mujeres de Río Blanco llegaron para denunciar a una sola voz, las agresiones que estaban viviendo con la llegada de Agua Zarca a sus territorios. Dentro de las radios comunitarias existe un programa único de mujeres llamado *Canasto de Palabras*, donde las mujeres del COPINH hablan de los problemas que las aquejan a las mujeres indígenas, pero también a las mujeres hondureñas y a las luchadoras sociales del continente.

El *Canasto* es un espacio de vital importancia que durante la lucha permitió que compañeras como Magdalena y Nuria pudieran narrar sus miedos y hacerlos voz, al tiempo que colectivizaron sus historias como luchadoras ambientales, sin intermediarios y con palabras sencillas que hacían eco en sus demás compañeras. La escucha jugó ahí también un papel

fundamental, porque sus palabras llegaron hasta las otras comunidades donde se amplía la señal radiofónica. Por el programa pasaron mujeres de todas partes del mundo, convocadas por la algarabía que produjo el unir voces para denunciar la salida de la empresa DESA-Sinohydro de los territorios lencas.

A un año de haber estallado la insurgencia lenca en Río Blanco, y gracias al apoyo de los Comunicadores y Comunicadoras Populares por la Autonomía (COMPPA)⁵² y la Red Mesoamericana de Radios Comunitarias⁵³, el COPINH logró fundar la radio *La voz del Gualcarque* (89.9 FM) que transmitía directamente desde el territorio en conflicto los hechos que sucedían a diario. Para hacer eso posible, los COMPPA ofrecieron talleres a ochenta compañeras de México, Guatemala y Honduras, entre ellas las mujeres lencas organizadas, para formarse como comunicadoras indígenas y populares, enseñándoles a usar los micrófonos, la grabadora, la mezcladora, hacer noticias, cuñas, preparar la programación, realizar entrevistas y manejar el equipo de sonido.

En el taller titulado *Comunicación Popular, Radio Comunitaria y Género* una compañera del Consejo expresó que: “Ya es tiempo que nosotras las mujeres levantemos nuestras voces, la voz del pueblo, la voz de Lempira” (CACTUS, et al., 2013: 17). La formación política que adquirieron ahí les permitió darle vida a *La Voz del Gualcarque*, programa desde el cual hacían frente a las noticias falsas que sobre la lucha difundieron los canales televisivos, que se encargaron de difamar a las compañeras y hacerlas ver como mujeres “violentas”, “manipuladas” y “dundas”. Ese programa, que se transmitía desde una casita de adobe de Río Blanco, fue también un espacio de denuncia y acompañamiento contra las violencias, ya que hasta allá llegaron las mujeres a denunciar a sus esposos (CACTUS, et. al. 2013:26) por lo que comenzaron a reflexionar a profundidad sobre el patriarcado ancestral arraigado en sus comunidades, lo que las llevó también a pensar ejercicios de justicia comunitaria para enfrentarlos.

Las mujeres indígenas lencas también comenzaron a ocupar lugares artísticos importantes desde los cuales materializaron su crítica al mundo capitalista y dieron a conocer el mundo que imaginan posible. La cultura, como proceso creativo múltiple, ha sido apropiada por las mujeres lencas a través de diversos espacios que transgreden los lugares comunes en los que el

⁵² Para conocer más sobre el trabajo de la organización, véase: <https://comppa.org/>.

⁵³ La Red articula radios populares e indígenas de México, Guatemala y Honduras, véase: <https://www.radioscomunitarias.info/>

patriarcado las ha colocado. Ello no implica, por cierto, que renuncien a la cocina, al tejido de canastas y a la alfarería como espacios de politización y creación artística, pero los cuestionan como los únicos posibles. Entre esas creaciones artísticas emergentes encontramos la poesía como un acto político de denuncia y de apropiación de la memoria y la experiencia común.

La poesía ha implicado para ellas emprender un camino de participación política distinto a los andados en los primeros años de lucha. La creación poética reunió a muchas mujeres que hilaron palabras para experimentar el gozo estético de la denuncia colectiva. Una prueba del potencial crítico que contiene el arte de hacer poesía se encierra en la creación de Sofía Hernández (CACTUS, et. al, 2013: 92), mujer lenca participante de las radios comunitarias:

Mujeres divinas
mujeres hermosas
porqué será que tú
y las montañas
son tan hermosas
y los hombres
son tan pendejos
que no las valoran

El potencial crítico que se apoderó de las hojas blancas y los lápices ya gastados, impactó en sus propios espacios, como en el Centro de Amistad y Encuentros “Utopía”, cuyas paredes resguardan parte de la poesía de las mujeres lencas. El discurso poético como espacio de ruptura de lo cotidiano ha permitido a las mujeres alumbrar la relación que tejen entre ellas, dado que es un acto de fuerte carga colectiva, y su pasado hecho presente a través de sus rimas. Bolívar Echeverría plantea que este discurso poético está articulado al proceso mítico de la fiesta, pues la poesía incluye lo imaginario dentro de lo rutinario (Echeverría, 2019:194). Y como acto político que le apuesta a la verdad, la poesía irrumpe ahí para hacer visible que en ese imaginario se espera, como nos deja ver el poema de Sofía, que los hombres “no sean tan pendejos y las sepan valorar”.

3.5 Balance: Mujeres en la reproducción social comunitaria

El trabajo reproductivo nos invita a amplificar los espacios-tiempos de la política. Todas las actividades que están orientadas a “crear personas”, que van desde las labores de crianza,

alimentación, cuidado, educación, y mantenimiento de la comunidad, son tareas políticas que cobran suma importancia en los procesos de resistencia comunitaria. *¿Por qué pensar desde la reproducción?* Esa es una pregunta con la que nos embiste Gladysz Tzul Tzul y que es fundamental hacer para explicar los espacios y las formas que adquirió la política desde las mujeres lencas. La respuesta que nos ofrece la autora es, en ese sentido, aclaradora:

Porque pone a la vida en el centro del análisis político. Si pensamos desde las formas de gestionar y reproducir la vida cotidiana tendremos una óptica ampliada para mirar nuestras historias, nuestras luchas y nuestras estrategias para plantear, producir y organizar lo común. Esto habilitaría un hacer crítico-político en común que pone en entredicho aquellas interpretaciones que dicen que las mujeres indígenas son únicamente víctimas y que sus acciones de luchas son pre-políticas (2015: 98).

El trabajo común es subversivo y las mujeres que lo hacen también lo son. El planteamiento, la producción y organización de la resistencia antiextractivista es posible gracias a la existencia de un sustrato colectivo que la echa andar, mucho del cual habita en los espacios íntimos/domésticos que ocupan las mujeres. Ello implica, como sostiene Raquel Gutiérrez, dejar de lado el pensamiento hegemónico que nos orilla a pensar que el trabajo reproductivo es improductivo y abrir las brechas por donde ese trabajo desdobra su sentido común. Asumir que el trabajo que teje comunidad es “trabajo que disputa y confronta al capital que sólo alcanzamos a ver si admitimos que no todo el trabajo de reproducción está plenamente subsumido al capital y si, además, reconocemos que tal trabajo es productivo” (221: 221) es develar la columna vertebral de la resistencia comunitaria.

Son esos trabajos de reproducción de la vida los que ponen en tensión los proyectos capitalistas que pretenden desgarrar los territorios y que han sido, generalmente, asignados a las mujeres. La experiencia de las mujeres lencas da cuenta de que son ellas las que disputan los espacios-tiempos de reproducción orientada al capital con el extractivismo, por ejemplo, cuando prohibieron a sus hijos participar en los trabajos de represamiento que les ofreció la empresa o cuando les impidieron que se unan a la milicia porque saben que más tarde ellos atacarían a la comunidad. Hay ahí una disputa para que los trabajos de reproducción que realizaron no terminen subsumidos como fuerza de trabajo sostenedora del despojo. Gracias a esa disputa que emprenden las mujeres la resistencia puede seguir andando. Esos hombres, por ejemplo, que no van a emplearse a la zona industrial y militar del país, son quienes se quedan a defender el territorio con sus aguas y tierras que los alimentan.

El extractivismo agudiza esa disputa y vulnera encarnizadamente la vida de las comunidades de por sí golpeadas por el desempleo y la pobreza. Sin embargo, las mujeres lencas también sostuvieron la resistencia y alimentaron el sustrato comunal desde tres trabajos de reproducción: las fiestas, las cocinas y los cuidados.

Las fiestas son ganchillos por los que se entrelazan lazos comunitarios. En palabras de Yásnaya Aguilar:

Hasta estos días, durante la organización y el transcurso de una fiesta comunitaria se despliega una red de personas y estrategias que actualizan el entramado social. La abundante bibliografía antropológica y etnográfica sobre las fiestas de muchas comunidades indígenas da cuenta de lo evidente: la fiesta más allá del mero acto festivo sostiene la unidad de la comunidad y pone en escena los resortes y las estructuras de las que está hecha (2019: 33)

Las mujeres fueron los resortes más creativos de la comunidad. En las fiestas lencas, como la *compostura* y el *guancasco*, las mujeres encontraron verdaderos sentidos de lucha de los que se apropiaron para recrearlos, como las candelas, los copales y los puros, que tienen sentido a través del uso que se les da en las fiestas, pero que fueron resignificados por ellas al ser usados como instrumentos de lucha. Al hacerlo, las mujeres dotaron de densidad simbólica la lucha-tarea de reproducción fundamental para el mantenimiento de la comunidad- y politizaron esos espacios para hacerse visibles en ellos. Sin embargo, el gran condicionamiento patriarcal también se expresó ahí porque a pesar de ser las mujeres quienes guiaron los cantos, la organización del espacio, los elementos que conforman la fiesta y son las poseedoras de los saberes y los significantes de los componentes de la fiesta, no ocupan ningún cargo de auxiliaría desde el cual puedan tomar decisiones desde las estructuras oficiales.

Y pese a ello, en esas fiestas sagradas las mujeres encontraron un espacio para subvertir el extractivismo. Demostraron la politicidad de lo aparentemente vacío. Como dinamizadoras de la fuerza colectiva de Río Blanco utilizaron todos los elementos sagrados para dotar de sentido la defensa material de los bienes comunes. Con sus prácticas, muchas de ellas ancladas a lo sagrado, las mujeres encontraron armas de liberación femenina y fortalecieron las formas de gobierno comunitario en resistencia.

Otro de los espacios más significativos desde los que las mujeres reproducen la vida es la cocina. Ahí encontramos a mujeres que son verdaderas expertas en la nada sencilla tarea de

administrar los alimentos. Estas expertas culinarias alimentaron la lucha de Río Blanco y los lazos internacionales que desde ahí se construyeron. La cocina es el espacio desde el cual se devela la falsa dicotomía entre lo “público” y lo “privado”, ya que en el caso de las mujeres lencas, fue la cocina, con sus ollas y sus fogones, la que se trasladó con ellas a la toma del roble. En otras palabras, es la cocina la que se vuelve espacio público una vez que las mujeres se asoman a él, rompiendo con ello la individualización casa por casa porque a pesar de que siguió operando, adquirió tendencia hacia lo colectivo.

En el momento en que las mujeres decidieron salir a las calles a bloquear el paso de la maquinaria que construiría la represa, muchas mujeres optaron por quedarse en la cocina pública que alimentaba a la resistencia. La cocina dejó de ser, entonces, un espacio de condicionamiento para ellas y se volvió un espacio de expresión de lo femenino. En palabras de Raquel Gutiérrez:

Requerimos pensar los rasgos antipatriarcales de nuestras luchas anticapitalistas también desde la cocina, no sólo como un ámbito de del espacio íntimo/doméstico, sino como sitio clave para la (re) producción de lo común: como lugar de los asuntos generales, que interesan en tanto afecta a todos quienes reproducen la vida común. Desde ahí puede florecer y expandirse un proceso de politización en clave, simultáneamente, antipatriarcal y anticapitalista (2021: 225).

El contenido antipatriarcal de las cocinas de Río Blanco se expresó cuando las mujeres acordaron organizarse ahí sin hombres, cuando propusieron la olla común para alimentarse, cuando hablaban de sus angustias y se quitaban los miedos, cuando compartían los remedios para el cansancio, cuando en voz bajita cuestionaban las decisiones de sus compañeros, y claro, cuando decidieron romper el condicionamiento de ese espacio para abandonarlo y apoderarse de los micrófonos, los poemas y las cámaras. No puede haber resistencia si quienes resisten pasan hambre, sed y no cuentan con un lugar para el descanso. Ello evita pensar a los líderes y lideresas de la lucha como personas autoreferenciadas porque cuando nos preguntamos cómo es que lograron cumplir con sus necesidades básicas en medio de tiempos corridos y espacios enemistados encontramos un sinnúmero de personas, en su mayoría son mujeres, luchando con ellos y ellas desde la trinchera forjada con ollas, leña y milpa.

De entre las actividades de reproducción, el cuidado fue de los más significativos porque sostuvo a las defensoras y defensores frente a la violencia política, económica y ambiental que

vivió la comunidad. Todo tipo de cuidados se desplegaron en la lucha. En particular, las mujeres entrelazaron singulares formas de cuidado sin los cuales la resistencia no hubiera alcanzado las dimensiones que alcanzó. Uno de los más significativos fue el cuidado económico, profundamente anclado a las cocinas y a la alimentación, porque como vimos en la historia de Nubia, fue ella la encargada de alimentar los animales de sus compañeras, de cuidar sus “pulperías” y de sus hijos e hijas. Sin su cuidado, las familias a las que apoyó no hubieran podido gestionar las necesidades vitales ni sostener su participación en la resistencia.

Algo que destaca en esas labores de cuidado son las redes familiares. Nubia atendía los quehaceres de su suegra y su cuñada, Magdalena y Sonia, respectivamente. De la misma forma, Nuria fue apoyada por sus nueras e hijas que quedaban al cuidado del hogar. Vínculos que si los pensamos en extenso fueron los que sostuvieron toda la resistencia porque muchas de las mujeres llegaron convocadas por sus madrinas, sus madres, sus hermanas, y claro, sus esposos e hijos. Fueron esas familias las gestoras de tramas asociativas volcadas a la reproducción y defensa de lo común.

Otro de los cuidados más importantes que asumieron las mujeres y que suele ser de los más invisibilizados, fue el cuidado emocional. Cuando Magdalena y Nuria fueron atacadas, ellas y sus familias encontraron gran respaldo en sus compañeras del COPINH y en las compañeras de las organizaciones de mujeres. Recuerdo que ambas terminaron sus relatos de violencia diciéndome que nunca se sintieron solas, que la ventaja de estar organizadas es que ese sentimiento se anula porque “ahí están los mismos compañeros esperando a darle a una fuerza, un aliento para estar feliz”.

En estos tres trabajos de reproducción, que van desde la organización de una fiesta, la preparación de la comida y los cuidados entre quienes luchan, vemos cómo se desdoblan los componentes de la *comunalidad*, como el trabajo colectivo, la toma de decisiones bajo consenso y el servicio gratuito. En ellos también podemos observar la fuerte imbricación entre lo “público” y lo “privado” porque como bien sostiene Lucia Linsalata; en los pueblos no hay “ni público ni privado: común” (2017).

CONCLUSIONES

En América Latina acudimos a un despertar epistémico, teórico y político que emerge ante la necesidad de comprender las dinámicas que ha traído consigo la *crisis civilizatoria* que enfrentamos, producto del recrudecimiento de las condiciones de exclusión, opresión y dominio en términos de raza, género y clase. Son los *feminismos diversos*, es decir, las mujeres y los cuerpos feminizados, quienes encabezan ese despertar, resultado de las múltiples resistencias emprendidas décadas atrás por un número incalculable de mujeres que se empeñaron por no quedar delegadas a los bordes de la historia, y por imprimir a ésta su muy peculiar forma de hacerle frente al mundo en crisis.

Las mujeres lencas habitan el centro de ese continente que ha quedado opacado por otras geografías que despiertan más interés en los ámbitos académicos. Frente a esa opacidad, las mujeres indígenas nos hacen un llamado a repensar el centro y descolocararlo de las narrativas que lo asimilan al poder, develando así que también hay otros-centros, rebeldes e incómodos, que nos hablan. Escuchar lo que emana de ese peculiar centro llamado Honduras a través de las mujeres que habitan Río Blanco, es una tarea necesaria para las epistemologías y teorías feministas que siguen apostando por amplificar las experiencias para expandirlas a ellas como sujetas políticas. Pensar a las mujeres lencas dentro de un proyecto político regional que apuesta por la transformación social y reivindica los horizontes comunitarios para sacudir los proyectos extractivos implica reconocer su enseñanza, sus particularidades en el fondo y en la forma de hacer otra política.

Resultado de esa escucha son estas páginas en las que se pudieron conocer las formas de participación política de las mujeres lencas. La metodología etnográfica que orientó las entrevistas semiestructuradas y la observación participante, permitió rescatar las voces, las memorias y las perspectivas de las mujeres indígenas respecto a la política, el territorio y las relaciones de género en tiempos de despojo. Esta ruta metodológica también desata preguntas respecto a los planteamientos que hacen las mujeres -feministas o no- en torno a la producción de conocimiento. Una de esos cuestionamientos que se gestó en el diálogo con las mujeres lencas fue *¿Unas mujeres salen a luchar y otras escribimos sobre su lucha?* Ese es un cuestionamiento metodológico y político que está lejos de ser resuelto en estas páginas, pero que mantenemos presente en el camino de la crítica y la autocrítica situada y sostenida en aras de encontrar respuestas colectivas que destruyan las metodologías positivistas aún imperantes.

Construir conocimiento desde las experiencias cruzadas de todas las mujeres que hicimos esta investigación nos llevó a sustentar la hipótesis planteada en un inicio: la participación política de las mujeres lencas recae en los espacios propios de los trabajos de reproducción de la vida, anclados a las dinámicas comunitarias que sostienen a las organizaciones indígenas, desde las cuales se co-producen los espacios “públicos” y “privados”, haciendo posible el diálogo entre los potenciales políticos que ambos encierran.

La aportación de este trabajo, alimentado por la experiencia de lucha de las mujeres lencas en defensa del río Gualcarque, en torno a la reproducción simultánea entre los espacios públicos-privados, y la innegable politicidad de este último, es ampliar los por qué y los cómo se hace la política en femenino. Al asumir la correlación entre ambos espacios, que no están dados, sino que son disputados y creados por las mujeres indígenas aún dentro de contextos comunitarios, la política deja de ser ese lugar vacío para las mujeres, quienes nos invitan a repensar la forma en que nombramos eso que se cocina, se baila, se canta, se reza, se bebe, se humea y se hace poema.

Entender el momento en que cocinar guineos, cantar rezos, beber chicha y humear puros se convierten en acciones políticas anticapitalistas, antirracistas y antipatriarcales da cuenta de la vulnerabilidad en la que el extractivismo coloca a las comunidades indígenas en su lucha por la vida al tiempo que vuelve a las mujeres los principales blancos de su guerra contra los territorios. Las prácticas y discursos que sostienen la política de las mujeres lencas para hacerle frente a la maquinaria bélica extractiva nos invitan a pensar la política como un cúmulo de acciones imbricadas con lo no humano porque desde/con él se crean frentes de resistencia femenina que no tendrían sentido sin la presencia de los espíritus del río. Ahí hay otra política no antropocéntrica caminando, una política cósmica que mueve los cuerpos de quienes la hacen.

La política no es el único concepto que interpelan con su praxis las mujeres indígenas, ya que su forma de asumir la resistencia contra el extractivismo, da cuenta de que este concepto no puede ser reducido al volumen, la intensidad y el mercado hacia el que se exportan los minerales -parámetros de medición poco claros- y mucho menos ser desarraigado de todos los componentes que vivifican el territorio. El represamiento del río Gualcarque, pese a no ser un proyecto pensado para la exportación, fue sostenido por los grandes capitales transnacionales que mantienen al país centroamericano subsumido en su condición subdesarrollada. La disputa por los recursos hídricos no es sólo por el acceso a esos recursos sino por significaciones

profundas respecto a la vida, la tierra, los territorios y todos los cuerpos -humanos y no humanos- que le dan vida.

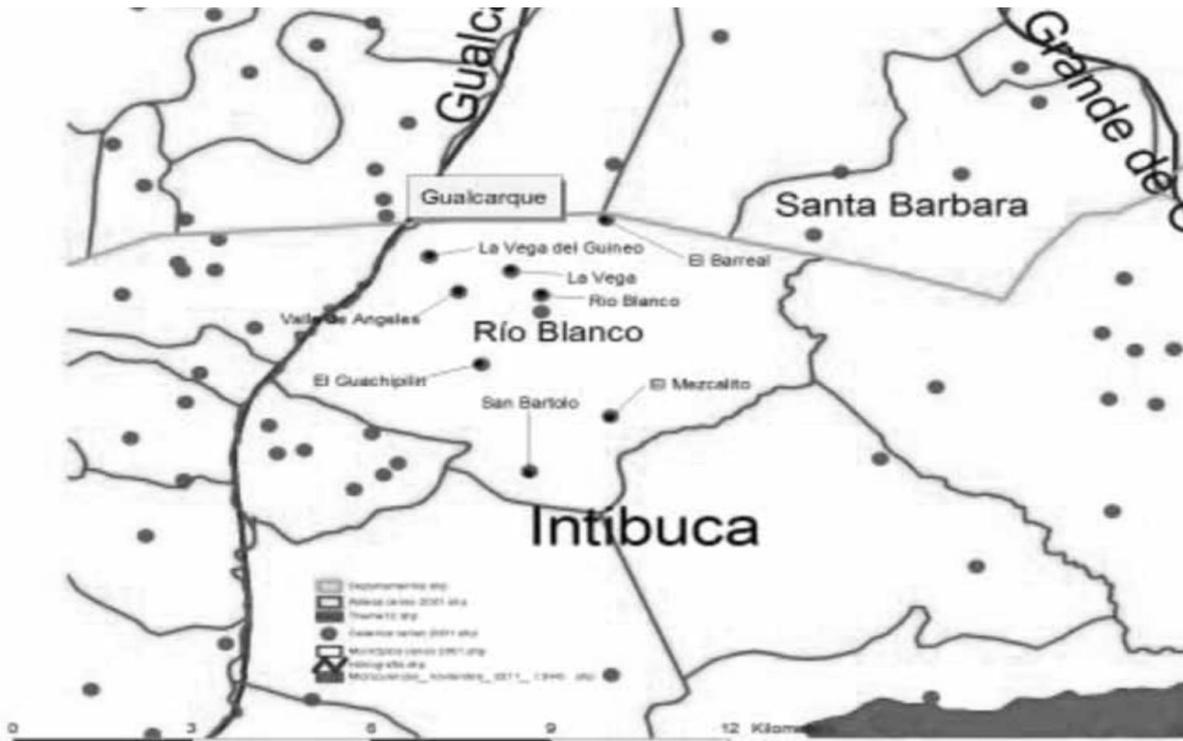
Por tanto, cuando hablamos de reproducción de la vida, hablamos de todas las formas en que esta se expresa. Ello nos invita a repensar el concepto de reproducción más allá de las actividades orientadas a la “creación de personas”, ya que las mujeres lencas demuestran que las tareas de reproducción también implican el cuidado y sostenimiento de lo no humano. En otras palabras, la reproducción no debe limitarse a tareas materiales y espacios físicos que fraccionan la apuesta política de las mujeres indígenas y los universos que las atan.

La lucha de las mujeres lencas es un arduo caminar que al día de hoy se mantiene vivo. Reconocer los límites de esta investigación es una invitación para que otras miradas nutran de colores y tonalidades los pañuelos rebeldes alrededor de la experiencia de las mujeres indígenas que los portan. Uno de los vacíos más significativos es la no inclusión de mujeres que se identifiquen como tal sin importar su condición biológica. Supe, gracias a la plática de un compañero del COPINH, que por la organización pasó una compañera transexual a la que lamentablemente, por falta de tiempo, no pude contactar. El tiempo también me imposibilitó conocer esas relaciones más íntimas y más clandestinas por las que circulan las compañeras y que habría que descubrir para completar el abanico antipatriarcal de su lucha. De igual forma, hace falta conocer la versión de las mujeres que decidieron colaborar con la represa y de aquellas que simplemente no quisieron ser parte de la resistencia.

Finalmente, es sustancial enunciar nuevas preguntas que surgieron a partir de esta investigación, las cuales son: ¿Por qué las mujeres que participaron en un inicio en la defensa del río Gualcarque abandonaron la lucha? ¿Qué mecanismos usó el Estado después del asesinato de Berta Cáceres para cooptar a las mujeres que participaron de la resistencia? ¿Qué nuevos horizontes persiguen hoy las mujeres que siguen organizadas al interior del COPINH? ¿Hacia dónde va la lucha de mujeres al interior de una organización que sigue apostándole a lo mixta?

Esas preguntas instan a otras investigadoras a seguir ampliando las reflexiones en torno al papel protagónico de las mujeres en la defensa de los bienes comunes a la luz de una lucha que no cesa a lo largo y ancho del continente.

Anexo 1: Mapa y fotografías de Río Blanco



Fuente: CESPAD, FLM, COPINH (2016).



El roble: árbol bajo el cual la comunidad de Río Blanco inició la lucha contra Agua Zarca. Fotografía de mi autoría.



La radio comunitaria de Río Blanco. Fotografía de mi autoría.



Casa entre montañas. Fotografía de mi autoría



Río Blanco desde las alturas. Fotografía de mi autoría.



El río Gualcarque en su paso por Río Blanco. Fotografía de mi autoría.

Anexo 2: Fotografías de una compostura y una mujer con puro



Compostura para cerrar un año de trabajo. Fotografía de mi autoría.



El puro de una mujer (COPINH, s/f).

Anexo 3: Cronología de la resistencia

2009

29 de junio: Golpe de Estado contra Juan Manuel Zelaya.

24 de agosto: Congreso Nacional aprueba la Ley General de Aguas

septiembre: ENEE anuncia licitación nacional e internacional para la creación de 250 MW de energía renovable

diciembre: ENNE apertura las ofertas para la creación de energía eléctrica.

2010

abril: SERNA avala licitación de 47 proyectos hidroeléctricos para la creación de 250 MW de energía renovable, entre ellos el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca.

9 de octubre: 418 habitantes de Río Blanco se reúnen en asamblea en la que acuerdan rechazar la construcción de la represa.

11 de octubre: Los habitantes de las aldeas de Río Blanco firman un acta en la que establecen la creación de un frente para frenar la construcción de la represa.

12 de octubre: COPINH presenta ante el Ministerio Público una demanda contra la empresa por violar el Convenio 169 de la OIT.

2011

16 enero: Representantes de DESA arriban a Río Blanco para dar a conocer el Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca que ya estaba concesionado sin consultar previamente a los pobladores.

25 de marzo: SERNA otorga a DESA la Licencia Ambiental N°139-2011 para la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca, tras lo cual la empresa comienza la construcción de la represa.

5 abril de 2011: El alcalde de Intibucá, Martiniano Domínguez, junto con representantes de DESA, intenta convencer a la comunidad de Río Blanco de aceptar el proyecto.

26-28 de julio: COPINH se moviliza a Tegucigalpa para exigir la cancelación de Agua Zarca.

28 de julio: COPINH se reúne con Lobo Sosa y acuerdan cancelar Agua Zarca.

1 de octubre: Martiano Domínguez convoca a un cabildo abierto con el que justificó la supuesta aprobación por parte de la comunidad para la construcción de la represa.

2013

1 de abril: El pueblo lenca de Río Blanco comienza la toma del roble.

12 abril: Policías desalojan el plantón que los pobladores instalaron afuera de su campamento.

19 abril: En asamblea comunitaria los pobladores deciden expulsar a DESA-Sinohydro de su territorio.

23 de abril: Accidente de Rosalina Domínguez en el que murieron Paula Gómez y su bebé.

24 mayo: Berta Cáceres, Aureliano Molina y Tomás Gómez son acusados de daños a la propiedad privada y a ella le suman el delito de portación de arma de fuego.

15 julio: Asesinato de Tomás García a manos de militares después de que la comunidad marchara hacia el campamento militarizado de DESA-Sinohydro.

15 de julio: Intento de homicidio contra Allan García, joven defensor del río Gualcarque, a manos del militar Kevin Saravia.

12 de septiembre: Audiencia en contra de Berta Cáceres, Aureliano Molina y Tomás Gómez. Son absueltos de cargos con la enmienda de que deben asistir a los juzgados a firmar.

13 de septiembre: Líderes del Consejo Indígena de Río Blanco interponen una demanda contra Sinohydro y DESA por el delito de abuso de autoridad y usurpación.

2014

Sinohydro se retira del proyecto.

5 de marzo: Ataque contra la compañera María Santos, lideresa de la comunidad de Río Blanco.

23 de julio: Movilización del COPINH a Tegucigalpa por la defensa del territorio

24 de octubre: Asesinato de Maycol Ariel Rodríguez, joven defensor del río Gualcarque.

2015

20 de abril: Berta Cáceres recibe el Premio Medioambiental Goldman Enviromental Prize.

2016

2 de marzo: COPINH realiza el Foro sobre Energías Alternativas en el Departamento de Intibucá.

3 de marzo: Asesinato de Berta Cáceres e intento de homicidio contra Gustavo Castro Soto.

Fuentes bibliohemerográficas

Aguilar, Yásnaya (2019). «Mujeres indígenas, fiesta y participación política». En: *Revista de la Universidad de México*, núm. 9, pp. 33-41.

Aguirre, Jersi Francisco (2016). «Lucha y resistencia territorial del Consejo Cívico de Organizaciones Populares de Honduras (COPINH) en Río Blanco, Intibucá, desde 2013 hasta 2016», tesis para obtener el grado de licenciatura, UNAH.

Altholz, Roxanna, et al. (2017). *Represa de violencia. El plan que asesinó a Berta Cáceres*, GAIPE.

Acción Permanente por la Paz (2016). «Movilización del pueblo lenca enfrenta intimidación y hostigamiento en Río Blanco», disponible en: <https://witnessforpeace.org/es/movilizacion-del-pueblo-lenca-enfrenta-intimidacion-y-hostigamiento-en-rio-blanco/> (consultado en octubre de 2019).

Aruzzo, Cinzia, Fraser, Nancy y Bhattacharya, Tithi (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%*, Herder, Barcelona.

Barahona, Marvin (2017). Honduras en el siglo XX. Una síntesis histórica, Guaymuras, Tegucigalpa.

_____ (2009). *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa.

_____ y Rivas, Ramón (Comps.) (2007). *Rompiendo el espejo: Visiones sobre los pueblos indígenas y negros de Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa.

Belausteguigoitia, Marisa y Saldaña-Portillo, María Josefina (2015). *Des/posesión: Género, territorio y luchas por la autodeterminación*, UNAM, México.

_____ (2006). «Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación». *Fronteras y cruces: cartografías de escenarios culturales latinoamericanos*, México, UNAM.

Bnamericas (s/f). «Sinohydro Corporation Ltd», disponible en: <https://www.bnamericas.com/es/perfil-empresa/sinohydro-corporation-ltd> (Consultado en febrero de 2023).

Bonfil Batalla, Guillermo (2020). *México Profundo. Una civilización negada*. FCE.

Boron, Atilio (2016). «Guía para el golpe blando», disponible en: <https://atilioboron.com.ar/guia-para-el-golpe-blando/>

Cabnal, Lorena (2017). «Territorio, cuerpo, tierra», disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=6uUI-xWdSAk&ab_channel=eraverdeucr (consultado en diciembre 2022).

_____ (2010). *Feminista siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR-Las Segovias.

CACTUS, UCIZONI, CPR, UVOC, OFRANEH, COPINH, ADEPZA (2013). *El sonar de las mujeres de la tierra y el mar. Voces de mujeres indígenas, garifunas y campesinas de México, Guatemala y Honduras*, COMPPA.

Cardoza, Melissa (2017). «Cuentan los pueblos que viven por el río Gualcarque: la lucha del copinh contra la represa Río Blanco en Honduras». En: *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Bajo Tierra Ediciones, México, pp.203-2019.

_____ (2016). «Desde este feminista lugar». En: *Interdisciplina*, núm. 8, pp. 201-216.

_____ (2011). «Trece colores de la resistencia hondureña», *Revista Internacional Pensamiento Político*, vol. 9.

Castro-Soto, Gustavo (2017). «La lucha de Berta Cáceres es la de todos los movimientos» En: *Brújula: Revista interdisciplinaria sobre estudios latinoamericanos*, vol. 11, núm. 1, pp. 3-11.

CEPAL (2010). «República de Honduras. Visión de País 2010-2038 y Plan de Nación 2010-2022», disponible en: <https://observatorioplanificacion.cepal.org/es/planes/vision-de-pais-2010-2038-y-plan-de-nacion-2010-2022-de-honduras> (Consultado en diciembre de 2022).

CESPAD, LMN, COPINH (2016). *Río Blanco: la reconstrucción histórica de la lucha por la defensa del Río Gualcarque*, Tegucigalpa.

Comisión Sexta del EZLN (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*.

Control Ciudadano (2016). «Ante la pasividad del gobierno Sinohydro pisotea los derechos de los trabajadores». En: *Boletín de Seguimiento a Políticas Públicas*, núm. 29, año XIII.

COPINH (2022). «El legado de Berta: la articulación como estrategia», disponible en: <https://copinh.org/2022/03/el-legado-de-bera-la-articulacion-como-estrategia/>

_____ (2020). «Mujeres lencas en lucha COPINH», disponible en: <https://copinh.org/2020/03/mujeres-lenca-en-lucha-copinh/> (consultado en junio de 2022).

_____ (2020). «Mujeres Lencas en Lucha. COPINH», disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=axNzT9ZxvZs&t=268s&ab_channel=ComunicacionCOPINH (consultado en febrero de 2020).

_____ (2019). «Video. Denuncia amenazas de muerte a Rosalina Domínguez», disponible en: <https://copinh.org/2019/05/video-denuncia-amenazas-de-muerte-a-rosalina-dominguez/> (consultando en enero de 2023).

_____ (2012). «Pronunciamiento del 1 Encuentro Trinacional “Salvemos al Río Lempa», disponible en: <https://copinh.org/2012/07/pronunciamiento-del-1%C2%B0-encuentro-trinacional-salvemos-el-rio-lempa/>

_____ (2009). «Declaración de la 2ª Asamblea General de Mujeres de COPINH», disponible en: <https://copinh.org/2019/05/declaracion-asamblea-mujeres-copinh/> (consultado en noviembre de 2019).

@COPINHHONDURAS (2021). «Noticia. Un día como hoy, 12 de octubre, en la historia de Honduras», disponible en: <https://twitter.com/COPINHHONDURAS/status/1448036008944181249>

Composto, Claudia y Navarro, Mina Lorena (Comps.) (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Bajo Tierra Ediciones, México, pp. 33-75.

Criterio. hn (2022). «Inconsistencias de Jacobo Atala corresponden a voluntad de impunidad, dice acusación privada en Fraude sobre el Gualcarque», disponible en <https://tinyurl.com/2ktednyu> (consultado en enero de 2023).

Cruz Hernández, Delmy Tania (2020). «Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión». En: *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, Ediciones Abya Yala- Libertad bajo palabra y Bajo Tierra Ediciones, pp. 45-62.

____ Bayón Jiménez, Manuel, et alt. (Coords.) (2020). *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, Ediciones Abya Yala- Libertad bajo palabra y Bajo Tierra Ediciones, Quito.

Chapman, Anne (1986). *Los hijos del copal y la candela. Tradición católica de los lenca de Honduras*, UNAM, México.

____ (2006). *Los hijos del copal y la candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lenca de Honduras*, UNAM, México.

De Gortari, Esteban (2015). *Honduras 2013: golpe de estado, elecciones y tensiones del orden político*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA, Sans Soleil.

Díaz, Floriberto (2004). «Comunidad y comunalidad» En: *Diálogos en la acción*, vol. 2, pp. 365-373.

Eduard, Fabrice (2010). «Gobernanza en la tenencia de la tierra y recursos naturales en América Central». En: *FAO Documento de trabajo sobre la tenencia de la tierra*, núm. 18.

Echeverría, Bolívar (2019). *Definición de la cultura*, FCE, México.

EJ Atlas (2018). «Proyecto Hidroeléctrico Agua Zarca, Honduras», disponible en: <https://ejatlas.org/print/proyecto-hidroelectrico-agua-zarca-honduras> (consultado en octubre de 2019).

El Universo (2023). «Caso Sinohydro: al menos ocho empresas son investigadas por ser parte de la ruta que tomó el ‘soborno’ pagado para quedarse con Coca Codo Sinclair», disponible en: <https://www.eluniverso.com/noticias/politica/caso-sinohydro-al-menos-ocho-empresas-investigadas-por-ser-parte-de-la-ruta-que-tomo-el-soborno-pagado-para-quequedarse-con-coca-codo-sinclair-nota/>

Energía Estratégica (2023). «Los once proyectos hidroeléctricos que Sinohydro desarrolla en Latinoamérica», disponible en <https://www.energiaestrategica.com/los-once-proyectos-hidroelectricos-que-sinohydro-desarrolla-en-latinoamerica/> (consultado en febrero de 2023).

Federici, Silvia (2019). *La Revolución Feminista Inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Libertad bajo palabra, México.

____ (2013). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de Sueños, Nueva York.

Forbes (2014). «Los doce millonarios más importantes de Centroamérica», disponible en: <https://www.forbes.com.mx/los-12-millonarios-mas-importantes-de-centroamerica/> (consultado en noviembre de 2022).

García, Mercedes (2016). «Canadian Mining: Still Controversial in Central America: The Case of Honduras», disponible en: <https://www.coha.org/canadian-mining-still-controversial-in-central-america-the-case-of-honduras/> (consultado en octubre de 2022).

García-Torres, Mirian, Vázquez, Eva, Cruz, Demly Tania y Bayón Jiménez, Manuel (2020). «Extractivismos y (re) patriarcalización de los territorios». En *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, Ediciones Abya Yala- Libertad bajo palabra y Bajo Tierra Ediciones, pp. 23-44

Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Editorial Corte y Confección, México.

Gavarrete, Emilio (s/a). *Espiritualidad Indígena Lenca*.

Gil, Silvia (2021). «Pensamiento feminista contemporáneo. (Re) pensar la política en tiempos de crisis». En: *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*, Bajo Tierra Ediciones, pp. 231-256

Global Witnees (2017). «Honduras: el país más peligroso del mundo para el activismo ambiental», disponible en: <https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/honduras-el-pa%C3%ADs-m%C3%A1s-peligroso-del-mundo-para-el-activismo-ambiental/> (Consultado en febrero de 2023).

González Casanova, Pablo (2003). «Colonialismo interno (Una redefinición) ». En *Revista Rebeldía*, núm. 12.

Gordon, Todd (2011). «Canada backs profits, not human rights, in Honduras», disponible en: https://www.thestar.com/opinion/editorialopinion/2011/08/16/canada_backs_profits_not_human_rights_in_honduras.html (consultado en marzo de 2023).

Gudynas, Eduardo (2013). «Extracciones, Extractivismos y Extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de los recursos naturales». En: *Observatorio del Desarrollo*, núm. 18.

Gutiérrez, Raquel (2021). «Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político». En: *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*, Bajo Tierra Ediciones, pp. 51-80

_____ y Salazar, Ana Lilia (2021). «Trabajo que crea y sostiene: subvertir lo que nos expropia y devora». En: *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*, Bajo Tierra Ediciones, pp. 199-230.

_____ y Navarro, Mina Lorena y Linsalata, Lucia (2016). «Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión». En: *Modernidades Alternativas*, UNAM, pp. 377-417.

_____ (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*.

_____ (2014). «Políticas en femenino: Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas». En *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, pp.87-98

Hammond, Bernie, et alt. (2020). *Guapinol Resiste. Orígenes del Conflicto en el Bajo Aguán, Honduras*. Ferris Forwrd, Western FIMS, ACAFREMIN, Sage Fund, Tegucigalpa.

Harvey, David (2005). «El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión». En: *Socialist register*, CLACSO, Buenos Aires, núm. 40, pp. 99-129.

Herranz, Atanasio (1987). «El lenca de Honduras: una lengua moribunda». En: *Mesoamérica*, vol. 8, núm. 14, pp. 429-466.

INE (2013). Indicadores municipales, Intibucá, municipio de Intibucá. Disponible en: <https://www.ine.gob.hn/V3/imag-doc/2018/08/10-06-Intibuc%C3%A1-Intibuc%C3%A1.pdf> (consultado en octubre de 2022).

Kirkwood, Julieta (1984). *Feministas y Políticas*, FLACSO.

Korol, Claudia (2018). *Las revoluciones de Berta. Conversaciones con Claudia Korol*, América Libre, Buenos Aires.

_____ (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina*, GRAIN-Acción por la diversidad-América Libre.

Kergoat, Danièle (2009). «Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo». En: *Dicionário Crítico do Feminismo*, UNESP, pp. 67-75.

Kreuzinger, Nina y Lammers, Andrea (2013). *La voz lenca no se calla*, Tegucigalpa-Viena, disponible en: <http://hondurasdelegation.blogspot.com> (consultado en octubre de 2019).

Lagarde, Marcela (2015). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, Siglo XXI.

León Sánchez, Ana Karen (2022). «Sobrevivimos, estamos aquí, estamos vivas : guerra, violencia política de género y prácticas sociales de sobrevivencia de las mujeres mayas (Huehuetenango y Quiché) /» tesis para obtener el grado de licenciatura, UNAM.

Linsalata, Lucia (2017). «Ni público, ni privado: común. Prácticas y sentidos de la gestión comunitaria del agua en la zona sur de Cochabamba en Bolivia». En: *Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Bajo Tierra Ediciones, pp. 249-266.

Machado Aráoz, Horacio (2009). «Auge minero y dominación neocolonial en América Latina. Ecología política de las transformaciones socioterritoriales neoliberales». En: *Latinoamérica Interrogada. Memorias XXVII Congreso ALAS*, UBA, Buenos Aires.

Marchese, Giulia (2019). «Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia». En: *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 13, pp. 9-41.

Marcos, Sylvia (2014). «Feminismos en camino descolonial». En: *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, pp. 15-34

Martínez Luna, Jaime (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Mendoza, Breny (2011). «Los movimientos de resistencia de Honduras en la encrucijada», disponible en <https://nonosolvidamosdehonduras.blogspot.com/2011/02/los-movimientos-de-resistencia-de.html>

Menéndez, Mariana y García, Mariana (Comps.) (2021). *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*, Bajo Tierra Ediciones, México.

Meza, Dina (2015). «Honduras: Policía Nacional cuida planteles de la empresa hidroeléctrica DESA-SINOHYDRO en territorio Lenca», disponible en: <http://www.pasosdeanimalgrande.com/index.php/es/denuncias/item/1107-policia-nacional-cuida-planteles-de-la-empresa-hidroelectrica-desa-sinohydro/1107-policia-nacional-cuida-planteles-de-la-empresa-hidroelectrica-desa-sinohydro> (consultado en octubre de 2019).

____ (2016). «Crimen Político: Bertha Cáceres, Coordinadora del COPINH, fue asesinada de cuatro balazos», disponible en: <http://www.pasosdeanimalgrande.com/index.php/de/denuncias/item/1245-crimen-politico-bertha-caceres-coordinadora-del-copinh-fue-asesinada-de-cuatro-balazos> (consultado en marzo de 2019).

Meza, Víctor, Meza; Gamero, Manuel; Funes, Lucila; Salomón, Leticia, et al. (2010). *Golpe de Estado: Partidos, instituciones y cultura política*. Tegucigalpa: CIDOH.

Meyer, Eugenia y Olivera De Bonfil, Alicia (1971). «La historia oral. Origen, metodología, desarrollo y perspectivas». En: *Historia mexicana*, vol. 21, núm. 2, pp. 372-387.

Millán, Moira (2022). «Las mujeres indígenas enfrentamos la colonialidad, que ocasiona violencia de género, pérdida de nuestra espiritualidad e identidad y el terricidio en todas sus formas», disponible en: <https://lac.unwomen.org/es/stories/noticia/2022/08/moira-millan-las-mujeres-indigenas-enfrentamos-la-colonialidad-que-ocasiona-violencia-de-genero> (Consultado en octubre de 2022).

Millán, Mágina (Coord.) (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México.

_____ (2011). «Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?». En *Andamios*, vol. 8, núm. 17, pp. 11-36, disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632011000300002&lng=es&tlng=es (consultado en enero de 2020).

Mora, Mariana (2014). «Repensando la política y la descolonización en minúscula: Reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo». En: *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, pp. 155-182.

Morales Martínez, Claudia Fernanda (2018). «El Estado Plurinacional de Bolivia frente al Estado-nación: Un debate desde la Des/Colonialidad del Poder» tesis para obtener el grado de licenciatura, UNAM.

Moreno, Ismael (2013). «Crónica de un río, un roble, muchas resistencias y la respuesta de los fuertes». En: *Envío*, año 11, núm 39, pp. 1-9

Mujeres Creando Comunidad (2016). *El desafío de la despatriarcalización. Entramado para la liberación de los pueblos*, Fecay, La Paz.

Navarro, Mina Lorena y Linsalata, Lucía (2017). «Feminismo y alternativas no capitalistas para la reproducción de la vida. Claves para repensar lo común. Entrevista a Silvia Federici». En: *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Bajo Tierra Ediciones, México, pp. 425-438.

Osorio, Jaime (2009). *El Estado en el centro de la mundialización*, Ciudad de México.

Palacios, Carlos Mauricio (2007). *Estudio introductorio para el conocimiento de los nueve pueblos indígenas y negros de Honduras*, UNICEF-PAPIN, Tegucigalpa.

Paredes, Julieta (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*.

_____ y Guzmán, Adriana (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*, Mujeres Creando Comunidad, La Paz.

PBI (s/f). «La otra cara de la militarización: vulneraciones de derechos humanos», disponible en: <https://pbi-honduras.org/es/news/2021-09/la-otra-cara-de-la-militarizaci%C3%B3n-vulneraciones-de-derechos-humanos> (consultado en febrero de 2023).

Piedade, Vilma (2021). *Doloridad. Doloridade*, Mandacarú.

Pirker, Kristina (2015). «La politización de la diversidad y la construcción de un nuevo “enemigo interno”». En: *Honduras 2013: golpe de estado, elecciones y tensiones del orden político*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA, Sans Soleil.

_____ y Núñez, Omar (2010). «Cuatro hipótesis y un corolario en torno al golpe de Estado en Honduras». En: *OSAL*, año XI, núm. 28, pp. 119-143.

Pollak, Michael (2006). «Memoria, olvido, silencio». En: *La producción social de identidades frente a situaciones límite*, Ediciones Al Margen, La Plata.

Prensa Comunitaria (2019). «Honduras. Atentan contra la vida de Rosalina Domínguez, líderesa de la comunidad de Río Blanco», disponible en: <https://prensacomunitaria.org/2019/09/honduras-atentan-contra-la-vida-de-rosalina-dominguez-lideresa-de-la-comunidad-de-rio-blanco/> (consultado en enero de 2023).

Randazzo, Francesca (2010). «Movilización social en Honduras y resignificación de imaginarios en la escena política». En: *Revista Inclusiones*, pp. 65-77.

Rivas, Ramón (2000). *Pueblos indígenas y garífunas de Honduras: Una caracterización*, Guaymuras, Tegucigalpa.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires.

_____ (1987). «El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia». En: *Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI*.

Salomón, Leticia (2010).

_____ (2009). «El Golpe de Estado en Honduras: caracterización, evolución y perspectivas», CEDOH.

_____ (2009b). «Honduras: Políticos, empresarios y militares: Protagonistas de un golpe anunciado», CEDOH.

Sarlo, Beatriz (2007). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI.

Segato, Rita (2021). «Crueldad: pedagogías y contra pedagogías». En: *Lobo suelto*, vol. 4.

_____ (2016). *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Servindi (2014). «Honduras: Marchan contra concesiones en territorios indígenas», disponible en: <https://desinformemonos.org/honduras-marchan-contra-concesiones-en-territorios-indigenas-240714/> (consultado en octubre de 2019).

Sosa, Eugenio (2017). «Transformaciones en las élites económicas, estado y el proceso de democratización y desdemocratización: el caso de Honduras, 1990-2017». En: *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 43, pp. 125-148.

_____ (2016). *Democracia y movimientos sociales en Honduras: de la transición política a la ciudadanía indignada*, Guaymuras, Tegucigalpa.

_____ (2011). «La contienda política tras el golpe de Estado oligárquico. De la resistencia en las calles hacia la disputa político-electoral». En: *Bajo el volcán*, vol. 11, núm. 17, pp. 21-42.

_____ (2004). «Movimientos sociales en Honduras: balance y perspectivas». En: *Envío*, año 5, núm 15, pp. 9-14.

Scott, (2013). «El género: una categoría útil para el análisis histórica». En: *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM, México, pp. 265-302.

_____ (2001). «Experiencia». En: *Revista de Estudios de Género La Ventana*, vol. 2, núm. 13, pp. 42-74.

Svampa, Maristella (2015). «Feminismos del sur y ecofeminismos». En: *Nueva Sociedad*, núm., 256, pp. 127-131.

Tapia, Luis (2008). *Política Salvaje*, CLACSO-Muela del Diablo, La Paz.

Torres-Rivas, Edelberto (1997). «Centroamérica, revoluciones sin cambio revolucionario». En: *Leviatán: Revista de hechos e ideas*, núm. 69, pp. 55-62.

Trucchi, Giorgio (2013). *Honduras: comunidades lencas en rebelión*, disponible en: https://desinformemonos.org/honduras-comunidades-lencas-en-rebelion/?fbclid=IwAR33Imf9eFAGq0zRhEB_sBFCTHXAb_f1NoSkAWre5LSjj-PhutXdbZrhGgQ (consultado en octubre de 2019).

Tzul, Tzul, Gladys (2021). *Peritaje. Análisis de la situación y condición de violencia que viven las mujeres indígenas y defensoras de Derechos Humanos. El Caso de Bertha Cáceres y la defensa del río Gualcarque*, disponible en: <https://berta.copinh.org/wp-content/uploads/2021/06/Galdys-Tzul-PERITAJE-26-de-marzo-1.pdf> (Consultado en octubre de 2022).

_____ (2019). «La forma comunal de la resistencia». En: *Revista de la Universidad de México*, núm. 3, pp. 105-111.

_____ (2015). «Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida». En: *El Apantle*, núm. 1, pp. 125-141.

_____ (2015). «Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici». En: *Bajo El Volcán*, núm. 22, año 15, pp. 91-99.

Ulloa, Astrid (2020). «Ecología política feminista latinoamericana». En: *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate desde América Latina*, UNAM-CRIM, México, pp.75-104.

_____ (2016). «Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos». En: *Nómadas*, núm. 45, pp. 123-139.

Wallach, Jason (2013). «En Honduras, “continuaremos en lucha, no importa quién gane las elecciones”», disponible en: <https://desinformemonos.org/en-honduras-continuaremos-en-lucha-no-importa-quien-gane-las-elecciones/> (consultado en octubre de 2019)

WRM (2016). «El financiamiento del despojo en Honduras», disponible en: <https://www.wrm.org.uy/other-information/el-financiamiento-del-despojo-en-honduras> (consultado en noviembre de 2022).

Zibechi, Raúl (2017). «El estado de excepción como paradigma político del extractivismo». En: *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, Bajo Tierra Ediciones, México, pp.76-88.

Zuñiga, Salvador (2007) «Los pueblos indígenas». En: *Rompiendo el espejo: Visiones sobre los pueblos indígenas y negros de Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa, pp. 35-42.