

Revista

Rosalila



AÑO 1, N.º 12, DICIEMBRE, 2025



Campus
Copán



UNAH
UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE HONDURAS

Créditos

Luis Gerardo Aguirre Cálix, director UNAH Campus Copán.
María Filomena Milla Gámez, Secretaría Académica, UNAH Campus Copán.
Rubén Darío Paz, director de Gestión Cultural, UNAH Campus Copán

Coordinación
Rubén Darío Paz

Consejo Editorial
Águeda Chávez, UNAH Campus El Paraíso
Marco Antonio Madrid, UNAH Campus Cortés
Israel Serrano, UNAH Campus Comayagua
Rolando Sierra Fonseca, FLACSO, Honduras.
Sexta Yesenia Martínez, Ciudad Universitaria, UNAH.

Colaboradores
Betulia Bautista Pineda

Corrección y estilo
Águeda Chávez

Diseño y diagramación
Rony Amaya Hernández, DICIHT

Foto de portada
Iglesia La Meced, Erandique, Lempira.
Foto: Rubén Darío Paz©

©Revista Rosalila
Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Campus Copán,
Dirección de Gestión Cultural, Edificio Administrativo, Barrio Villa Belén,
Santa Rosa de Copán, Copán, Honduras, C.A.
www.curoc.unah.edu.hn/rosalila, ruben.paz@unah.edu.hn

La Revista Rosalila se diseña y diagrama con el apoyo técnico de la Dirección de Investigación Científica, Humanística y Tecnológica, DICIHT.

Dirección de
**Investigación Científica,
Humanística y Tecnológica**



Índice

Isabel Pérez Chiriboga.....	3
Las cofradías del obispado de Honduras a fines del siglo XVIII y sus implicaciones en el mundo indígena y ladino	7
Conflictos agrarios y búsqueda de justicia, siglos XVII y XVIII: tierras indígenas en el valle de Copán	17
Discapacidad en la Historia Colonial y Republicana de Honduras (1502-1876).....	33
Dos edificios, un colegio: el instituto Álvaro Contreras y sus espacios educativos (1874-1974).....	47
Las políticas educativas y la formación de maestros en la Escuela Normal de Varones de Honduras entre 1906-1924.....	55
Crimen y castigo en América Latina en el siglo XXI	65
Trayectorias compartidas en la antropología aplicada hondureña.....	77
Levantamiento de Ángel y Pago de Agua, dos ritos Lencas, ensayo etno fotográfico de Jorge F. Travieso	83

Editorial

A lo largo de la historia de las letras hondureñas nos encontramos con varias revistas memorables que, incluso, trascendieron en el tiempo más allá de las fronteras patrias. Sin embargo, esa no ha sido la normativa, muchísimas revistas perecieron en el intento o se ahogaron en los primeros ejemplares. Los que nos hemos comprometido con la *Revista Rosalila* nos congratulamos con la publicación del ejemplar número XII. Hemos tenido la dicha de contar con colaboraciones de prestigiosos académicos, dentro y fuera de Honduras, que nos han confiado sus trabajos de mucho valor intelectual. Todo ello nos compromete para seguir contribuyendo desde nuestros espacios educativos y culturales a forjar el país que todos merecemos, especialmente pensando en un valioso legado nacional.

La *Revista Rosalila*, en este número, rinde reconocimiento a través de una entrevista a la talentosa antropóloga ecuatoriana, Isabel Pérez Chiriboga, quien por más de tres décadas ha impulsado notables investigaciones y contribuido en el país con la difusión, valoración y fortalecimiento de nuestro patrimonio nacional.

En el presente ejemplar se incluyen novedosos artículos, y hemos procurado esa mezcla entre los consagrados autores; Mario Ardón Mejía, Rodolfo Pastor Fasquelle, Gloria Lara Pinto, Jorge Federico Travieso y los jóvenes intelectuales que, con sus investigaciones entre la historia y la antropología vienen ganando espacios significativos: Manuel Cardona Amaya, José Cáceres, José David Guerra y Carlos Gallardo, este último desde su perspectiva histórica manifiesta que la Cofradía, institución de origen europeo e instrumento del proceso de evangelización, fue adoptada al interior de las comunidades de indígenas y ladinos, quienes le proporcionaron una personalidad propia y la convirtieron en una especie de refugio para preservar algunas de sus creencias ancestrales y aceptar las nuevas de acuerdo con su propia visión y conveniencia.

Rubén Darío Paz

Director de Gestión Cultural, UNAH Campus Copán

Isabel Pérez Chiriboga



Isabel Pérez Chiriboga, antropóloga e investigadora.

En la *Revista Rosalila*, desde las primeras ediciones, se han realizado entrevistas, homenajes a personajes distinguidos, ya sean hondureños o extranjeros que han contribuido notablemente en el desarrollo nacional desde las distintas disciplinas académicas o artísticas, con lo cual la trayectoria y la entrega al país es meritaria de resaltar.

En esta edición, conversamos con la ecuatoriana Isabel Pérez Chiriboga, antropóloga e investigadora, afincada en Honduras desde hace más de tres décadas y con aportes académicos sustanciales.

1. Coméntenos, sobre su formación académica y en qué contexto se estableció en Honduras.

Soy antropóloga sociocultural de formación, inicié mis estudios de licenciatura en la Universidad Católica de Ecuador y los finalicé en la Universidad de North Texas State University. La maestría y doctorado los realicé en la Universidad de Illinois en Urbana Champaign. Llegué a Honduras por matrimonio, conocí a mi esposo, Jorge Travieso, en la universidad de Illinois y decidimos vivir en Honduras, por lo que decidí realizar la investigación y tesis de doctorado en la Moskitia¹ hondureña.

2. ¿Cuáles son las iniciativas o proyectos que usted ha desarrollado en Honduras, que mayores satisfacciones profesionales le han generado?

En Honduras he trabajado como catedrática en la Escuela Agrícola Panamericana, conocida como Universidad Zamorano, además he participado en la implementación de proyectos de desarrollo social, ambiental y económico con varias organizaciones de cooperación al desarrollo y he sido consultora. Mi trabajo me permitió visitar prácticamente todo el país y conocer a profundidad la Honduras rural. Aprecio profundamente las relaciones que logré construir con diversos grupos culturales hondureños.

Trabajé con mujeres tejedoras de fibras naturales en Santa Bárbara, registramos todo el proceso de cultivo de las diferentes fibras y las técnicas para secar, preparar y tejer la gran variedad de productos en la región. Con apoyo de un artesano colombiano y una diseñadora hondureña, trabajamos para afinar técnicas de teñido, nuevos modelos de productos y ampliación de mercados. El tejido de fibras naturales es el patrimonio

¹Los términos miskitu y moskitia, están escritos en idioma materno, hablado por este grupo culturalmente diferenciado, asentado entre la frontera de Honduras y Nicaragua. También es válido misquito y mosquita en el idioma español.



Isabel Pérez Chiriboga, en una de sus tantas visitas al interior de Honduras, donde la temporada de la cosecha y secado de café se extiende hasta marzo.

de las mujeres en muchos pueblos de Santa Bárbara, les ha permitido tener ingresos y mantener sus familias. Ahora enfrentan retos significativos tecnológicos y de mercado para competir en un mercado exigente tanto en costos como en calidad.

He trabajado en varios proyectos orientados a fortalecer destinos y productos turísticos ligados a la extraordinaria naturaleza del país. Con mi equipo de trabajo formamos y equipamos a jóvenes que ya están ofreciendo *tours* para hacer senderismo y otros deportes en áreas protegidas como Celaque, en el Lago de

Yojoa, La Tigra y muchos otros lugares. También desarrollamos la estrategia nacional de aviturismo y capacitamos a guías nacionales y locales. Con apoyo de la Asociación Hondurena de Ornitología, fortalecimos a clubes de niños y jóvenes observadores de aves en varias regiones del país. En turismo también diseñamos, con los actores locales, eventos para el intercambio cultural entre regiones como *Gracias Convoca* en la ciudad de Gracias, Lempira y el Lago Fest entre otros.

3. ¿Cuáles son esas lecciones de vida, en función de su trabajo de campo en La Moskitia hondureña?

En la Moskitia realicé tres trabajos importantes para mí: el primero está contenido en mi libro *Espíritus de Vida y Muerte: los Miskitu hondureños en época de guerra*. El título hace referencia tanto al contenido como a la época y el contexto de esta etnografía. El trabajo de campo lo inicié en 1989 hasta 1995, época en la que la Moskitia hondureña estaba llena de refugiados miskitos nicaragüenses y de combatientes en el marco de la guerra de la Contra. Una lección de vida fue conocer cómo se construía el discurso político cultural entre miskitos nicaragüenses y hondureños. Ambos grupos vivían realidades diferentes, pero ambos construyeron su discurso identitario sobre la base del origen mítico de su pueblo; el discurso, por su puesto, difería ya que las necesidades históricas de ambos pueblos eran diferentes.

Años más tarde realicé un estudio sobre el impacto y la interpretación cultural del VIH-SIDA en dos pueblos miskitos, Brus Laguna y Puerto Lempira. Mi conocimiento de la cosmología misquita y de las prácticas médico-religiosas locales me ayudó para analizar cómo, desde la cultura local, interpretaban el origen de esta enfermedad y los procedimientos para la protección o prevención y el tratamiento. La cosmología miskita influía en las decisiones sobre el VIH SIDA tomadas por diferentes segmentos de la población incluyendo a enfermeras, pastores, educadores y autoridades municipales.

Mi tercera experiencia fue en La Moskitia nicaragüense, en donde participé como catedrática en la Maestría en Antropología y Derechos Humanos ofrecida por URACCAN en Bilwi para profesionales de la región Atlántica. Aprendí mucho sobre los diversos

temas de investigación seleccionados para las tesis de maestría.

4. Los sukia y los prapit siguen formando parte de la cosmovisión misquita, o existen riesgos de desaparecer ante la llegada de sectas religiosas, que con frecuencia prohíben prácticas animistas.

En 1989 ya existían tensiones entre los grupos religiosos de base cristiana y la cosmología miskita. Sin embargo, en el contexto de la guerra, la cosmología miskita proveyó de significados, explicaciones y fuerza cultural para enfrentar tantos retos sociales, económicos y políticos. Los *sukias* contribuían a sanar enfermedades de toda índole y fueron cruciales para tratar la enfermedad cultural conocida como *Bla Kira* (histeria colectiva en vocabulario occidental); *Bla Kira* tuvo un repunte en la época de guerra y afectó no solamente a adolescentes, sino a soldados miskitos. En este contexto también resurgieron los *prapit* cercanos a los campamentos de refugiados, personalmente me entrevisté con un *prapit* que estaba finalizando su proceso de iniciación. Esto es importante ya que en la jerarquía religiosa miskita el *prapit* es una persona de mucho poder espiritual, mayor al de los *sukias*, con capacidades de predecir o profetizar a nivel regional. Mi aprendizaje fue que en épocas de convulsión social la cosmología local es un pilar que ayuda a resistir e interpretar realidades y vivencias complejas y dolorosas.

5. ¿Cómo entender la enfermedad de *Bla Kira* en el contexto misquito?

El *Bla Kira* o *Crisi Signis* es una enfermedad cultural conocida como histeria colectiva. En el libro *Espíritus de Vida y Muerte* dedico todo un capítulo para describir y analizar este comportamiento. Existe tanto en La Moskitia hondureña como en la nicaragüense. En momentos de mucho estrés o encierro una persona o grupos de personas pierden control de sí mismas, y con una fuerza extraordinaria corren por la comunidad hasta caer exhaustos. Esto sucede a adolescentes, principalmente mujeres, cuando experimentan el cambio de vida de niña a mujer; a comunidades cuando están aisladas porque creció el río y no pueden salir, a jóvenes profesores encerrados por algunos días en centros de capacitación, y en la época de guerra a soldados en-



Isabel Pérez Chiriboga, nos recuerda que el trabajo de campo, constituye la base de la investigación antropológica.

cerrados en campamentos. La familia y la comunidad se preocupan mucho cuando hay casos de *Bla Kira*, ya que, además, es muy contagioso.

La cosmología miskita define la geografía y los espacios culturales-humanos y los espacios de la naturaleza y los espíritus. La salud física y emocional de las personas y los pueblos depende de un respeto y delicado balance entre estos espacios. Toda enfermedad es un desequilibrio o intrusión del mundo espiritual al cultural y *Bla Kira* sigue los mismos patrones.

6. Su libro, *Espíritus de Vida y Muerte: los Miskitu hondureños en época de guerra*. es un referente para comprender los años ochenta en el contexto de la Guerra Fría. ¿A la fecha qué otros temas quedaron al margen de esa problemática que deberían de seguirse investigando?

El departamento de Gracias a Dios, conocido en Honduras como La Moskitia, históricamente ha estado desvinculado del país, hay pocas y malas comunicaciones terrestres, limitadas comunicaciones marinas y costosas comunicaciones aéreas. La población miskita es la mayoritaria en la región, pero también existen poblaciones tawahkas, garífunas, pech y mestizas. La región tiene muchos retos en todos los campos del desarrollo humano y, por supuesto, hay tensiones en el uso y aprovechamiento de recursos naturales y especialmente en la propiedad de la tierra.

7. ¿Cuáles deberían ser esas estrategias desde el Estado para insertar a La Mosquitia en los planes de desarrollo nacional?

La presencia del Estado es limitada y débil; como ya lo indiqué las comunicaciones son limitadas y esto influye en el alto costo del transporte de personas y bienes. En el campo económico existen, como en todo el país, actividades de subsistencia vinculadas a la tierra y a la pesca en ríos, lagunas y mar. Los medios de vida de subsistencia son importantísimos para el sustento y salud familiar, esta es una estrategia vital. También existen grupos organizados para la producción de bienes con demanda nacional e internacional como el cacao, granos básicos y la pesca. La población miskita, como toda población, desea educarse, esta es otra estrategia en la que se debe invertir para elevar la calidad de la educación básica y apoyar a las familias para que sus hijos tengan mayor acceso a educación técnica y superior. Adicionalmente, La Mosquitia enfrenta retos de seguridad por la presencia del narcotráfico. Esto afecta la vida diaria y el desarrollo. Solo el Estado tiene la capacidad de enfrentar esta problemática.

8. ¿Cómo definir estrategias de convivencia en un territorio culturalmente diferenciado como La Mosquitia hondureña, ante la presencia de ladinos que imponen sus prácticas y transforman los paisajes?

En La Mosquitia sí se han ejecutado proyectos innovadores para mantener la titularidad de la tierra de forma colectiva y no individual. A partir de 1992 con apoyo de investigadores, la cooperación internacional, el Gobierno y las organizaciones indígenas se creó el concepto de Concejos Territoriales que son una herramienta

fundamental para la protección de los derechos territoriales, la promoción del autogobierno y la gestión sostenible de los recursos naturales en la región. Por décadas se ha trabajado en la delimitación territorial de cada concejo, su organización interna y sus capacidades para autogobierno. Paralelamente, en la región se mantiene la estructura nacional de municipios y autoridades municipales. Ambas estructuras chocan y hay conflictos. Los municipios reciben la transferencia del Gobierno para su operación, los Concejos Territoriales no son parte del Estado y, por lo tanto, no pueden ejecutar fondos públicos. Por otro lado, Honduras reconoce la titularidad individual o derecho pleno de uso de la tierra, pero también existe el derecho colectivo de la tierra. Ambos sistemas requieren de supervisión legal para su gestión territorial, sin embargo, en el país y en La Mosquitia la compraventa de tierra a través de tratos personales es común, es ahí en donde mantener la propiedad colectiva es muy difícil. En la compraventa privadas de tierra participan tanto mestizos como miskitos.

9. ¿Podría describirnos esos retos pendientes en cuanto a su labor de investigadora, y darnos sugerencias para los jóvenes investigadores en el mundo de la antropología y disciplinas afines?

Los campos de investigación son amplios, los pueblos no son estáticos y el cambio cultural es dinámico, por lo que siempre habrá temas necesarios de investigar en los campos sociales, económicos, políticos y ambientales. Mi recomendación para los jóvenes investigadores es que busquen organizaciones con presencia local y definan temas que aporten a los intereses de estas organizaciones locales.

Las cofradías del obispado de Honduras a fines del siglo XVIII y sus implicaciones en el mundo indígena y ladino

Carlos Gallardo Nieto*

Abstracto

Es ampliamente conocido que, inmediatamente después de su arribo al continente americano, los españoles desarrollaron un proceso sistemático de ocupación, conquista y colonización de los territorios habidos mediante una favorable donación pontificia que fuera ratificada en el Tratado de Tordesillas de 1493. Esto generó un par de situaciones: el compromiso por parte de la corona hacia el papado y el fuerte protagonismo de la iglesia católica en la colonización a través de la *evangelización*.

Este artículo intenta ofrecer una visión alterna de ese proceso de evangelización desde la perspectiva de una institución con fines religiosos, pero que trascendió este ámbito y se adentró, al igual que la iglesia misma, en todas las esferas de la vida comunitaria colonial.

Se intenta demostrar que la Cofradía, institución de origen europeo e instrumento del proceso de evangelización, fue adoptada al interior de las comunidades de indígenas y ladinos, quienes le proporcionaron una personalidad propia y la convirtieron en una especie de refugio para preservar algunas de sus creencias ancestrales y aceptar las nuevas de acuerdo con su propia visión y conveniencia.

Palabras Clave: Cofradías, evangelización, Período Colonial, sincretismo.

La cofradía en el engranaje colonial

Además de la organización eclesiástica desplegada a lo largo y ancho de sus territorios americanos, los españoles fueron trasladando –o en su defecto creando– instituciones políticas, económicas y religiosas que pudieran hacer más eficaz el proceso colonizador y administrativo.

En el caso que nos ocupa, la *Cofradía*, una institución con connotaciones religiosas, gremiales y de apoyo fraternal que nace alrededor del siglo XI en la Europa medieval, pasó de España a América sin grandes variantes, fundándose las primeras hermandades ya durante los primeros años de la conquista. Fieles a su origen, las cofradías se fundaban con fines caritativos, fraternos y económicos, pero dirigidas principalmente para sostener el culto en las nacientes comunidades, por lo que requerían de la autorización del Obispo.

Aun cuando algunas fuentes indican que desde un inicio ya se constituyeron cofradías entre los indígenas, la reglamentación de la época indica que dichas instituciones eran controladas por la Corona y que en las mismas se restringía el acceso de los indios, o estaban reservadas exclusivamente para los españoles, en momentos en que la evangelización de la población indígena se encontraba aún entre el entredicho y la reaffirmación, previo a las disposiciones tridentinas.

Vemos el caso de la Cofradía de Nuestra Señora de la Guadalupe (Méjico), con su Cédula de 10. de mayo de 1551, que indica:

"Hecho presente al Rey el Prior y Fraile del Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe que sus progenitores por la devoción que tenían a esta milagrosa ymagen, y atendiendo a las muchas limosnas que en el se hacían cada día a los pobres y gastos que impedía en hospita-

*Historiador, investigador y docente de Historia en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras.

les, y estudios que tenía, tuvieron a bien que en todos estos Reynos andubiese la ymprenta de dicho monasterio; y suplicaron a los sumos pontífices diesen licencia para ello, y que se pudiesen escribir por tales de él los que quisiesen gozar de los sufragios, y misas que en aquella casa se hiciesen; y que eran informados que las audiencias, justicias, y prelados de Yndias no consentían entrasen por cofrades privando por esta causa a sus ánimas del bien espiritual y a dicho monasterio de las limosnas: a consecuencia de su súplica: las mandó no pusiesen impedimento a las personas que quisiesen en aquellas partes por su devoción serlo de la Casa de Nuestra Señora de la Guadalupe, ni a los factores de ella asentar y recibirla, antes a estos, y a los procuradores les favoreciesen y dejases recaudar las limosnas que se diesen, y ofreciesen para dicha casa, con tanto que esto no se entienda por ahora con los yndios, sino solamente con los españoles que de su voluntad quisieren entrar en dicha cofradía, y darla..."

En la Capitanía General de Guatemala encontramos referencias de cofradías de españoles desde 1527, apenas a tres años de establecerse Santiago de los Caballeros de Guatemala. Al respecto, el presbítero Domingo Juarros y el autor Flavio Rojas Lima dan cuenta de la Cofradía de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, asentada en la ciudad y registrada como cofradía de españoles en las actas de los cabildos celebrados por el Ayuntamiento de dicha ciudad.

Nacida en Europa, fue establecida en América en el mundo de los españoles, para los españoles. No obstante, otros sectores como los indígenas y los grupos de ladinos surgidos de la dinámica social colonial fueron adoptando paulatinamente las cofradías como institución religiosa, económica y cultural propia.

Puede asumirse fácilmente que esa adopción va estrechamente ligada al proceso de evangelización que acompañó -y pretendió justificar- la conquista y colonización de América, pero, probablemente va más allá, ligada al proceso de búsqueda de una identidad propia por parte de estos grupos, atrapados entre dos mundos dispares. El proceso de conquista, como ya se sabe, implicó la destrucción del mundo indígena y generó el advenimiento de una nueva cultura, conocida como "mestiza" y, en Centroamérica, como la cultura ladina.

Se intentará dilucidar aquí, si dentro de ese proceso, tanto los indígenas como los ladinos adoptaron esta institución y la moldearon para ser refugio de su propia cultura, la de los primeros en destrucción y la de los segundos en construcción.

Se obviarán detalles de este proceso de deconstrucción construcción y se partirá del hecho de que tras el concilio de Trento -1545-1563- existía una intencionalidad de parte de los españoles para que los indígenas conformaran hermanadas religiosas similares a las que ellos mismos habían fundado preliminarmente.

Por otra parte, la iglesia católica y sus instituciones fueron adquiriendo cada vez más arraigo al interior de las comunidades. Fue en palabras de Wortman "una institución española que llegó a ser totalmente americana..." y "unía a los amerindios con la colonia".



Escultura de la Virgen de Dolores, data de finales del siglo XVIII, una de las imágenes mejor logradas que se encuentra en la iglesia de los mercedarios en Gracias, Lempira. Foto: Rubén Darío Paz.

Como muestra, Juarros refiere a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, fundada el 1o. de noviembre de 1559, en la que al principio solo se admitían cofrades españoles y en la que otras dos hermandades adscritas a la misma estaban conformadas, una de ellas por indios y la otra por "morenos" y en las que para 1808, fecha en que escribe su compendio, se recibían indistintamente gentes de todas las castas.

Los indígenas y la cofradía

Regularmente, los indígenas ingresaban a las cofradías en las que servían por un tiempo estipulado para luego retornar a sus labores habituales.

Montes Mozó afirma que, esto representaba una inconveniencia, ya que un indígena que servía en una cofradía o sacristía, al acabar su año de servicio "además de quedar arruinado, y lleno de deudas, ya no vuelve con el amor de antes a su antiguo trabajo del monte..."

Además, algunos curas ligados a las cofradías o a las sacristías, poseían un gran control sobre las mismas y explotaban a los indígenas utilizándolos en labores de servidumbre u obteniendo de ellos bienes y dinero, aspecto que tuvo particularmente mucha fuerza a inicios del período colonial.

Flavio Rojas Lima agrega que:

el aprovecharse ilícitamente del trabajo y recursos de los indios no era conducta exclusiva de los religiosos, por supuesto, y podría decirse que ello sólo se daba gracias a las condiciones generales del sistema colonial. En aquellos, sin embargo, tal comportamiento se canalizaba por medio de las cofradías dedicadas a los santos y a los principios de la fe cristiana.

Thomas Gage denunciaba la explotación de los indios por parte de los religiosos, y relata, con fruición, los considerables ingresos en dinero, gallinas, pavos, cacao, etc., que los mismos obtenía por intermedio de las cofradías y guachivales. No obstante, refiere a que existen en las cofradías "algunos indios ricos que han aprendido de los españoles"

Relacionado con esto, Antonio Larrazábal, representante por Guatemala ante las Cortes de España, comentaba en el año de 1810, que las cofradías eran perjudiciales para la población y la agricultura, ya que se

financiaban con las limosnas de los cofrades, además de que demandaban de parte de los indios su "servicio" en las mismas por el término de un año, período durante el cual el indígena se dedicaba exclusivamente a la labor religiosa dentro de estas instituciones, despidiendo totalmente su propio plantío o eliminando su aporte a la labor productiva en cualquier rubro de la economía.

Wortman también refiere a ello, indicando que ya a mediados del siglo XVII había demasiadas cofradías y que las mismas demandaban excesivamente la atención y la economía de los indígenas, además de servir de retén de las viejas tradiciones idólatras.

Flavio Rojas Lima refiere a lo que llama la "indigenización" de la cofradía como el efecto del comportamiento de estos hacia la misma, una institución impuesta por los españoles para la evangelización forzada del indígena, pero que terminó siendo adoptada por los explotados, los que le dieron un carácter sincrético en el aspecto cultural.

Este efecto fue visualizado ya en su época, juntamente con la proliferación de estas en las comunidades indígenas. El mismo Larrazábal sostenía que algunos curas afirmaban que los "indios se sublevarían si les quitan sus cofradías y costumbres; pero los que esto dicen dan a entender que ellos mismos serán los sublevados, a más de que no se pretende que radicalmente se extingan las cofradías sino el excesivo número de ellas..."

Desde los primeros tiempos, los indios podían pertenecer tanto a la cofradía como a la encomienda y en ocasiones a ambas. Al respecto, algunas cofradías pudieron en determinado momento poseer encomiendas, tal y como lo sugiere una Real Cédula fechada en el año de 1543, que prohibía que funcionarios del gobierno y otras instituciones, entre ellas las cofradías, pudieran poseer encomiendas.

No obstante, en contraste con la cofradía que era cada vez más aceptada, la encomienda era cada vez más rechazada y cuestionada tanto por los indígenas como por muchos españoles. Los maltratos a los indios por parte de muchos encomenderos, los tributos que tenían que pagar, el excesivo trabajo, así como la pérdida del sentido de protección, evangelización e instrucción a que estaban comprometidos los españoles para

con los indios volvieron la encomienda muy impopular, teniendo que legislar la Corona en varias ocasiones con miras a regularla o suprimirla.

En términos simples, la cofradía surge en las comunidades indígenas con la intención de colaborar con la campaña de evangelización y la consiguiente "adopción" de los indios de la fe católica. Esto, como efecto colateral, derivó en una paulatina asimilación de esta que la llevó a convertirse en refugio cultural indígena, permitiéndoles conservar algunas de sus costumbres, tradiciones y ritos que más bien se asemejaban a los antiguos rituales paganos precolombinos, como el caso de las danzas y celebraciones que se organizaban durante las fiestas del santo patrono y que tanto disgustaban a las autoridades eclesiásticas.

Las razones de esta preferencia sobre la encomienda son variadas, sin embargo, nos limitaremos a enumerar las más importantes.

En primer lugar, el tipo de trabajo que se realizaba en las cofradías, que aún y cuando era en servicio de los curas, era mucho más leve y por lo tanto preferible al que realizaban en las encomiendas donde se les explotaba inmisericordemente.

En segundo lugar, a medida que aumentaban los bienes de las cofradías y los indígenas tenían acceso a los mismos, estos fueron notando que estas instituciones representaban una salida a la ahogada situación económica en que los mantenían sumidos los españoles y la administración colonial.

Por último, el choque religioso derivado de la conquista. Al respecto, los indios se mostraban reacios a aceptar no solo una religión, sino un idioma e ideas y costumbres que no eran las suyas y no compartían, pero era una exigencia de los españoles. Fue entonces, al surgir las primeras cofradías indígenas y ser controladas por estos, que los indios encontraron en dichas congregaciones los medios de preservar sus rasgos culturales y sus antiguas creencias –ya en proceso de erradicación o transformación al combinarlos con los elementos culturales españoles y "crear" una institución diferente, pero con los mismos principios que la original, obligados a adaptarse, la cofradía fue el mecanismo de adaptación que les satisfizo, en la medida que ellos iban tomando control de la misma, fundando cofradías propias y "haciéndoles creer" a los españoles

que las manejaban tal y como la Corona y la Iglesia "mandaban".

La cofradía era, tal y como lo afirma Rojas Lima, "... una puerta de salida abierta por los mismos conquistadores en el laberinto social en que se hallaban perdidos los indígenas..." .

Linda Newson establece, además, que la cofradía convenía a los indígenas ya que "...a pesar de la carga económica que significaba para los indígenas pertenecer a una cofradía, obtenían a través de ellas una especie de identidad corporativa en un momento en que las influencias externas minaban sus comunidades. También, a medida que aumentaron las riquezas de las cofradías, para los indígenas representaron cierta seguridad y un mínimo de independencia económica."

Newson afirma que las cofradías desarrollaron rápidamente intereses económicos y fueron, en particular, muy importantes entre los blancos y ladinos. En consecuencia, la cofradía indígena y ladina se multiplicó ostensiblemente por toda América ya desde el siglo XVI.

Tomás Gage afirma que prácticamente todos los pueblos de la región, por pequeños que estos fueran, estaban dedicados a algún santo o a la Virgen.

Inconveniencias de la cofradía en el engranaje colonial

Sin embargo, la mayoría de estas cofradías, así como los *Guachivales* no estaban orientadas totalmente a los fines religiosos que en teoría les ocupaban, ya que tal y como se dijo, entremezclaban prácticas religiosas cristianas con otras de carácter pagano, lo que llevaría a la Corona a cuestionar su existencia en repetidas ocasiones a lo largo del Período Colonial.

Ya a inicios del siglo XVII, específicamente el 15 de mayo de 1602, una Cédula Real advertía el peligro que representaba para los intereses de la Corona y de la Iglesia el hecho de que una cofradía estuviera manejada enteramente por indios y negros, dando a entender que este tipo de personas no le darían "un buen uso". La dicha Cédula menciona que:

"...conviniendo que en las que tenían los yndios y los negros, aya la decencia y buen orden que se requiere, y no ninguna demasía y esceso: mandó S.M. al Virrey, y Presidente de las audiencias asistiese siempre que se juntaren a sus congregaciones el prelado de la cassa en que se fundare la cofadria(sic)o una persona grave que

el nombrare para que se proceda en ellas como conviene para su educación y buenas costumbres...”.

Durante los siglos XVII y XVIII, las cofradías indígena y ladina se multiplican, crecen y se transforman de simples instituciones de carácter fraternal, doctrinario, encargadas de velar por la evangelización de los indios y de aprovecharse en cierta escala de su fuerza de trabajo, a organizaciones más complejas, siempre con un trasfondo religioso, pero con gran injerencia en la vida económica, social y cultural de las comunidades donde existían.

Referencias del año de 1663, indican que en pueblos donde no habitaban más de 100 indígenas, había 10 o 12 cofradías. Dato que podría parecer un tanto exagerado, pero que mediante trabajo de campo se pudo constatar de que en la provincia de Honduras, poblaciones en las existía una sola parroquia, poseían dos o tres cofradías, como por ejemplo el caso de la comunidad de Cedros, cuya parroquia contaba con las cofradías del Señor Crucificado del Buen Fin, la cofradía advocada a San José, y la del Santísimo Sacramento. Debeadirse que, dado el aumento descontrolado, muchas no gozaban de estatuto legal o reconocimiento religioso.

Conveniencias de la cofradía en el engranaje colonial

Al respecto, debemos recordar que la cofradía era una institución religiosa y como tal debía cumplir con las disposiciones de la Iglesia Católica y llevar a cabo las funciones y tareas que le estaban encomendadas, como ser: la manutención del culto a nivel local, el pago de obvenciones a los curas párrocos, financiamiento para la construcción de los templos, su acondicionamiento y, la adquisición de todos los implementos necesarios para el culto (cera, incienso, ornamentos, etc.). Para ello, debían manejar fondos, por lo que la Iglesia debió vigilar su comportamiento y recelar acerca de la fundación de cofradías sospechosas que para lo único que se creaban era para llevar a cabo celebraciones muy onerosas que disgustaban a la misma, dado, a criterio de esta, su carácter pagano y que conllevaba, según el mismo criterio, el desvío de sus fondos a actividades ajenas al culto, en menoscabo de este y de la riqueza local.



Iglesia de Lepaterique, dedicada al Patrón Santiago, reciben la visita de peregrinos de Ojojona, en el mes de julio. Lepaterique es uno de los pueblos más antiguos de Honduras. Foto: Rubén Darío Paz.

Por otra parte, no puede soslayarse que la cofradía con su carácter de Obra Pía ayudaba significativamente a mantener e incrementar el fervor religioso de sus miembros, ya que el solo hecho de pertenecer a la misma garantizaba al cofrade el obtener toda una serie de indulgencias y favores religiosos.

Entre sus funciones, la cofradía se encargaba de hacer posibles las celebraciones en fechas religiosas especiales, particularmente el día dedicado al santo patrón al que estuviera advocada la misma, celebraciones que como ya se dijo, fueron regularmente muy mal vistas por las autoridades eclesiásticas debido a los “escándalos, bailes y borracheras” que se llevaban a cabo en dichas fiestas. Aquellas cofradías con economía más holgada proveían recursos, desde reses hasta dinero, para cubrir los gastos en que incurriera las celebraciones, las cuales era regularmente muy onerosas para la institución, haciéndola caer ocasionalmente en déficits y deudas que muchas veces eran difíciles de superar.

Así, no eran pocas las cofradías que podían llegar a manejar una gran cantidad de bienes y fondos monetarios, patrimonio que dependía mucho de la riqueza de la región en que estas estuvieran situadas. Estos fondos monetarios podían obtenerse a través de las limosnas que se recogían en las misas y procesiones, por medio de las “salidas” de las imágenes de los santos, a través de donaciones y sobre todo a través de

inversiones, préstamos con interés y ventas de productos agrícolas salidos de las haciendas que las cofradías poseían. Aun así, en muchas ocasiones, estos fondos resultaban insuficientes para llevar a cabo todas las actividades que las cofradías tenían a su cargo.

Está claro que no se puede desligar lo económico de lo religioso y viceversa, por lo que es importante determinar cuál aspecto justificaba a cuál. Es cuestionable establecer si la cofradía existía como empresa económica al servicio del culto y se agenciaba fondos para cumplir con las exigencias de este o si funcionó como una institución religiosa que se fue haciendo cada vez más laica dedicándose a menesteres que no le competían mermando su interés por la evangelización y el culto en sí, toda vez que las autoridades coloniales consideraron que la conquista ideológica se había consumado.



El culto a la virgen de La Candelaria es una advocación mariana católica, originada en Tenerife, España. En Honduras encontramos varios municipios, que la nombran patrona y le festejan a lo grande. Foto: Rubén Darío Paz.

Es cuestionable también la consideración de si la cofradía hubiese subsistido y podido hacer frente a las fuertes erogaciones que conocemos, como si se hubiera mantenido como una institución de índole caritativa obteniendo fondos a través de limosnas y donaciones.

Por otra parte, es indiscutible que la cofradía cumplió una función trascendente en las comunidades locales en relación con el culto, pero también figuró significativamente haciendo crecer sus economías, fortaleciendo su identidad cultural y diversificando actividades laborales que colaboraron grandemente en el progreso natural de dichas comunidades. Además de proporcionar prestigio social a sus miembros, en particular sus autoridades, que llevaban a cabo las tareas tanto de culto como de administración.

Las cofradías conformaron hermandades advocadas a un fin común (en este caso, el culto religioso a un santo) con lo cual, contribuyeron a desarrollar un sentido de identidad en las comunidades y que en gran medida entremezclaron tradiciones antiguas con la naturaleza cristiana de las mismas, lo que le dio ese carácter sincrético que ayudó a conservar y mantener tradiciones indígenas, que de otra forma, ante el empuje de la nueva sociedad emergente se hubieran perdido dentro del proceso de asimilación de nuevos elementos, tanto culturales como económicos. Claro testimonio de esto son las ceremonias conocidas como Guancascos.

Ya desde inicios del proceso colonizador, ciertas festividades religiosas locales de indudable origen hispánico recibieron su aporte indígena a través de los cantos, bailes y música nativas, elementos estos que llegaron a ser tan importantes en dichas festividades que ya, para el año de 1555, durante el primer Concilio de México se trataba de limitar su práctica por considerarla indecente y pagana.

Esta prohibición y muchas más que le sucedieron, poco o nada pudieron hacer y los cantos y bailes de origen prehispánico continuaron, constituyéndose en una herencia que aún persiste hoy en día, en el caso de Honduras, particularmente en el área de influencia lenca, donde los guancascos mantienen tradiciones pretéritas, apreciándose el marcado sincretismo cultural al que se ha hecho alusión y que las mismas cofradías manifestaban en sus celebraciones.

Guancascos y otros ritos asociados a la cofradía

Con respecto al guancasco, este puede definirse como "...la reunión de carácter socio-religioso, con implicaciones de tipo económico y político que llevan a cabo dos pueblos, los cuales no han tenido problemas de tierras y que en la mayoría de los casos son vecinos. Tales festividades casi siempre son celebradas durante la feria del santo patrón de determinada comunidad.

En la actualidad, estos encuentros ceremoniales aún se celebran en ciertas regiones que tuvieron una marcada influencia lenca, como ser los departamentos de Francisco Morazán, Comayagua, Santa Bárbara, Lempira, Intibucá y El Paraíso, entre otros.

La mayoría de los guancascos compartían una serie de actividades ceremoniales comunes, como ser:

- La recolección de limosnas, lo cual era llevado a cabo por las imágenes de los santos,
- la invitación al encuentro y la aceptación,
- la preparación del santo con el consiguiente gasto en ornamentos y ropas para la imagen,
- el encuentro de los santos (acompañado de discursos, rezos, derroche de pólvora, saludos, velas, etc.),
- la procesión (el pueblo, autoridades y mayordomos), desde el lugar del encuentro hasta la comunidad anfitriona con alabanzas, rezos quema de pólvora, bailes al compás de la música de pito y tambor,
- danzas en el atrio de la Iglesia,
- ceremonias religiosas dentro de la Iglesia (misas, rosarios y alabanzas a los santos y que son parte esencial del guancasco),
- despedida del santo.

La importancia de la cofradía en la celebración del guancasco estriba en el interés de los mayordomos cofrades por garantizar las actividades del culto.

Según las fuentes consultadas, la cofradía o mayordomía participaba en su realización a través de la organización, la coordinación de las diferentes actividades y ceremonias que se realizan alrededor del mismo, además de organizar las comisiones para la recaudación de limosnas dentro de su jurisdicción, así como fiestas bailables que proporcionan el acercamiento de las comunidades entre las cuales se celebra el guancasco.

Las cofradías conseguían así, una adaptación informal de ritos y prácticas católicas con creencias nativas, todo ello en torno a un santo o divinidad específica.

Según Manning Nash La importancia social del sistema de cofradías estriba en el hecho de que todo el pueblo está relacionado con los santos y lo sobrenatural, por medio de los delegados que actúan en las cofradías.

Información soporte de primera mano pudo obtenerse en los *Libros de Cuentas de las Cofradía de San Francisco*, existente en la comunidad de Yamaranguila, jurisdicción del Partido de Intibucá; *Cofradía del Señor Crucificado del Buen Fin* y la *Cofradía del Patriarca San José*, dos cofradías actuando conjuntamente y localizadas ambas en la comunidad del Mineral de Cedros, jurisdicción del Partido de Cantarranas; y la *Cofradía del Santísimo Sacramento*, establecida en la Iglesia de San José del mismo Mineral de Cedros. Información que corresponde a un período que abarca aproximadamente tres cuartos de siglo, desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta el primer cuarto del XIX, en las postrimerías de la época colonial. Además, documentación variada referente a cofradías localizadas en diversos puntos del territorio de la Provincia de Honduras, que incluye informes de mayordomos, recuentos de bienes, litigios entre cofrades y sacerdotes, y entre cofrades y particulares, así como solicitudes de préstamos, actas de fundación, etc. la mayoría en el Archivo Nacional de Honduras.

A través de la revisión de los libros de cuentas de algunas de las cofradías citadas pudo corroborarse los esfuerzos económicos de las mismas en el sostén de estas celebraciones, que se obviará por no ser el aspecto económico parte de este estudio.

Auge y proliferación de la cofradía en el engranaje colonial

En relación a la proliferación, en particular a lo largo del XVIII, y su funcionamiento sin gozar siquiera de aprobación canónica o Real, caso de los guachivales, gran cantidad de documentos de la época indican que muchos de los encargados de las cofradías de aquel momento ignoraban cuando la propia había sido fundada, estableciendo que esta era muy antigua y en los libros de cuentas en su poder no constaba su fecha de fundación, afirmando además que esta no estaba confirmada ni aprobada o no lo sabían por no constar en ningún documento.

El auge de la cofradía fue particularmente alto durante el siglo XVIII. Al respecto, un informe presentado en el año de 1791 por el entonces Obispo de la Diócesis de Comayagua, Fray Fernando de Cadiñanos, indicaba que el número de cofradías existentes en el obispado excedía las trescientas.

José Reina Valenzuela por su parte, indica que un siglo antes, durante el episcopado de Juan Vargas y Abarca (1677-1697), existían en el obispado 28 cofradías, repartidas principalmente entre el Real de Minas de Tegucigalpa (6) y Comayagua (4).

Un informe de mayordomos acerca de los bienes de la cofradía de *Las Benditas Animas del Partido de Cantarranas*, fechado en 29 de mayo de 1818 nos ilustra lo dicho anteriormente, indicando que los cofrades desconocían cuando había sido fundada o si tenía aprobación real:

"Esta Cofradía de las Benditas Animas de esta Iglesia de Cantarranas es muy antigua, y en los libros que existen no consta su principio. No consta ni hay instrum^{to} alguno de aprov^{on} Real. La representan los cofrades y dos mayordomos y diputados electos p' la hermand^d en union del padre cura de esta Iglesia y el Juez Real, cuyos mayordomos sirven por un año..."

Llegó un momento en que las cofradías ya no solamente sufragaban los gastos de las celebraciones, sino que incluso participaban directamente en el financiamiento de la construcción de los templos parroquiales, como el caso de la cofradía de San Francisco de Yamarangüila, la cual, durante los años de 1788 a 1792 invirtió 109 reses en la manutención de los "oficiales" (obreros) que participaban en la construcción de la iglesia local o, en el caso de la licencia que en 1792, el Juez Eclesiástico del Partido de Tegucigalpa otorgó a la cofradía de indios del pueblo de Comayagüela para que con la venta de ganado procedan a reparar su iglesia parroquial.

"A vos Dn Juan Franco Marquez, Cura Vico y Juez Ecco del Partdo de Tegusiga hacemos saber que en este dia hemos concedido nra licencia a los yndios del pueblo de Comayagüela pa que del dino q se halla puesto a reditos de la cofa de Concepon sita en dho pueblo se saque la cantidad de doscientos ps a mas de otros doscientos qe por igal despacho libramos con fha de ayer veinte y siete del corte, y cien reses de ganado bacuno

del mismo fondo de cofradía pa que lo q produzca la venta de dhas cien reses que devereis con anuencia y acuerdo de Dn Pedro Martin de zelaya se imbierta por ambos en la obra de la ygla Parroq[ue]l del enunciado pueblo, por tanto: ordenamos y andamos a vos el predho Cura, que luego que recibais esta nra orden determinacion, la hagais saver en forma a los hermanos de dha cofa a fin de qe os hagan entregar y entreguen dhas cantidades, y ganado bacuno, y se distribuya y gaste como va referido, otorgando a los mayordomos de la enunciada Obra Pia los recivos necesarios pa su descargo en las cuentas qe de su administon se les tomaren.... Dado en Comaya en veinte y ocho de Abril de mil setenta noventa y dos años.

Fernando Obpo"

Ya controladas por los ladinos e indígenas, las cofradías asumieron una gran cantidad de funciones al interior de las comunidades, relacionadas con el culto, expandían su radio de acción, sobre todo en el manejo de bienes. Las cofradías proporcionaban las obvenciones o pagos directos al cura párroco, cubrían los gastos relacionados directamente con la Iglesia y el culto, que iban desde las misas "mesales" o "meseras", que mensualmente el padre celebraba, las de celebraciones especiales, como las de la octava de Corpus, las de aniversario de difuntos y las misas denominadas titulares o del Santo Patrón las cuales se pagaban a razón de 4 a 5 pesos cada una.

Además, los pagos de Semana Santa (sermones, el pago de las "capas", pitos y tambores, cebo, etc., que se usaban en las procesiones, la adquisición de los implementos mínimos para el ejercicio de las actividades religiosas, contándose entre ellos cera de diversos tipos, incienso, ocote, oropel para adornos, estorache y las reparaciones menores que requerían los templos o las imágenes existentes en ellos.

Finalmente, las cofradías hacían frente a gastos que se destinaban precisamente a las actividades del culto religioso, pero que eran importantes dentro de las funciones generales de las cofradías, estos incluían entre otros: pólvora y cohetes necesarios para las fiestas, el pago del diezmo, los gastos en vaquerías, gastos en queserías, pago de visitas de curas a la comunidad, la cuarta episcopal, contribución al Colegio, pago de al-

bañiles y otros "oficiales" que se requerían en reparaciones varias que no necesariamente tenían que ser en los templos, sino que también en propiedades que la cofradía poseía (potreros, casas, etc). Además, en ocasiones se hacían contribuciones extraordinarias a la comunidad (donaciones en casos de pestes, hambres, etc).

De todos los gastos anteriormente enumerados, los más onerosos eran muchas veces los de la pólvora y cohetes que se utilizaban en las celebraciones, gastos que aumentaban más la resistencia que oponían los curas al ejercicio de tales actividades por parte de los cofrades.

En un informe redactado en el año de 1775 en Guatemala, el entonces arzobispo de dicha ciudad, don Pedro Cortés y Larraz, afirmaba que estas celebraciones, además de lo onerosas que eran, representaban un gran perjuicio para la doctrina cristiana, ya que constituían solamente un pretexto para actividades indecentes de los indios, que con gran provisión de comidas y bebidas extendían sus bailes y música hasta altas horas de la noche.

El Arzobispo establece un recuento de perjuicios y conveniencias acerca de las cofradías y sus celebraciones de la siguiente forma: En primer lugar su "cortedad de Capitales" como producto de sus celebraciones que suelen ser muy "gravosas", luego, "el puro pretexto para sus deshonestidades, embriagueces y desordenes... ignorando "todas las verdades cristianas" bajo la mirada cómplice de los curas, luego, las fiestas privadas con gastos excesivos de fondos de las cofradías: "...En saliendo de la Iglesia, se junta concurso en casa del Mayordomo en donde hai provisión de sus comidas, y bebidas, que llaman chumpipes, vatidos, pinoles, chicha, aguardientes, que comen, y beben hasta la embriaguez. Tienen sus musicas, y vailes que llaman Funes, y zarabandas, en que pasan todo el día, y la noche en gravísimos excesos..." y se sorprende Cortez y Larraz acerca de la posesión de fondos: "Yo no sé de donde lo sacan, y si solamente, que siempre me ha servido de grande admiración el que se saque de los Yndios tanto dinero, como perciben Curas, Alcaldes Mayores, y emplean en tributos, Yglesias y otros gastos..."

Finalmente refiere a otras actividades ajenas al culto que las cofradías fueron manejando, sobre todo para agenciarse fondos, como ser: "usuras excesivas, gastos crecidos, y superfluos..."

También refiere a las conveniencias y necesidades, la mayoría en cuanto al culto, pero destaca particularmente la que refiere al apego que los indígenas manifestaban a estas instituciones. Afirma que:

"Siendo mui antiguas, y que las quieren los Yndios, aunque sin idea christiana, entiendo, que lo mismo sería quitarlas, reformarlas, o alterarlas de cualquier modo, que alborotase los Yndios, abandonar los pueblos, y desconocer el nombre de cristianos, como sucedio en años pasados, que habiendo quitado en el Partido, y Alcaldía de Sololá (según relación del Cura de esta Parroquia) ni aun bautizar a sus hijos quisieron los Yndios, hasta, que se las bolvieron..."

La anterior descripción corresponde a lo que el arzobispo Cortés y Larraz observó en tierras guatemaltecas, pero corrobora en un solo informe lo que los distintos libros de cuentas muestran en territorio hondureño: lo contradictorio de la institución, el "cariño" que los indígenas le tenían, las celebraciones escandalosas, el carácter económico y la importancia de dicha institución al seno de la Iglesia.

Finalmente, entrado el siglo XIX, tanto la economía colonial como, por consiguiente, la situación de las co-



El culto a la virgen de La Candelaria es una advocación mariana católica, originada en Tenerife, España. En Honduras encontramos varios municipios, que la nombran patrona y le festejan a lo grande. Foto: Rubén Darío Paz.

fradías, aparte de que recaía cada vez más en los cofrades y sus mayordomos alejándose del manejo e inspección de los curas, entraba en una fase de recesión. Cofrades, administradores y curas párrocos coinciden en dicha aseveración, y aluden a cuando los curas poseían control directo de las cofradías "...las autoridades estaban unidas; no atendían a las quejas y fraudes de los indios; se atendían los curas, y he aquí mucho dinero, ninguna miseria, mucho culto al señor, nada de altanería; todo paz todo felicidad..."

Consumado ya el mayor esfuerzo en cuanto a evangelización se refiere, las cofradías de fines de los 1700 y comienzos de 1800 funcionaban con una fuerte inclinación a resolver problemas financieros de las comunidades, así como los particulares, que los del propio culto, manifestándose más como verdadera empresas económicas y financieras, que como las instituciones de carácter piadoso que les dieron origen.

En Honduras, dada la particularidad de su composición social (entiéndase racial), la cofradía ladina fue la que probablemente mayor fuerza adquirió, con lo cual, su carácter sincrético, así como el manejo que los laicos mantenían en muchas de ellas, fueron teniendo más arraigo. La cofradía aún hoy en día subsiste en algunas comunidades que se resisten a dejar escapar las tradiciones del pasado, como una forma de identidad cultural, que ha perdido vigencia, pero, sobre todo, el empuje económico que la caracterizó durante el período colonial.

Bibliografía

- Ayala, Manuel Josef de. Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias. Tomo III. Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid 1988.
- Barahona, Marvin. Evolución Histórica de la Identidad Nacional. Editorial Guaymuras, Tegucigalpa 1991.
- Becerra, Longino. Evolución Histórica de Honduras. Editorial Baktun, Tegucigalpa 1988.
- Bennassar, Bartolomé - *Et Alter*. Léxico Histórico de España Moderna y Contemporánea. Ediciones Taurus, Madrid 1982.
- Carias, Marcos. La Iglesia Católica en Honduras (1492-1975). Editorial Guaymuras, Tegucigalpa 1991.
- Durón, Rómulo E. La Provincia de Tegucigalpa bajo el Gobierno de Mallol, 1817-1821. Educa 1978.
- Fedou, Rene. Léxico de la Edad Media. Ediciones Taurus, Madrid 1982.
- HISTORIA DE IBEROAMERICA. Tomos II y III. SALMORAL, MÁNUEL LUCENA. Coordinador. Ediciones Cátedra, Madrid 1990.
- Juarros, Domingo. Compendio de la Historia del Reino de Guatemala (Chiapas, Guatemala, San Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica) 1500-1800. Editorial Piedra Santa, Guatemala 1981.
- Konetzke, Richard. América Latina, Tomo II la Época Colonial. Historia Universal Siglo XXI. Editorial Siglo XXI, México.
- Leyva, Héctor M. Documentos Coloniales de Honduras. Centro de Publicaciones Obispado de Choluteca, Centro de Estudios Históricos y Sociales para el Desarrollo de Honduras CEHDES. Tegucigalpa 1991.
- Martínez Peláez, Severo. La Patria del Criollo (Ensayo de Interpretación de la Realidad Colonial Guatimalteca). Editorial Universitaria, Guatemala 1970.
- Macleod, Murdo J. Historia Socioeconómica de la América Central Española 1520-1720. Editorial Piedra Santa, Guatemala 1980.
- Montes Mozo, Santiago. Etnohistoria de El Salvador, El Guachival Centroamericano. Tomos I y II. Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación. San Salvador 1977.
- Newson, Linda. El Costo de la Conquista. Editorial Guaymuras, Tegucigalpa 1992.
- Pirenne, Henri. Historia Económica y Social de la Edad Media. Fondo de Cultura Económica, México 1986.
- Ponce, Nolvia Dalila y Otros. Los Guancascos en Honduras. Tesis, B. U. en Lingüística y Literatura. Tegucigalpa 1982.
- Rojas Lima, Flavio. La Cofradía, Reducto Cultural Indígena. Seminario de Integración Social, Guatemala 1988.
- Uclés, Janet y otros. Características y Funcionamiento de las Capellanías en el Obispado de Comayagua (1770-1779). Tesis, B. U. en Historia. Tegucigalpa 1986
- Wortman, Miles. Gobierno y Sociedad en Centroamérica 1680-1840. EDUCA-BCIE, San José 1991.

Conflictos agrarios y búsqueda de justicia, siglos XVII y XVIII: tierras indígenas en el valle de Copán¹

Gloria Lara Pinto²

Resumen

La mención más antigua del topónimo de Copán emerge en el repartimiento del recién fundado San Pedro (Sula), que tuvo efecto en 1536, como un pueblo perteneciente a la Gran provincia de Naco que cubre una extensión geográfica considerable desde el valle de su mismo nombre hasta el valle de Copán. A partir de 1536 se intentará documentar el proceso de cambio ocurrido en términos de la organización política, la afiliación étnica y lingüística. El énfasis está puesto en la estructura económica basada en el uso y usufructo de las tierras al inicio de la conquista y el desplazamiento y marginación de que fueron objeto las comunidades indígenas a medida que se afianzaba el régimen colonial, utilizando la figura legal de la “composición de tierras”, en la que se basó el surgimiento de las estancias ganaderas y las haciendas a partir del siglo XVII, tanto en Honduras, como en el resto de las colonias españolas.

Palabras claves: Repartimiento de San Pedro, Gran Provincia de Naco, valle de Copán, composición de tierras.

Introducción

Existe una serie de estudios a nivel regional sobre los cambios acaecidos a las sociedades nativas en Honduras a partir de la conquista europea en el siglo XVI, pero pocos se han escrito a nivel local dada la falta de documentación sobre esta temprana época que puede ilustrar los hechos que transformaron las estructuras indígenas, minando la cohesión social y dando lugar al retraimiento de la población de los territorios ancestrales a zonas marginales. En este trabajo se hace un intento por identificar algunas de las causas que provocaron el reordenamiento territorial en el pueblo de Copán y sus alrededores a partir del siglo XVII, así como los mecanismos utilizados en este proceso a medida que el régimen colonial se fortificaba. Esta apreciación es de carácter acumulativo y se basa en documentos de archivo ya conocidos y otros poco escudriñados que se encuentran en el Archivo Nacional de Honduras y otros más en el Archivo de Indias.

La gran provincia de Naco 1536-1539

La mención más antigua del topónimo de Copán emerge en el repartimiento del recién fundado San Pedro (Sula), que tuvo efecto en 1536. El escrito se refiere a un pueblo de indios en el valle de Naco y fue adjudicado nada menos que al Tesorero Real de la provincia de Honduras, Diego García de Solís. Así pues, se le entregó a este funcionario, entre otros, “...el pueblo de Copaninque que es en el valle de Naco con todos sus señoríos e indios...” (Repartimiento de San Pedro, 1536). Más que una referencia circunscrita al valle de Naco, esta denominación puede ser interpretada como una indicación geográfica ampliada debido a que es una ruta natural de comunicación continuando hacia los valles de Quimistán y luego a los de La Venta y Florida hasta llegar al valle de Copán (ver Henderson et al., 1979, p. 78). Por esto se decía que en Naco “se dividían los caminos”, es decir el que se internaba hacia Guatemala y el que continuaba hacia el occidente de Honduras (Montejo,

¹Este trabajo fue preparado inicialmente para el Congreso Internacional de Copán: Ciencia Arte y Religión en el Mundo de Mayas, Copán Ruinas, 11-14 de julio 2001.

²Es antropóloga y obtuvo su doctorado en la Universidad de Hamburgo, Alemania, en 1980. Desde 1984 es docente del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán. Conferencista y autora de varios libros, articulista en prestigiosas revistas dentro y fuera de Honduras.

1539). Además, al parecer se refería también a una entidad política que, como corroboran las fuentes de la época, era designada como la “gran provincia de Naco” (Ciudad Real, 1872, p. 349 en Henderson, 1977, p. 371) y quizá un indicativo de la dependencia del pueblo de Copaninque a la jurisdicción de Naco, independiente mente de la lejanía con respecto a fundación de San Pedro. Cabe mencionar que la reconstrucción del patrón de asentamiento indígena a inicios del siglo XVI y la delimitación de la Provincia de Naco (Cuadro 1), incluye poblados repartidos en los valles de Quimistán y Copán, la región entre el río Motagua y la margen oriental del Golfo Dulce, así como la línea costera (Lara Pinto 1980, pp. 136 y 224). Aquí se encontraba el famoso Nito de las crónicas, el cosmopolita puesto comercial que visitó Hernán Cortés en su marcha de México a Honduras (Henderson, 1977).

La identidad étnica de la Provincia de Naco, con especial énfasis en los asentamientos de Naco y Nito parece haber sido múltiple y desde hace varias décadas se ha postulado la convivencia al momento del contacto en el valle de Naco de poblaciones nahuas, superpuestas a poblaciones mayas (Stone 1969, p. 531). De hecho, parecen haber convivido, cuando menos dos lenguas distintas en el valle de Quimistán en 1539, a juzgar por los nombres de los caciques y principales de este pueblo, pero también de la gente del común (Lara Pinto 1980, pp.206-207). Una de esas lenguas era nahua, la otra era simplemente denominada chontal, es decir extraña, diferente (ver también Henderson, 1977, p. 368-369). La conclusión más a la mano es que la Provincia de Naco ocupaba un espacio de “frontera” donde confluyan hablantes de diferentes lenguas, abriendo un abanico que en este espacio se abre un abanico para incluir, además de nahua, chortí maya y lenca. Se ha dudado de que Naco mismo pudiera haber albergado, además, un puesto de comercio directamente asociado con comerciantes mexicanos, es decir pochtecas (comparar Henderson, 1977), sin embargo, uno de los topónimos es sugerente de esta posibilidad y la grafía ha sido interpretado por la autora como “Nahuapochteca” (ver Cuadro 1). En cuanto a la grafía “Copaninque, el vocablo permite descomponerlo a partir del nahuatl en *quappantli*, “puente de madera” y *nenqui*, “morador de alguna parte” (Molina, 1970, pp. 85 y 69).

Por su parte, al Contador Real, Andrés de Cereceda, se le entregaron en encomienda los pueblos de Quimistán, Tapalampa y Tetacapa en el valle de Naco y el pueblo de Chapanapa “de la otra parte del río Ulúa” (Repartimiento de San Pedro, 1536). Sobre la identidad étnica y lingüística de estos pueblos en la Provincia de Naco se informa tres años después en su testamento (1539); en este escrito se mencionan por nombre y procedencia los indígenas que se encontraban sujetos a sus encomiendas, inclusive los caciques y principales de Quimistán. También se incluyeron en este testamento indígenas de otros pueblos en la Provincia de Naco, así como algunos procedentes de Trujillo, Nicaragua, Guatemala y Panamá que señalan las regiones en las que habían transcurrido los servicios del contador como funcionario real. En algunos casos se establece el estatus de los indígenas como naborías. El pueblo de Jetegua/Chetegua era la encomienda de Alonso Ortiz nombrado Alcalde Ordinario de San Pedro y se encontraba situado en el río Ulúa, es decir fuera de la Provincia de Naco, sin embargo, el mencionado indígena naboría puede haber llegado a manos de Cereceda previo al repartimiento de San Pedro. En cuanto a los indígenas bajo el estatus de naborías, supuestamente personas libres, adjudicadas por tiempo determinado a los conquistadores para su servicio, la mayoría estaban destinados a laborar en las minas de oro de Cotiapa/Jutiapa y Teoquitapa en las cercanías de Quimistán, así como en ciertos lugares conocidos en ese entonces como Cerro del Padre, y cerro de San Juan, a una legua del pueblo de Sula y directamente en el valle de Sula respectivamente. En el documento se explicita que estos indígenas no estaban herrados en la cara (Cereceda, 1539), con lo cual queda claro que no eran legalmente esclavos, pero lo eran de facto, asunto que no se reguló hasta la emisión de las Leyes Nuevas de 1542 (Masters, 2022; Cunill, 2012 y Sherman, 1978). Por último, de los nombres de los caciques podemos inferir su lengua, puesto que fueron consignados en nahua y son nombres calendáricos, llama la atención que estos mantenían sus nombres originales, mientras que los y las indígenas naborías, con dos excepciones, habían ya asumido un nombre español convencional. Se aprecia la intencionalidad de señalar a los cuatro indígenas provenientes de fuera de la Provincia de Naco

con la identificación de "chontales", es decir "extranjeros" (del vocablo "chontalli" que significa extranjero o forastero en Molina, 1970, p. 21), probablemente como individuos del territorio fronterizo lenca aún sin conquistar entre 1536 y 1539. Esto ha quedado expuesto en otro documento relativo a la conquista de El Salvador y las primeras entradas al suroccidente de Honduras por la región de Ocotepeque (Relación Marroquín, 1532 en Amaroli, 1991 y Lara Pinto, 2020, pp.55-57). En esta relación el término "chontal" es interpretado como etnónimo que designa a lencas y chortíes.

El cultivo de cacao alrededor del año de 1500 se asocia con los valles del noroccidente de Honduras, en efecto los pueblos principales de Naco y Çocumba, junto con Tencoa tributaron cantidades significativas de cacao hasta alrededor de 1550, pero diez años después solo Naco y Çocumba continuaban con este cultivo (Contaduría 987 y 988) y para inicios de 1600 solamente Çocumba aportaba una mínima cantidad, puesto que de 60 se había reducido a 9 xiquipiles (cada xiquipil se calculaba en 400 granos) de cacao, lo cual estaba en relación directa con la disminución de la población indígena (Gómez, 2003, pp. 28 y 41; Scheptak, 2013).

La entrada de conquista a Honduras que se realizó en 1536 por la porción sur de la "frontera" desde El Salvador, también involucró al pueblo de Ocotepeque, ubicado prácticamente en el camino de la campaña de conquista inicial (1530) dirigida desde Guatemala hacia el suroccidente de Honduras. En la crónica se le añadió el sobrenombre de El Asistente, con el cual fue registrado en el repartimiento de la ciudad de Gracias a Dios en 1536 y pocos son los datos disponibles para este pueblo o sus inmediatos alrededores en esta época temprana, aunque fue incluido en las tasaciones de 1549 (Lara Pinto, 1980). De interés es la relación que establecen los documentos entre Ocotepeque y pueblos chortíes en la jurisdicción de El Salvador como Teculucelo, Citalá y Chultepeque. Por cierto, Teculuceleo desapareció y se ha propuesto que se ubicaba en el actual municipio de La Palma, El Salvador (Amoroli, 1983). En la Relación Marroquín (1532) Ocotepeque es calificado como "chontal"; Citalá y Chultepeque (Chalchitepeque) como chortíes. Para 1572 Teculucelo, Citalá y Chultepeque se encuentran en la Real Corona y fueron visitados juntos (Veblen y Gutiérrez-Witt, 1983).

En este punto cabe, para evitar confusiones que se han filtrado en la literatura, discutir brevemente la referencia equivocada a Copán como el núcleo del señorío del mítico *Copán Calel*, interpretado como el valle de Copán, cuando el mismo cronista dice claramente que el dominio de este cacique quedaba a las "espaldas" de Esquipulas (Fuentes y Guzmán, 1972, Tomo II, p. 145), es decir, hacia el actual departamento de Ocotepeque y todavía precisa más la situación al añadir que el asiento del señorío de *Copán Calel* estaba en Citalá (Fuentes y Guzmán, 1972, Tomo II, p. 149), inmediatamente al otro lado del actual paso fronterizo entre Honduras y El Salvador. Hasta la fecha se ha identificado el sitio Rincón del Jicaque como el lugar de la fortificación de *Copán Calel*, sin embargo, en opinión de la autora esto no responde a los rasgos geográficos presentados por Fuentes y Guzmán, el primero que describió el lugar de la batalla. El Rincón del Jicaque podría más bien identificarse con "los cuarteles" a donde se refugió temporalmente antes de retirarse a Citalá (comparar Girard, 1946, p. 65 y Nota 36; Girard, 1949; Brewer, 2009, p. 139; Ubico et al., 2001) (Mapa 2). Por cierto, el nombre de *Copan Calel* da lugar a dos interpretaciones, la primera desde el nahuatl *quauhpantli/quappantli* por puente de madera y *cale* por dueño o señor de la casa, de lo cual resulta [Quauhpantli Cale]: "dueño o señor de la casa (en el) puente de madera" (Molina, 1970, pp. 85 y 93). La otra interpretación conserva *quauhpantli*, pero la segunda palabra correspondería a un título de nobleza maya *q'alel*, "el que brilla" (Van Akkaren, Ruud, 2007, p.17). Tal vez en sentido figurado se podría decir "el que brilla en el puente". En todo caso es sugerente este nombre compuesto -- *Quauhpantli Q'alel*-- de dos vocablos procedentes de distintas lenguas en la frontera pipil-chortí-lenca.

Otro motivo de confusión, es el nombre del río en cuya margen se encontraba la fortificación de *Copán Calel*, puesto que el cronista le llama río Copán (Fuentes y Guzmán, 1972, p. 146) y más bien se trata del río Lempa.

El río Lempa nace en las montañas de Esquipulas y forma un profundo cañón en las inmediaciones de su recorrido entre las fronteras actuales de Guatemala y Honduras. Por tanto, el camino colonial, ahora en desuso, seguía el trazo antiguo, partiendo desde Esquipu-

Cuadro 1
Encomiendas del Repartimiento de San Pedro en los Valles de Naco, Quimistán y Copán y el camino de Guatemala, 1536

Indicación geográfica	Pueblo	Encomendero
	Naconel	Pedro de Alvarado, Adelantado
"a él [Naco] sujeto"	Ilamatepet	Pedro de Alvarado
"en el valle de Naco"	Quimistán Tapalampa Tetacapa	Andrés de Cereceda, Contador de S.M.
"en el valle de Naco"	Culimonga Copaninque	Diego García de Célis, Tesorero de S.M.
"en el valle de Naco"	Coluta Tenespat	Francisco del Puerto, vecino
"junto al pueblo de Naco"	Chapoapa Motochiapa	Juan de Valle, vecino
"sierras comarcanas al valle de Naco"	Petoa Acachianyt"	Cristóbal Gallego, vecino Rodrigo Gómez Romero, vecino
"sierras comarcanas al valle de Naco"	Chumbaguapalapa Maciguata	Francisco Méndez*, vecino
"del valle de Naco"	Conalagua Acapusteque	Francisco Martín*, vecino
"hacia el camino de Guatemala"	Cecatán Temaxacel	Miguel García de Liñán, regidor
"hacia la del camino de Guatemala"	Caxeta La Guela	Alonso Cepero, vecino
"en el camino de la provincia de Guatemala"	Laque	Francisco Méndez, vecino
"en el camino de la provincia de Guatemala"	Chapolí o Chapulco	Bernaldo de Cabranes, vecino
"en el camino de la provincia de Guatemala, aguas vertientes al río de Laula"	Chinamin Noaponchota [Na-huapchteca]	Francisco Vaquero, vecino
"cerca de Chapulco"	Abalpoton	Francisco Martín, vecino

Elaborado por Lara Pinto (1980) a partir del Repartimientos de San Pedro, 1536.

Cuadro 2
Identidad Etnica y Lingüística de Indígenas de las Encomiendas de Andrés de Cereceda, 1539

Nombre	Traducción	Procedencia	Estatus
Chicomal Cuyamel	Chicome Cuyamel: 7 Pecarí	Quimistán	Cacique
Chontal Pinate	Chontal: extranjero	Quimistán	Cacique
Achacat	Ahacatl: Caña	Quimistán	Cacique
Navyo	Naui: Cuatro	Quimistán	Cacique
Chicome Cale	Chicome Cale: 7 Casa	Quimistán	Cacique
Ome Cale	Ome Cale: 2 Casa	Tapalapa	Naboría
Quima		Tapalapa	
Chicocy Acat	Chiquace Ahacatl: 6 Caña	Quimistán	Naboría
Maquil Acat	Macuilli Ahacatl: 5 Caña	Tapalapa	Naboría
Alonsillo		Quimistán	Naboría
Pedro		Quimistán	Naboría
Cristóbal		Quimistán	Naboría
Ynes		Quimistán	Naboría
Juana		Quimistán	Naboría
Teresa		Quimistán	Naboría
Madalenilla		Quimistán	Naboría
Ysabel		Quimistán	Naboría
Anilla		Quimistán	Naboría
Catalina		Quimistán	Naboría
Rodriguillo		Quimistán	Naboría
Juan de Lira		Quimistán	Naboría
Alonso (1)		Quimistán	Naboría
Alonso (2)		Quimistán	Naboría
Leonor		Tapalapa	Naboría
Juanico		Copanique	Naboría
Sebastián		Chontal	Naboría
Domingo		Chontal	Naboría
Catalina		Chontal	Naboría
Catalina		Chontal	Naboría
Gasparillo		Provincia de Guatemala	Naboría
Leonorita / Omonyta		n.d	Naboria
Juanilla / Amonyta		Jetegua	Naboría

Elaborado por Lara Pinto (1980) a partir de Bienes de Andrés de Cereceda, 1539

las, hasta un lugar que permitía con menor peligro el cruce del río en la ruta obligada de entrada a esa parte de Honduras. En la inmediata cercanía a este paso del río Lempa, en el que por su estrechez hubiera sido factible construir un puente de madera, se encuentra el llano de La Conquista o Paso de La Conquista (Mapa de Ocotepeque del Instituto Geográfico Nacional Escala 1: 50,000; comparar Girard, 1946 y 1949; Brewer 2009; Ubico. 2001), una probable reminiscencia a la cruenta batalla que se libró en este lugar.

El río Copán, por su parte traspasa la actual frontera con Guatemala para unirse con el río Jupilingo y convertirse ambos en afluentes del río Grande de Comotán.

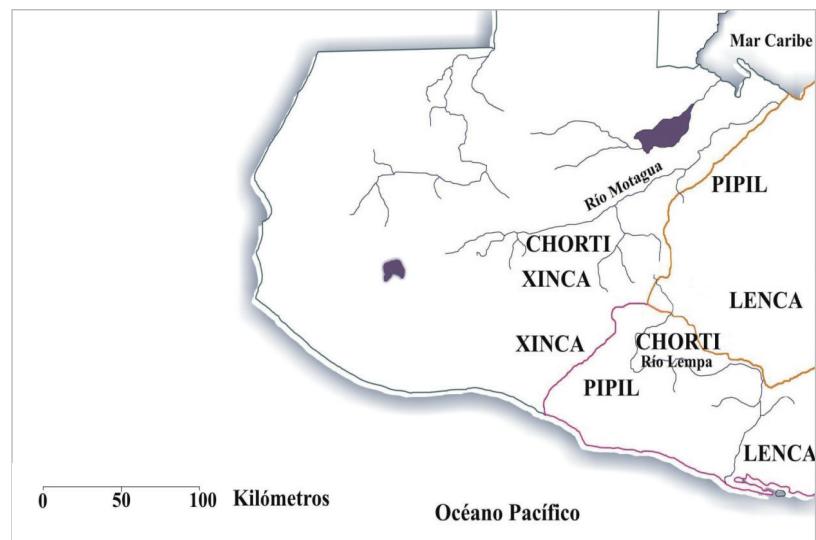
La visita de un oidor de la Audiencia de Guatemala en 1576 no traspasó hacia el oriente, hacia la Provincia de Chaparrastique después San Miguel (ver Sampeck, 2014), la siempre respetable barrera geográfica del río Lempa en El Salvador, pero a su regreso incluyó el valle de Copán atraído por la fama de los monumentos prehispánicos, le llamó “el primer lugar de la provincia de Honduras... [donde] están unas ruinas y vestigios...” (García Palacios, 1576, p. 22). El interés del visitador se centró en la descripción de la ciudad abandonada, pero por una fuente relativamente contemporánea se sabe que había un pueblo de indios en el valle que respondía también al nombre de Copán y que en 1590 tenía treinta vecinos (Memorial, 1591). Uno de los asuntos tratados en esta carta relación son las lenguas habladas en el recorrido de la visita; en la Provincia de San Salvador dominaba el pipil y el lenca; en Izalco y Guazacapán el pipil y, en menor grado, el xinca; en Chiquimula el chortí y el xinca; en Honduras el lenca y nahua-pipil (ver Mapa 1).

Una acotación necesaria de tiempo largo, 800-1200 d.C.

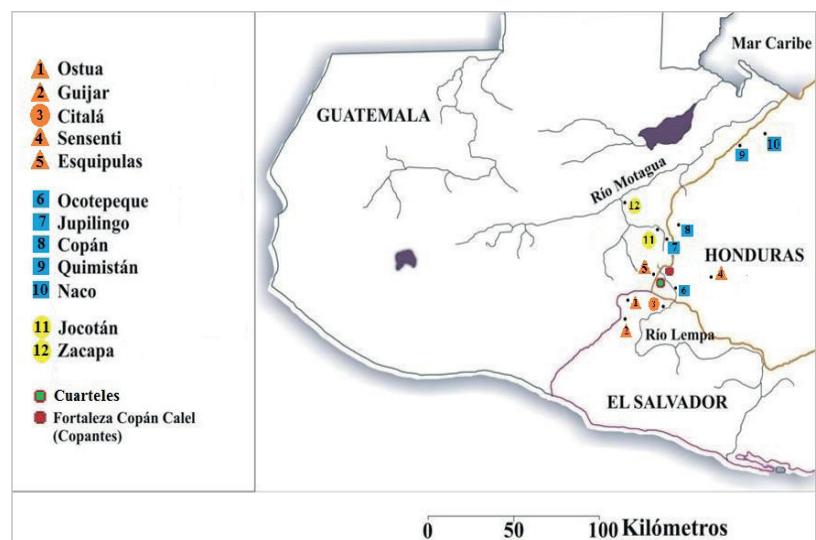
En este punto, es necesario retroceder del siglo XVI a los siglos IX y X de nuestra era con relación a la situación del valle de Copán. Wingard (1992:5) basándose en sus estudios sobre los suelos del valle de Copán dice refiriéndose a esta lejana época:

Para entonces, la población del bolsón de Copán había alcanzado los límites de la producción agrícola y había excedido la capacidad de carga de largo plazo de su ambiente. Para inicios del siglo

X, la producción de todos los suelos estaba disminuyendo. En consecuencia, a lo largo del siglo X, tanto la producción como la población disminuyeron a los niveles de dos siglos anteriores (siglo VIII ± 6,400 habitantes). Para principios del siglo XI, los suelos se habían recuperado de nuevo. Sin embargo, la población continuaba decreciendo, culminando con el virtual abandono del valle entero para mediados del siglo XIII [1200 d.C.]



Mapa 1 Lenguas indígenas en la “frontera” (Honduras, El Salvador y Guatemala), a finales del siglo XVI. Elaborado por Lara Pinto siguiendo a García de Palacio, 1576.



Mapa 2 Ubicación de los principales asentamientos en la frontera lenca-chortí-nahua pipil, 1530-1539. Elaborado por Lara Pinto, 2021.

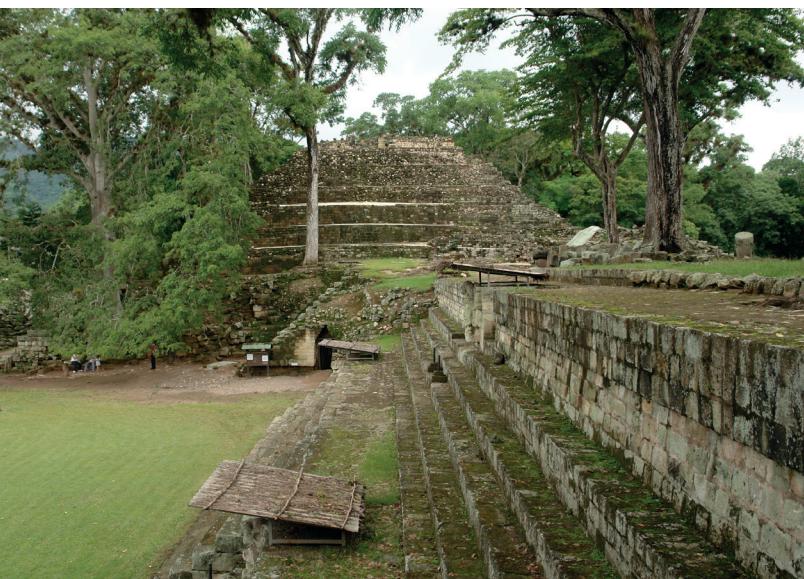
Los estudios de análisis de polen hechos por Rue (1992:3) para el área núcleo de Petapilla, apoyan estos resultados. Rue anota que "...la secuencia de polen indica que la ocupación rural se extendió más allá del fin del Clásico... Los datos asociados al polen sugieren una ocupación hasta entrado el siglo XIII."

Aquí es necesario mencionar que en el estudio de los restos paleobotánicos realizado por Lentz (1991) no se identificaron dos cultivos de interés para este trabajo: cacao (*Theobroma cacao*) y chiles (*Capsicum annuum*) y cabe citar la conclusión de Turner et al. (1983) sobre el cultivo del cacao en el valle de Copán:

Las condiciones ambientales del valle no parecen favorables a la producción de *T. cacao*; la altitud del valle sobrepasa los límites de elevación para una buena producción de esta especie. En cuanto al *T. bicolor*, carecemos de información. Lo que sí parece probable es que el valle sobrepasa la elevación óptima para plantaciones en gran escala (Turner II et all. 1983: 133).

No obstante, que estas apreciaciones pueden ser superadas por la investigación futura, el punto crítico de la argumentación aquí es que los estudios coinciden en tres asuntos:

- Para el siglo XIII (1200 d.C.) el valle de Copán estaba virtualmente despoblado.



El Parque Arqueológico de Copán Ruinas, fue declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO desde 1980, famoso por sus templos, altares, esculturas y la escalinata de los jeroglíficos. Foto: Rubén Darío Paz.

- No hay evidencia del cultivo comercial de cacao y chiles en el valle, cuando menos no entre 650 y 1250 d.C.
- A partir del siglo XI [1000 d.C.] los suelos del valle habían empezado a recuperarse con la implicación de que habría empezado a repoblarse.

Las evidencias del uso del cacao en el noroccidente de Honduras se remontan a una época tan temprana como el 1100 a.C. como una bebida fermentada preparada con la pulpa que envuelve los granos, por lo que se ha argumentado que la preparación de la bebida espesa—chocolate propiamente dicho—producto de la molienda de los granos es posterior (Henderson et al. 2007). El chocolate mismo se convirtió en una bebida de prestigio a lo largo de los milenios en Mesoamérica y los granos en un medio de intercambio. Para el resto del istmo centroamericano tenemos evidencia de su utilización desde inicios del siglo XVI como una bebida exclusiva y de festejo cuyo cultivo estaba localizado en tierras bien irrigadas, precisamente como el valle de Sula (Bergman, 1969), el valle del Aguán (Lara Pinto, 1980), el suroccidente de El Salvador (Fowler, 1989) y la planicie costera del Pacífico de Nicaragua (Chapman, 1960). La intensa producción comercial de que se tiene noticia para el valle de Sula en las Provincias de Naco y Çocumba, que sin duda es anterior a la conquista española (Gómez, 2003), hizo quizás innecesario su producción a gran escala en otras regiones como el valle de Copán y hasta se podría especular que este fue el caso en los tiempos clásicos, puesto que como se ha acotado la altitud del valle no es propicia para ninguna de las dos especies antes mencionadas.

La documentación etnohistórica, sin embargo, confirma no solo que se cultivaba cacao a principios del siglo XVI en la Provincia de Naco, sino que a principios del siglo XVII se estaba cultivando en el valle de Copán, por cierto, cuando ya los cacaguatales del valle de Sula se habían reducido drásticamente (Contaduría 987; Gómez, 2003). Esto indicaría que después del despoblamiento del valle alrededor del 1200 d.C. y la recuperación de los suelos, paulatinamente, antiguos y nuevos pobladores iniciaron la recuperación de las tierras bajo otro esquema organizativo que había sido introducido en el Pacífico de Guatemala y El Salvador

con las migraciones mexicanas a partir del 800 d.C. y que se extendieron hasta el 1200 y 1300 d.C. (Fowler, 1980; Hasemann, Lara Pinto y Cruz Sandoval 1996, pp.114-115). Cabe la posibilidad también que estas migraciones pudieran haber revitalizado antiguas tradiciones de producción y uso de cacao en esa región (Kaplan y Ugarte, 2006).

Lo anterior expuesto, permite proponer que el cultivo de cacao en el valle de Copán como un producto comercial, sería una introducción tardía alrededor del 1200 d.C. Estas plantaciones habían sobrevivido hasta el siglo XVII, junto con las de chile. El litigio que por sus tierras entablaron los indígenas asentados en el valle entonces y la documentación derivada que abarca dos siglos, hace referencia una y otra vez a este hecho.

Cronología del conflicto de tierras

Este caso ya ha sido discutido con otro énfasis en Martínez Girón (1980) y es un necesario complemento para el lector que desee ahondar en la materia; se dispone de suficiente documentación para establecer, paso a paso, el litigio entablado entre los indígenas del pueblo de Copán por las tierras que poseían y usufructuaban en las vegas, entre las actuales quebradas de Sesesmil (antes Cacaguatal) y la quebrada de La Estanzuela, a ambas bandas del río Grande de Copán. Durante varias décadas a partir de inicios del siglo XVII, los indígenas se enfrentaron primero a su encomendero en defensa de sus tierras y sus cultivos de *cacaguatales y plantanares*, después a la hija de aquel, más tarde a los intermediarios que representaban los intereses de ambos y, por último, a los mismos intermediarios que se dieron cuenta que podrían sacar partido para sí mismos. El registro del conflicto inicia en 1617 y, continuación, se citan los documentos que ilustran lo sucedido:

Fechas y sucesos

6 de abril de 1617

El visitador general de la Real Audiencia ordenó a Diego de Pineda de la Peña, encomendero del pueblo de Copán despoblar la estancia de ganado mayor que tiene a $\frac{1}{4}$ de legua del dicho pueblo pues el ganado se come las milpas que siembran de maíz y frijoles, chile y otras legumbres; se entra en los cacaguatales y les matrata los árboles de cacao y otros frutales.

10 de septiembre de 1618

Miguel Ramírez, indio alcalde del pueblo de Copán se presentó en la ciudad de Gracias para pedir el cumplimiento de la orden del visitador general de la Real Audiencia. Los cacaguatales de los indios estaban a menos de $\frac{1}{4}$ de legua de las casas del pueblo.

Entre 1618 y 1628

El encomendero Diego de Pineda de la Peña despobló la estancia en cuestión según el testimonio dado en 1629 por dos vecinos españoles, pero en 1628, su hija, María de Lemos, pidió la medida de dos caballerías de tierra en el mismo sitio.

2 de noviembre de 1628

Se midieron dos caballerías de tierra en el sitio Obrage de San José que tenía ocupadas María de Lemos, hija de Diego de Pineda de la Peña. Para la medida se citaron los indios del pueblo de Copán con un intérprete y se les nombró defensor y medidor. Para la medida se partió de la orilla del río Grande de Copán, *los cacaguatales de los indios caen delante del dicho pueblo de Copán* y el medidor caminó al norte a orillas del cacaotal hasta llegar a la casa del maestro de Copán que queda fuera de los cacaotales. Domingo de Lizarraga fue uno de los testigos.

23 de noviembre de 1628

El juez componedor y Domingo de Lizarraga bajaron de la estancia al río grande de Copán a inspeccionar la quebrada donde Lizarraga peticiona el *herido de agua* y una caballería de tierra. Como no era en perjuicio de ningún tercero se hizo la medida de dos pedazos de vega, quedando a la banda norte de la primera el río Copán y a la banda sur los cerros. Por la estrechez del terreno solo dio para $\frac{1}{2}$ caballería, la otra se midió en una vega cercana, a la orilla del mismo río Copán midiendo hacia el sur, siempre con el impedimento de los cerros por a la orilla de la vega y luego se camino al poniente hasta alcanzar un cañaveral y pantano donde no se pudo pasar. Estuvieron presentes los alcaldes y regidores de los pueblos de Copán y Jupilingo.

1629

Se había concedido el título tanto a la hija del encomendero como a los intermediarios: Se libro título de

dos caballerías de tierra y un *herido de agua* a Juan García de Padro y María de Lemos su mujer, hija de Diego de Pineda de la Peña, encomendero del pueblo de Copán; las dos caballerías estaban situadas en términos de dicho pueblo

5 de enero de 1629

Domingo de Lizarraga pidió el título de la caballería que compuso en términos del pueblo de Copán cuyo pago (composición) ya había realizado.

22 de enero de 1629

Auto de las diligencias hechas por Domingo de Lizarraga ...en razón de las tierras que pretendo para obtener... *herido de agua y caballería de tierra para obraje...* Se trataba de un sitio llamado Estancia San Nicolás Tolentino o Estanzuela.

25 de enero de 1629

Se dio la orden para despacharle el título a Domingo de Lizarraga.

6 de marzo de 1629

Esteban López, indio alcalde del pueblo de Copán se presentó en Gracias para denunciar a Domingo de Lizarraga, un español que tenía una estancia de ganado a 1 ½ legua del pueblo de Copán, camino de Chiquimula. Esteban López reconocía que ya habían logrado que su encomendero, que tenía a la banda de esta ciudad poblado un obraje de tinta y había puesto ganado mayor allí, lo sacase, porque destruía los *cacaguatales y plantanales* de los indios. Pero ahora Lizarraga había comprado una caballería de tierra "nuestra" decía Esteban López a un medidor de tierras que vino contra la voluntad de los indios. El mencionado español Lizarraga había puesto un corral y traído su ganado. La dicha caballería de tierra decía el indio alcalde ...está en el riñón de nuestros *cacaguatales y plantanales* y no distante de nuestras casas poco más de un ¼ de legua...

Los indios pidieron que no se permita que Lizarraga los eche de sus tierras *por haberse compuesto con su magestad contra todo derecho en una caballería de tierra en la cual no se debe dar lugar a que se pueble de ganado porque las caballerías de tierra que se compran donde pueda haber perjuicio, no se compren siendo justicia*

sino es para sembrar y cultivar cosas de bastimentos y no poblaciones de ganados pues en una caballería es cosa conocida que no se puede poblar una estancia.

El alcalde ordinario de la ciudad de Gracias dijo que convenía que los indios fueran amparados y favorecidos pues... *son incapaces por su parte de toda defensa...* y delegó en otro funcionario la visita al pueblo de Copán e indicó que se mantuviera a los indios en la posesión de sus ejidos y se desalojara a los sentenciados. En apoyo de su defensa los indios insistieron que tenían sus *milpas de plantanares y cacaotales de tiempo inmemorial y el haber traído Lizarraga el ganado y hecho corral en las dichas tierras ... es la total destrucción nuestra... pues todo esto era... tan endaño del comun del dicho nuestro pueblo...*

10 de marzo de 1629

Declararon dos vecinos españoles que en efecto las tierras donde se había instalado Lizarraga eran de los indios y el corral que estaba utilizando para el ganado lo habían levantado los mismos indios hacía más de dos años [1627 más o menos] para hacer una ...*comunidad de unas poquillas yeguas que tienen en compañía...* de su encomendero. Ambos testigos dijeron que si *el ganado... no se saca y se metiese más no les quedara plantanal alguno ni cacaguatal...* porque las dichas tierras y corral están pegadas a los dichos plantanales... Uno de los testigos dijo que... *el ganado llega junto a los cacaguatales y que sino lo echaran de su sitio casi dos leguas de este pueblo era imposible venir a el...* Se refiere el testigo a que el ganado de Lizarraga estaba en su estancia camino de Chiquimula y a propósito lo echaba en las tierras de los indios. Además, declararon los indios que ya antes se habían quejado de *una estancia que tenía poblada Diego de Pineda de la Peña su encomendero muy más a trasmano y recibían el mismo daño que hoy... cuya causa el dicho encomendero despobló de ganado las dichas tierras...*

10 de marzo de 1629

El funcionario que hizo las averiguaciones escribió que ...*conviene se ponga remedio en que no se les quiten sus tierras so color de una o dos caballerías de tierra se les meta ganado ninguno...* porque a lo que se deja entender... *el ganado que se ha metido y que anda en las dichas tierras pegado a los cacaguatales y plantanales no podrán defenderlos de ninguna manera y asimismo certificó*

que por menos causa se le mando despoblar una estancia que tenía su encomendero arriba del pueblo y de los cacaguatales... El funcionario concluye que... caso que su magestad haya de seguirsele algún interés de la compra que hizo el dicho Domingo de Lizarraga lo paguen los dichos indios...

30 de marzo de 1629

Los oidores de la Real Audiencia en la ciudad de Guatemala visto lo pedido por los indios del pueblo de Copán ordenaron que... *en razón de que teniendo y poseyendo las tierras donde hacen sus milpas y tienen platanales y cacaotales de tiempo inmemorial...* al alcalde ordinario de la ciudad de Gracias que llamara a las partes y viera si ...*es cierta la relación de dichos indios...* y de ser así que Lizarraga despoblara la dicha estancia.

Se hizo una composición de dos caballerías de tierras del pueblo de Copán a favor de María Lemus [Título de Tierra 54 del Depto. de Copán, Archivo Nacional de Honduras]. Al parecer Lizarraga salió de las tierras para que Lemus pudiera componerlas. La petición en la Ciudad de Gracias la presentó Antonio de Lizarraga en nombre de Diego Pineda de la Peña, padre de María Lemus. Por cierto, pedía dos caballerías y un *herido de agua* para un obraje. María Lemus había pagado originalmente 100 pesos y para hacer efectiva la composición pagó otros 300 pesos más para el día de pascua de navidad, precisamente cuando los indios pagaban la mitad del tributo anual.

1617-1629

Doce años después de entablada la querella, los indios seguían sin resolución alguna y al parecer así terminaron el siglo.

1629-1722

No se encontró documentación para este lapso de tiempo, pero un siglo después los cacaguatales habían desaparecido y las tierras del pueblo de Copán ya no estaban en manos de los indios; es más, prácticamente ya no había indígenas os en el pueblo.

1722

Remedición de los títulos de Estanzuela y de Los Hornillos.

1723

Se otorgaron títulos en contra de los indígenas sobre dichos terrenos.

14 de abril de 1723

Título real del sitio de La Estanzuela.

[1759]

La dueña de Los Hornillos en 1875 decía que este terreno estaba en posesión de la familia de su marido desde 1759 y pidió remedida.

19 de junio de 1867

Un vecino de Copán hace formal denuncia de los terrenos Copán y La Estanzuela para que se le vendan. La justificación es la siguiente: *...el terreno donde está situado el pueblo de mi vecindario y el sitio de La Estanzuela, continuo al primero, los considero propiedad de la República por el derecho de prescripción, pues no tengo noticia de que un pueblo individuo particular, tengan documentos que justifiquen la propiedad...*

26 de febrero de 1872

Transcurrieron cinco años para que se pusiera en práctica la remedida del terreno previo a la adjudicación peticionada. La entonces ocupante de las tierras de Copán y la Estanzuela es requerida a presentar los títulos, pues estos terrenos han sido denunciados como pertenecientes a la hacienda pública.

7 de julio de 1873

Se declara el terreno nombrado Copán y La Estanzuela propiedad nacional.

16 de septiembre de 1873

El agrimensor del terreno, llamado según los viejos títulos San Miguel de Copán (Petapa), dijo que éste es una extensión en el valle del río Grande de Copán que *"comienza a abrirse desde la junta de la quebrada de Titirol con dicho río... su temperatura es caliente, su facil regadillo y lo exuberante de su vegetación hoy salvaje, indican ser una tierra pujante para los frutos de maíz, frijoles, caña, añil (de cuyo laborio tiene obrajes) y cacao de que es verdadera tradición hubo una valiosa vega de muchos miles de árboles, hoy enteramente inculta. "El tabaco se*

cosecha de la mejor calidad y condición conocida... para crianza de ganado vacuno y caballar es lo mismo por su abundancia y calidad de pastos y salitres, es fama en esta tierra que hubo haciendas de gran valor de que se conserva aún hoy día el nombre y división de cuatro sitios (que hoy tiene pocos ganados) llamados, Petapilla, Copán, Doña María y San José Ostuman". Estas son cuatro haciendas que surgieron después de 1722 y antes de 1873. El medidor continúa diciendo que las ruinas se encuentran sobre la orilla del río casi en la mitad del rumbo que debe darse a esta banda... la aldea de Copán a una milla de las ruinas, compuesta de unas pobres casas de paja, residencia de un alcalde auxiliar...

Durante la medida, el agrimensor partió de la orilla del río Grande de Copán, en la desembocadura de



Varias esculturas de Copán exhiben el manejo del alto relieve, de enorme desarrollo estético. Algunos de gobernantes se ergieron varias estelas, en la imagen nótese residuos de pigmentos y la barba del personaje. Foto: Rubén Darío Paz.

la quebrada Seca, tomando el rumbo Este a Oeste fue "midiendo a las orillas del río, llevando a mano derecha las tierras de Copán i a la izquierda las de Los Hornillos y después... salimos... frente a las ventanas del palacio arruinado de Copán pasando al pie de la muralla que esta sobre el río... y continuando nuestra marcha por la ribera... salimos al punto donde desemboca la quebrada del Cacahuatal conocida también con el nombre de Cecesmil, teniendo al frente a la ribera izquierda la desembocadura de la quebrada del Algodonal, línea divisoria de las tierras de Los Hornillos... para continuar con el de la estancia de San Nicolás de Tolentino [o Estanzuela] ...marcando el curso del río el rumbo Este a Oeste... se siguió midiendo aguas abajo llevando al frente a la mano izquierda y en la opuesta orilla el terreno de la Estanzuela y... se llegó a la desembocadura de la quebrada Yaragua y pasando sobre la junta de ella con el río... se llegó a la cabeza de una vega llamada de Don Pedro, en donde tiene el río un vado conocido con el nombre de Piedra Pintada y continuando la medida... desde la quebrada de Yaragua hasta una vega donde desemboca la quebrada llamada del Rincón del Buey... y donde se corta el camino real que de Copán va al pueblo de Jocotán: a la orilla de este camino en un altito seco a mano derecha, caminado de Copán a Jocotán, mandé a hacer un mojón de piedras.. en este punto... buscando la dirección del peñasco colorado llamado de La Cutilca marcó rumbo Norte 50° Este, por los faldones de los cerros de pinales y caliche, atravezando las cabeceras de la quebrada Yaragua: después de atravesar varias faldas se pasó la quebrada del Cecesmil o Cacaguatal y últimamente se llegó al pie de un gran peñasco colorado llamado La Cutilca donde hay una cueva..."

28 de diciembre de 1874

...se ha practicado la medida del terreno llamado Copán... dicha área de terreno comprende... el lugar donde se encuentran las ruinas... según la disposición legislativa de 28 de enero de 1845 esos monumentos se declaran propiedad de la nación... en cumplimiento... no se debe expedir el título del terreno, sin que se haga la exclusión... de un área que abrace las citadas ruinas... en el mismo terreno está situada la aldea llamada Copán... tanto por su situación como por el cultivo del tabaco... que la población de dicha aldea mejorará notablemente estando ubicada en terreno propio... El Gobierno nombrará agrimensor para

que en el terreno medido de Copán, trace el área de una caballería... en que queden comprendidas las ruinas y demás monumentos...se conceden gratis por cuenta de los ejidos que la aldea de Copán deba tener conforme a la ley, dos caballerías de tierra, en el lugar donde está ubicada; tomando por base de la medida que haya que hacerse la confluencia de la quebrada Cacaguatal y río Grande [de Copán]...

19 de agosto de 1875

La entonces dueña solicitó título de Los Hornillos por pérdida del original. La medida se inicio a la orilla del río Grande de Copán en la junta de una quebrada que hoy se llama *del Rebalse*, enfrente de otra que un poco arriba entra a este mismo río y es llamada del Cacaguatal. Se continuó la medida al día siguiente partiendo nuevamente de El Rebalse y se siguió el curso del río Copán aguas arriba, quedando a la otra banda el terreno de San Miguel de Copán.

2 de septiembre de 1875

Remedida del terreno Los Hornillos. La quebrada de El Algononal sirve de raya al sitio de Los Hornillos y La Estanzuela. La medida se terminó a la orilla del río Copán a la vista de una quebrada nombrada de Los Cacaguatales.

La composición de tierras: de la encomienda a la hacienda
Recapitulando, la cronología del conflicto muestra que, si bien, el encomendero acató la orden de desalojo, después de una corta tregua volvió a la carga. Esta vez, la hija del encomendero es la que pide la medida de dos caballerías precisamente en el obraje de añil que mantenía su padre frente al pueblo de Copán, teniendo como testigo a un tal Domingo de Lizarraga. Este individuo parece ser participe en esta nueva estrategia y solicita, al mismo tiempo, una caballería de tierra en las vegas entre las actuales quebradas de Algodonal y Estanzuela también para un obraje de añil. En el mismo año de 1629 ambos solicitantes reciben los títulos y la hija del encomendero, cuando menos, pagó un precio alto por la composición.

Para realizar la medida se citaron a los indios del pueblo de Copán con un intérprete y estuvieron presentes los alcaldes y regidores de los pueblos de Copán

y Jupilingo. No se menciona la lengua de los indígenas, pero, en consideración a que la petición de los indígenas de Copán había sido interpuesta en la ciudad de Gracias, es probable que el intérprete haya sido un nahuatlato, puesto que también Jupilingo se encontraba en la zona de influencia nahua, pero de igual manera pudo haberse buscado un intérprete del chortí en el cercano Zacapa. Al respecto cabe acotar que dos siglos después, en 1834 “se hablaba y todavía mucho se usaba la lengua chortí... en pueblos de Cuaginiquilapa, Los Esclavos, Quezaltepeque, San Jacinto, Santa Elena, San Esteban, San Juan Ermita o del Río, Jocotán, Camotán, San José, Chimalapa, Zacapa y San Pablo...” y al parecer también en Chiquimula y Esquipulas, todos ubicados en Guatemala (Galindo, 1834, p. 4).

Los indígenas no cesaron en la búsqueda de justicia y las autoridades fallaron en forma ambigua a su favor, les pusieron defensor e intérprete, pero en la práctica las condiciones económicas impuestas eran imposibles de cumplir para los indígenas: ...*caso que su magestad haya de seguirsele algún interés de la compra que hizo el dicho Domingo de Lizarraga lo paguen los dichos indios...* Similares y onerosas condiciones deben haberse hecho extensivas a las tierras compuestas por la hija del encomendero. No deja de haber una cierta ironía en el hecho que, para el pago adicional de la composición, la hija del encomendero puso como fecha la Pascua de Navidad, precisamente el tiempo en que los indios de encomienda y, por lo tanto, también los de la encomienda de su padre, pagaban una parte de los tributos. Es decir que se pagó la composición –usurpación legalizada de sus tierras--con los tributos que aportaron los indígenas.

Tampoco sirvió de mucho que los indios adujeran ocupación y usufructo desde *tiempos inmemoriales* de dichas tierras y que se escudaran en un hecho de todos conocido, por cierto, que esas tierras eran *el riñón de los cacaguatales y plantanales* (vegas entre quebradas Algodonal y Estanzuela) o que un corral de ganado en las dichas tierras significaría ...*la total destrucción...* de sus cultivos, pues como decían todo esto era ...*tan en daño del común del dicho nuestro pueblo...* Un siglo después, en 1722, son remedidos los mismos terrenos y ya no se menciona a los indígenas, ni tampoco los *cacaguatales y plantanares*.

Entre 1629 y 1722 no se tiene documentación disponible, pero de acuerdo a la encrucijada alcanzada por el conflicto en 1629 y la información de los registros a partir de 1722 parece claro que los hatos de ganado se establecieron contra todo derecho alrededor de las tierras de los indios del pueblo de Copán, al punto que llegó un momento que les fue imposible proteger las plantaciones de cacao. La presencia de ganado significó, además, una amenaza para los sembradíos de maíz y frijoles, es decir que en esas tierras tampoco podían garantizar la necesaria producción de granos básicos para su subsistencia. En consecuencia, a los indios no les fue otorgada justicia, pues no se hizo efectiva en la práctica. Con ello se selló su obligado desplazamiento del valle de Copán a terrenos más alejados y menos aptos para la agricultura. Así en 1722-1725 solamente se legalizó el traspaso de la posesión a los vecinos españoles que las reclamaban. En los terrenos se establecieron cuatro hatos ganaderos: Petapilla (sitio arqueológico), Copán (Cacaguatal, Estanzuela, Doña María) y San José Ostuman (Estanzuela).

Se desprende de todo lo anterior que las tierras indígenas una vez compuestas fueron destinadas de lleno a la producción de añil, aunque no puede haber sido muy exitoso dado que requería la fuerza de trabajo indígena, la cual no estaba disponible dada la disminución de la población indígena. Es de interés acotar que una serie de ordenanzas prohibían emplear mano de obra indígena en los obrajes, pero al final recaí en ella el procesamiento del producto (Martínez Girón,

1980) y de esta manera se trasladó el énfasis del cultivo comercial al tabaco hasta alrededor de 1759, cuando el grueso de esta actividad se desplazó a los Llanos de Santa Rosa y el pueblo de Copán se redujo a "una aldea de tres casas situadas al oeste de la quebrada Sesesmil" (Galindo, 1834). El censo levantado en 1887 tampoco arroja muchas luces sobre la población indígena del valle de Copán, así como tampoco en la región ampliada y más bien su marcada ausencia es un indicador de una intención de pasar desapercibida, de no identificarse como tal y de ser subsumida en otras identidades (Cuadro). El análisis en este momento no da para más y dada su complejidad esto es asunto de otro estudio.

Tal y como lo acota el alcalde ordinario de la ciudad de Gracias en 1628, reconociendo la necesidad de que los indígenas fueran amparados porque "son incapaces por su parte de toda defensa", Galindo expresa la situación aún más claramente dos siglos después "Los españoles enseñaban a todos el mirar con aborrecimiento y desprecio los trabajos de los indígenas por no estar instruidos ellos en los misterios de nuestra santa fe y este sentimiento es difícil todavía desarraigar o destruir" (1834, p. 21).

Transcurrieron casi dos siglos y medio después de la pérdida de las tierras indígenas en el valle de Copán, antes que en 1867, un particular ya no solo solicitara unas cuantas caballerías, sino toda la extensión de los terrenos que alguna vez fueron del pueblo de Copán: *el terreno donde está situado el pueblo de mi vecindario y el sitio de La Estanzuela, contiguo al primero, los considero*

Cuadro 3
Cifras totales del departamento de Santa Rosa
Censo general de la República de Honduras levantado el 15 de julio 1887

Departamento	Municipio	Población total	Población Indígena
Santa Rosa	Santa Rosa: 1 ciudad, 19 aldeas y 3 caseríos	6450	501
	Cucuyagua: 1 pueblo y 8 aldeas	4005	93
	Corquín: 1 pueblo y 1 aldea	1520	6
	Ocotepeque: 1 ciudad, 6 aldeas	4088	641
	Sinuapa: 1 pueblo, 3 aldeas y 2 caseríos	1491	351
Gran Total		17554	1592 (9%)

Elaborado por Lara Pinto siguiendo a Vallejo, 1888, p. 235.

propiedad de la República por el derecho de prescripción, pues no tengo noticia de que un pueblo o individuo particular, tengan documentos que justifiquen la propiedad. Se trataba precisamente del terreno llamado según los viejos títulos San Miguel de Copán, una extensión en el valle del río Grande de Copán que comienza a abrirse desde la junta de la quebrada de Titirol con dicho río... indican ser una tierra pujante para los frutos de maíz, frijoles, caña, añil (de cuyo laborío tiene obrajes) y cacao de que es verdadera tradición hubo una valiosa vega de muchos miles de árboles, hoy enteramente inculta...

No obstante, el peticionario no obtuvo todo lo solicitado puesto que, por una parte, el pueblo tan disminuido como podía haber estado, no podía ser despojado totalmente de sus ejidos y, por la otra, incluía al actual sitio arqueológico que según la disposición legislativa de 28 de enero de 1845 se había declarado propiedad de la nación. El resto es historia conocida.

Algunas reflexiones

En teoría, la encomienda concedía al concesionario solo el derecho a la mano de obra y tributo de los indígenas. No obstante, en un cierto número de haciendas se puede establecer fácilmente la continuidad de la posesión de las tierras a partir de una encomienda. Es más, se ha propuesto que como la situación típica en cualquier región que la hacienda más antigua, con mayor estabilidad, más prestigiosa y mejor situada habría surgido de las posesiones del encomendero original y su familia (Lookhart 1969 en Keith 1971; Wobeser, 2019). Este parece haber sido el caso de las tierras asociadas con la encomienda que nos ocupa en el valle de Copán y su paulatina transformación en una estancia (ganado), plantación (índigo) y luego más tarde en las haciendas ganaderas y plantaciones de tabaco modernas.

Es sabido, además, que la adjudicación de una encomienda no facultaba al titular de la misma a ocupar o usufructuar las tierras de los pueblos de indios, aunque no hay duda que en la práctica estas tierras constituyeron el recurso del cual se nutrieron las composiciones a partir de la Cédula Real de 2 de noviembre de 1598 (Martínez Girón, 1980) y las posteriores titulaciones. El espíritu de la ley era anular los títulos que no habían sido emitidos por autoridad competente o de acuerdo a los requisitos legales establecidos, pidiendo

la restitución de las tierras a la Corona. En la dicha cédula quedaba previsto que se repartiera a los indios lo que buenamente hubiere menester para que tuvieran en que labrar y hacer sus cultivos, confirmándoles las tierras que tenían y necesitaban en ese momento. El resto de las tierras, una construcción de por sí inmensurable, se podía componer o sanear y aquellos, que estaban en posesión de hecho de dichas tierras o las denunciaban, hacer un pago justo y razonable según la cantidad y calidad de las mismas y posteriormente confirmar la posesión para extenderles nuevos títulos. Esto iba precedido de una presentación de los antiguos títulos, si los había, de la convocatoria de los interesados y afectados y de una medida o remedida de los terrenos.

En la mencionada Cédula Real de 1598 se agrega que se debía ordenar con todo rigor a todas las personas que poseyesen estancias de ganando mayor, obrajes de hacer tinta, chácaras, trapiches de hacer azúcar, milpas de cacao y maíz y otras haciendas de campo a que exhibieran los títulos. De no ser legítimos éstos, se debía proceder a la medida, haciendo citar a los indígenas de los pueblos y los demás vecinos para que se cercioraran de que no iban a ser perjudicados. En el caso de los indígenas se preveía el nombramiento de un intérprete.

Los pueblos de indios, sin embargo, basaban la posesión a más de en los títulos --los cuales en buen número de casos poseían-- en la ocupación ancestral de las tierras a través del usufructo visible de las mismas. Por otra parte, era ejemplar el seguimiento que los indios principales hacían de sus causas en las instancias locales, provinciales y regionales, pero con igual tozudez mantenían sus posiciones los vecinos españoles, recurriendo a todos los medios a su disposición, en especial a un recurso que les estaba vedado a los indígenas, el de la intimidación ante las medidas de violencia que no necesariamente aplicaban los encomenderos, pero si otras personas a su servicio. En el caso que nos ocupa, ya en sí es un hecho de violencia la destrucción calculada y paulatina de las plantaciones de cacao, destrucción que los indígenas no podían retribuir en la misma moneda (no obstante, la orden de la autoridad competente de que podían matar el ganado que deambulara en sus terrenos y luego simplemente dar

aviso al dueño para que lo recogiera). Las razones que se aducen a finales del siglo XIX para hacer la adjudicación de tierras reflejan un cambio de concepciones, puesto que se parte de una prescripción de derechos, en este caso parece ser por disminución o abandono de los residentes indígenas del pueblo y haber permanecido las tierras incultas durante un tiempo relativamente largo. De hecho, a principios del siglo XIX (1801) solo se registraron en el valle de Copán tres residentes españoles y 20 "indios ladinos" (Vallejo 1893, p. 130). Para los efectos, solamente se había consumado un proceso iniciado dos siglos atrás. Con esto, siete siglos después del primer abandono arqueológicamente registrado del valle de Copán, éste estaba despoblado otra vez de sus residentes indígenas.

El conflicto de tierras de los indios de Copán fue uno jamás resuelto, donde la justicia se otorgó, pero no se aplicó, dejando al tiempo el resultado final: en

primera instancia, la destrucción del patrimonio de los indígenas que garantizaba su sobrevivencia, y más precisamente, su bienestar económico, sus sembradíos de cacao, produjo el abandono obligado de las tierras ante la imposibilidad de mantenerlas en su posesión y, por último, el traslado de su residencia a tierras menos apetecidas en los linderos del valle. Con ello inicia un nuevo ordenamiento con una economía basada ahora en la producción de tabaco y la crianza de ganado, olvidada ya la memoria de la riqueza indígena cacaotera y sustituidos los nombres de los parajes que constituyeron al decir de los indígenas mismos en el siglo XVII "el riñón" de su economía.

Referencias Bibliográficas

AGI (1553-1562). Tributos de Pueblos de Indios. Contaduría 987. Archivo General de Indias (ver Arbitraje de Límites, 1932).

Cuadro 4

De la encomienda a la hacienda en el valle de Copán, 1536-1800: Una tarea incompleta

Año	Pueblo	Encomendero	Tributarios	Indio Alcalde
1536	Copaninque	Diego García de Solís	n.d.	
1576	Copán	n.d.	30	
1582	Copán	Diego de Pineda Menor	20	
1618	Copán	Diego de Pineda de la Peña	n.d.	Miguel Ramírez
1629	Copán	María de Lemus	n.d.	Esteban López
Composición de tierras	Estanciero/Hacendado	Obraje de añil		
1629	Copán	Juan García de Prado y María de Lemus	Domingo de Lizarraga	
1629	Copán	Domingo de Lizarraga		
n.d.	Copán	Manuel Pinto de Amberes	Manuel Pinto de Amberes	
1722	Copán	Miguel Pinto de Amberes		
1729	Copán	Hermano de Miguel Pinto de Amberes		
1737	Copán	Juan de Castro		
1738	Copán	Miguel Pinto de Amberes		
Residentes				
1801	Copán	3 españoles	20 indios ladinos	

Elaborado por G. Lara Pinto a partir del Repartimiento de San Pedro, 1536; Títulos de tierra ANH 1629, 1722 y 1729; Martínez Girón, 1980 y Vallejo, 1887.

- AGI (1590). Memorial de todos los pueblos que ay en la jurisdicción de st miguel y villa e chuluteca que es comarca de puerto de Fonseca y de la provincia de honduras que están en el camino real desde dicho puerto hasta el de caballos, 1590. Audiencia de México 257. Archivo General de Indias
- ANH (1629). Título No. 54 del Departamento de Copán. Archivo Nacional de Honduras (ver Arbitraje de Límites, 1932).
- ANH (1722). Título 571. Sitio Estancia de San Nicolás o Estanzuela. Archivo Nacional de Honduras (ver Arbitraje de Límites, 1932).
- ANH (1729). Título de tierra No. 420. Sitio Petapa. No. 420. Archivo Nacional de Honduras (ver Arbitraje de Límites, 1932).
- ANH (1873). Título de tierra No. 568. Sitio San Miguel de Copán. Archivo Nacional de Honduras (ver Arbitraje de Límites, 1932).
- Arbitraje de Límites entre Honduras y Guatemala (1932). *Allegato de la república de Honduras, sometido al Honorable Tribunal Especial de Límites, de conformidad con lo prescrito en el Artículo IV del Tratado de 16 de julio de 1930.* Washington, D.C.: Press of W.F. Roberts Company, Inc.
- Batres, Carlos, Batres, Lucrecia de Garnica, Marlen, Martínez, Ramiro y Valle, Raquel (2005). Las evidencias de la industria del añil en la cuenca Copan-Ch'orti'. En Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y H. Mejía (eds.), *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004*, pp.558-575. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Bergmann, John (1969). The distribution of cacao cultivation in Pre-Columbian America. *Annals of the Association of American Geographers*, 59, 85-96
- Brewer Stewart (2009). The Ch'orti' Maya of Eastern Guatemala under Imperial Spain. En Brent E. Metz, Cameron L. McNeil, y Kerry M. Hull (eds.), *The Ch'orti' Maya Area. Past and Present*, pp. 137-147. Gainesville: University Press of Florida.
- Cereceda, Andrés (1539). *Bienes de Andrés de Cereceda. San Pedro de Puerto de Caballos, 17 de septiembre a 24 de octubre de 1539.* Contaduría 987. Sevilla: Archivo General de Indias.
- Chapman, Anne (1960). *Los nicarao y los chorotegas según las fuentes históricas.* San José: Universidad de Costa Rica.
- Ciudad Real, Antonio de (1872). *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las Provincias de Nueva España, [1586]* 2v. Madrid: Imprenta de la viuda de Calero.
- Contreras Guevara, Alonso de (1946). Relación hecha a Su Magestad por el Gobernador de Honduras de todos los pueblos de dicha gobernación-Año de 1582. *Boletín del Archivo General del Gobierno*, XI (1 y 2), 5-19.
- Cunill, Caroline (2012). Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española. *Nuevo Mundo.* <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63939>
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio (1972). *Obras Históricas.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Galindo, Juan y William Gates (1834). *Informe de la comisión científica formada para el reconocimiento de las antigüedades de Copan, por decreto de 15 de enero de 1834 del co. gefe (sic) supremo del estado de Guatemala Dr. Mariano Gálvez.* <https://cdm15.999.contentdm.oclc.org/digital/collection/SCMisc/id/50324>
- García de Palacio, Diego (1983). *Carta-Relación. Relación y Forma de Diego García de Palacio Oidor de la Audiencia de Guatemala.* Estudio Preliminar de María del Carmen León Cázares. México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Cuadro de Lenguas Mencionadas en la Carta-Relación de Diego García de Palacio, entre pp. 24 y 25) (Versión facsímile 1576).
- Girard, Rafael (1946). Copán y Copán Calel. *Honduras Maya*, 1 (1), 65.
- Girard, Rafael (1944) Descubrimiento de un valioso sitio histórico. *Revista del Archivo y Biblioteca Nacionales*, 22, 709-712.
- Gómez, Pastor (2003). Cocumba, los mayas, los españoles y la comercialización del cacao (1502-1560). *Yaxkin*, XII (1), 5-41.
- Hasemann, George, Gloria Lara Pinto y Fernando Cruz Sandoval (1996). *Los Indios de Centroamérica.* Madrid: Editorial MAPFRE.
- Henderson, John (1977). The Valley de Naco: Ethnohistory and Archaeology in Northwestern Honduras. *Ethnohistory*, 24 (4), 363-377.
- Henderson, John, Sterns, Ilene, Wonderly, Anthony, Urban, Patricia (1979). Investigaciones arqueológicas en el valle de Naco, Honduras occidental: un informe preliminar. *Yaxkin*, III (2), 77-119.
- Henderson, John y Joyce, Rosemary (2006). Brewing distinction: the development of cacao beverages in Formative Mesoamerica. En Cameron L. McNeil, (ed.), *Chocolate in Mesoamerica: a cultural history of cacao*, pp. 140-153. Gainesville: University Press of Florida.

- Henderson, John, Joyce, Rosemary, Hall, Gretchen, Hurst, W. Jeffrey y McGovern, Patrick (2007). Chemical and archaeological evidence for the earliest cacao beverage. *Proceedings of the National Academy of Science*, 104 (48), 18937-18940.
- IGN (s.f.). Hojas cartográficas Copán Ruinas 2360 I y San Fernando 2360 II. Escala: 1:50000. Instituto Geográfico Nacional.
- Keith, Robert (1971). Encomienda, Hacienda and Corregimiento in Spanish America: A Structural Analysis. *Hispanic American Historical Review*, 51 (3), 431-446.
- Kaplan, Jonathan y Ugarte, René (2006). Recientes investigaciones en Chocola, en la bocacosta de Guatemala, y sus implicaciones: La hidráulica, el cacao y los desarrollos seminales de la civilización Maya. En Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y H. Mejía (eds.), *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, pp.83-95. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Lara Pinto, Gloria (1980). *Beiträge zur Indianischen Ethnographie von Honduras in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Historischen Demographie*. Repro Lüdke. Hamburgo. Tesis de Doctorado, Universidad de Hamburgo.
- Lentz, David (1991). Maya Diets of the Rich and Poor: Paleoenvironmental Evidence from Copan. *Latin American Antiquity*, 2(3), 269-287
- Martínez Girón, Eric Jorge (1980). El valle de Copán en la época colonial. *Yaxkin*, III (4), 215-236.
- Masters, Adrián (2022). ¿Por qué se decretaron las Leyes Nuevas de 1542? Nuevas luces sobre conquistadores peruleños, mujeres palaciegas y Bartolomé de las Casas en las reformas de Indias. *Revista de Indias*, LXXXII (285), 293-327. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.009>
- Molina de, Alonso (1970). *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicanan y Castellana*. México: Editorial Porrúa.
- Montejo, Francisco (1539). *Carta a S.M. del Adelantado Don Francisco de Montejo sobre el estado y accidentes de la provincia de Guatimala. Gracias a Dios, 1 de julio de 1539*. En Colección de Documentos Inéditos de América y Oceania, 1875, Tomo XXIV, pp. 250-297. Madrid.
- Rue, David (1992). Pollen Analysis at Copán, Honduras. *57th Annual Meeting of the SAA*.
- Sampeck, Kathryn (2014). Ancient Quelepa, colonial San Miguel: shifting cultural frontiers and rogue colonialism in eastern El Salvador. En Geoffrey Braswell (ed.), *The Maya and their Central American Neighbors. Settlement patterns, architecture, hieroglyphic texts and ceramics*, pp. 56-82. New York: Routledge
- Sheptak, R. N. (2013, 19 de junio). Colonial Masca in motion: tactics of persistence of a Honduran indigenous community. University of Leiden. <https://hdl.handle.net/1887/2099>
- Sherman, William (1979). *Forced native labor in sixteenth-century Central America*. University of Nebraska Press.
- Siméon, Remi (1885). *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*. Paris : Imprimerie Nationale.
- Stone, Doris (1968). Nahuat Traits in the Sula Plain, Northwestern Honduras. *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Congresses*. Stuttgart-München, Band I: *Symposium Some External Relations of Aboriginal Honduras*, pp. 531-536.
- Turner II, B.L. (1983). Habitat y Agricultura en la región de Copán. Introducción a la Arqueología de Copán, Honduras, Tomo I, Capítulo I, pp. 35-142. Tegucigalpa: Proyecto Arqueológico Copán/Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Vallejo, Antonio (1893). *Matrícula de 1801. En Primer Anuario Estadístico correspondiente al año de 1889*. Tegucigalpa: Tipografía Nacional.
- Van Akkeren, Ruud (2001). Conociendo a los pipiles de la costa del Pacífico de Guatemala: un estudio etno-histórico de documentos indígenas y del Archivo General de Centroamérica. En Juan Pedro Laporte, Héctor Escobedo y Bárbara Arroyo (eds.), *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001*, Tomo I, pp. 3-14. Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal de Guatemala.
- Ubico, Mario, Batres, Carlos, Batres, Lucrecia de, Garnica, Marlen, Martínez, Ramiro y Rosada, Luis (2001). *Jupilingo: un pequeño asentamiento probablemente relacionado con la periferia de Copán*. En Juan Pedro Laporte, A. C. Suásnavar y Bárbara Arroyo, *XIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2000*, pp. 592-602.
- Wingard, John (1992). Evaluating the Sustainability of Soil Resources in the Copan Valley, Honduras. *57th Annual Meeting of the Society for American Archaeology*.
- Wobeser, Gisela (2019). *La formación de la hacienda en la época colonial: el uso de la tierra y el agua*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/198b/formacion_hacienda.html

Discapacidad en la Historia Colonial y Republicana de Honduras (1502-1876)¹

José Cáceres²

Planteamiento del Problema

A principios de septiembre de 2022 leí una noticia publicada por *El País* cuyo título es *Los restos de un niño con un pie amputado hace 31000 iluminan el origen de la cirugía*; aunque la noticia concluye que las personas que realizaron la intervención quirúrgica tenían conocimiento de las plantas medicinales y de los cuidados previos y posteriores de la cirugía, me llevó a buscar desde cuándo en Honduras se conocen las discapacidades, ya que la vida humana como tal en el país, data aproximadamente 10.000 años a. C. en La Cueva del Gigante, en Marcala, La Paz. Debido a los pocos estudios precolombinos, comencé la investigación con el Período Colonial, en busca de una institucional o políticas públicas del tema, que no se logra hasta el Gobierno del Manuel Gálvez (1949-1954).

Las mentalidades de cada sociedad responden a cada contexto, por eso para los aztecas, las personas con discapacidad eran tratadas con ciertos privilegios y sus condiciones eran asociadas a los dioses. En el Nuevo Mundo con la llegada de los españoles, se arrastran las costumbres de Europa Medieval y se siguen reproduciendo, los nombres como fueron tratados son ciegos, sordomudos, cojos, locos, tullidos, mancos, entre otros. Estas costumbres se normalizaron y en un nuevo contexto del siglo XXI todavía son usadas por la población, pero no por las organizaciones que trabajan el tema, ahora son nombradas personas con discapacidad y el término se abre a múltiples aplicaciones según la categoría.

Marco Teórico

Con respecto a las corrientes históricas, este trabajo forma parte de la "Historia desde Abajo", nace en un contexto dirigido a nuevos sujetos históricos en los cuales la historia oficial no se enfoca; estos pueden ser campesinos, pueblos indígenas, mujeres, subalternos, entre otros. "Sin embargo, en sus esfuerzos por estudiar la historia desde abajo, los historiadores se han servido de otros tipos de documentos oficial o semioficial distintos de una fuente única y rica."³ No obstante, este tipo de hacer historia se basa en:

Dicha perspectiva ha resultado de inmediato atrayente para los historiadores ansiosos por ampliar los límites de su disciplina, abrir nuevas áreas de investigación y, sobre todo explorar las experiencias históricas de personas cuya existencia tan a menudo se ignora se da por supuesto o se menciona de pasada en la corriente principal de la historia.⁴

La historia desde abajo aporta a la Historia Cultural porque esta es una subdivisión de todas las formas de hacer historia en los aportes académicos. La historia de gente corriente no puede divorciarse de su estructura social porque está muy relacionada con el contexto, del cual el sujeto histórico forma parte. Por eso, los sujetos históricos en la historia desde abajo se encuentran en algunos discursos y para eso es necesario hacer una triangulación de fuentes para complementar una sola información, concluye el autor:

¹El trabajo completo fue presentado a la Dirección General de Desarrollo para las Personas con Discapacidad de la secretaría de Desarrollo Social.

²Historiador, investigador y docente hondureño.

³Sharpe, J. (2001). Historia desde Abajo en Burke. P. (Ed), *Formas de hacer Historia*. Madrid: Alianza Editorial. p. 48

⁴Ibid., p. 41

El término “historia desde abajo” implica de hecho que hay por encima algo a lo que referirse. Esta hipótesis supone, a su vez que, precisamente al tener en cuenta aspectos explícitamente políticos de su experiencia pasada, la historia de “la gente corriente” no puede divorciarse de la consideración más amplia de la estructura y el poder social.⁵

El tema de la discapacidad encaja en la corriente historiográfica “Historia desde abajo” debido a las características que el tema tiene, sin embargo, al hacer referencia a la discapacidad, hay que puntualizar que existe en la sociedad dos formas de ver y tratar el tema. El primero parte de un ejemplo en el cual en una familia se encuentra una persona con una o varias discapacidades, al no tener medios ya sea sociales o económicos para tratar la discapacidad, recurre a las calles en busca de ayuda. El segundo ejemplo está relacionado con el dinero y la fealdad, Umberto Eco, cita a Carl Marx al referirse que al tener dinero una persona deja de ser fea y transforma todas las carencias en contrarias:

Es en un pasaje de Marx (*Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*) se recuerda que la posesión de dinero puede suplir la fealdad: “El dinero, en la medida en que se posee la propiedad de comprarlo todo, de apropiarse de todos los objetos, es el objeto por excelencia... Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero... Lo que soy y lo que puedo no está determinado en modo alguno por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme la mujer más bella. Por tanto, no soy feo, porque el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora queda anulado por el dinero. Según mi individualidad, soy tullido, pero el dinero me procura veinticuatro piernas; luego no soy tullido... ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en sus contrarios?”⁶

En la teoría de discapacidad nos encontramos con tres modelos que proponen una periodización de la historia de la discapacidad. El primer Modelo es Prescindencia, el segundo el Modelo Rehabilitador y el tercero el Modelo Social. “Un primer modelo, que se podría denominar de *prescindencia*, en el que se considera que las causas que dan origen a la discapacidad tienen un motivo religioso, y en el que las personas con discapacidad son asumidas como innecesarias”⁷. Se relaciona muchísimo con la burla, que acompaña la discriminación hacia el sector. En este modelo, que una persona nazca con una discapacidad es el fruto de un pecado de sus padres. No obstante, en la Antigua Grecia, “el caso de los soldados que, habiendo servido a las polis griegas o al imperio romano, al quedar heridos de guerra no serán eliminados, sino que, por el contrario, cobraban pensiones y participaban del reparto del botín.”⁸

Dentro del Modelo Prescindencia, se encuentra un submodelo llamado marginación, su sustento es el siguiente:

El rasgo principal que caracteriza a este submodelo es la exclusión, ya sea como consecuencia de subestimar a las personas con discapacidad y considerarlas objeto de compasión, o como consecuencia del temor o el rechazo por considerarlas objeto de maleficios o como advertencia de un peligro inminente.⁹

En la Historia Universal la cita anterior se representa conque: “Hacia la Baja Edad Media, a raíz de la peste negra, comienza a asociarse a los discapacitados con pobreza y contagio lo que, sumado a las acusaciones de brujería, acaba por convertirse a la marginación en una verdadera exclusión.”¹⁰ Estas costumbres fueron transmitidas a España y posteriormente al Nuevo Mundo.

“El segundo Modelo es el denominado *rehabilitador*. Desde su filosofía se considera que las causas que dan origen a la discapacidad son científicas.”¹¹ Su ori-

⁵Ibid., p. 52

⁶Eco, H. (2007) *Historia de la Fealdad*. Barcelona: Lumen. p. 12.

⁷Palacios, A y Bariffi, F (2007). *La discapacidad como una cuestión de derechos humanos: Una aproximación a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Cinca. p. 13

⁸Velarde, V. (2012). Los modelos de discapacidad: un recorrido histórico. *Revista Empresa y Humanismo*, XV (1) 115-136. p. 121

⁹Palacios, A y Bariffi, F (2007). *La discapacidad como una cuestión de derechos humanos: Una aproximación a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Cinca. p. 15

¹⁰Velarde, V. (2012). Los modelos de discapacidad: un recorrido histórico. *Revista Empresa y Humanismo*, XV (1) 115-136. pp. 121-122.

¹¹Palacios, A y Bariffi, F (2007). *La discapacidad como una cuestión de derechos humanos: Una aproximación a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Cinca. p. 15

gen se encuentra en los heridos por la Gran Guerra o I Guerra Mundial, porque algunos soldados perdían una o varias extremidades como resultado, se necesitaba una intervención médica. Este modelo además propone que las discapacidades no son de nacimiento, al contrario, se pueden adquirir por accidente a lo largo de la vida. Este modelo también se le considera Modelo Médico.

El último Modelo, propone:

Finalmente, un tercer *modelo*, denominado social, es aquel que considera que las causas que dan origen a la discapacidad no son ni religiosas, ni científicas, sino que son preponderantemente sociales; y que las personas con discapacidad pueden aportar a las necesidades de la comunidad en igual medida que el resto de personas - sin discapacidad- pero siempre desde la valoración y el respeto de su condición de personas, en ciertos aspectos, diferentes.¹²

Este modelo nace en los Estados Unidos gracias a un grupo de personas con discapacidad que se comienzan a organizar en busca de sus derechos civiles a finales de la década de los 60 y principios de los 70 del siglo pasado en la Universidad de Berkeley; con Ed Roberts. Desde Inglaterra viajaron a EE. UU. para aprender sobre el tema y replicarlo en Europa, propone que la discapacidad sea estudiada desde un enfoque holístico. Una vez organizado el sector, el Estado puede aplicar políticas públicas en pro del sector.

Fue hasta el 13 de diciembre de 2006 cuando la ONU convoca a Asamblea General para ratificar la *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*.¹³ Por estas razones:

El modelo social se encuentra, entonces, muy relacionado con la consideración de la discapacidad como una cuestión de derechos humanos. Se centra en la dignidad intrínseca del ser humano, y de manera accesoria -y solo en el caso que sea necesario- en las caracterís-

ticas medicas de la persona. Sitúa al individuo en todas las decisiones que le afecten, y sitúa el centro del problema fuera de la persona -en la sociedad-.¹⁴

Contexto histórico sobre discapacidad

La historia de las personas con discapacidad ha sido poco estudiada en Honduras, sin embargo, otros países son referencia con sus estudios y políticas. En la Historia Universal nos encontramos a personas con discapacidad, que con los años fueron llamadas “ciegos, sordos, sordo-mudos, impedidos”, que han sido conocidos por sus obras, por ejemplo, en la Antigua Grecia tenemos a Homero (siglo VIII a. C – ¿?), quien era una persona ciega, se conoce como autor de las obras *La Ilíada* y *La Odisea*. Desde la Baja Edad Media (siglo XIV- siglo XV) en Europa, las personas ciegas estaban organizados en hermandades, eran encargadas de la divulgación de materiales impresos:

Además, las autoridades fueron conscientes de la peligrosidad que comportaba la actividad que desempeñaban los ciegos, puesto que se encontraban en el centro de los procesos de generación de estados de opinión. (...) los gobernantes mostraban una actitud ambivalente hacia ellos: por un lado, fueron objeto de persecuciones a raíz del papel que ejercieron como difusores de gacetas, almanaques, relaciones de sucesos y otros papeles; por otro lado, las autoridades vieron en las hermandades de ciegos unos potenciales colaboradores objetivos del poder respecto al control de los materiales menores, motivo que explica el monopolio que ejercieron en la venta callejera de estos.¹⁵

Similares a Homero, los ciegos contaban historias de hazañas grandiosas en las plazas y aprovechan a divulgar los libros. Representaban una peligrosidad porque los libros son material impreso para ideas y no estaba permitido, porque las personas que los tenían sin autorización eran juzgados por la Santa Inquisición. Por

¹²Palacios, A y Bariffi, F (2007). *La discapacidad como una cuestión de derechos humanos: Una aproximación a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Cinca. p. 19

¹³ONU (2006). *Discapacidad. Instrumento de ratificación de la convención sobre los derechos de las personas con discapacidad*. Disponible en <https://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>

¹⁴Palacios, A y Bariffi, F (2007). *La discapacidad como una cuestión de derechos humanos: Una aproximación a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Cinca. p. 23

¹⁵Iglesias, A. (2016). El ciego callejero en la España Moderna: balance y propuestas. *Labor Histórico*, 2(1). 74-90. <http://dx.doi.org/10.17074/lh.v2i1.318> p. 75

otro lado, la Corona Española usaba a las hermandades de ciegos para divulgar material que consideraban apropiados para los súbditos.

Con respecto a las personas con discapacidad auditiva, que en la historia se les ha llamado "sordos" o "sordomudos", sobre este tema se tiene noticias desde mediados del siglo XVI con el pintor Juan Fernández Navarrete, el primer caso de "desmutización" y años después el fray benedictino Pedro Ponce de León:

El primer caso de alfabetización y desmutización conocido en España es el del pintor Juan Fernández Navarrete (1526-1579), que había quedado sordo (y mudo) a los tres años. Lo rehabilitó el fraile Jerónimo Vicente de Santo Domingo, en el monasterio de La Estrella, en



Grabado titulado "Mendigo con muletas y saco" del artista barroco francés Jacques Callot. Considerado una de las figuras importantes del grabado antiguo, realizados probablemente entre 1622 y 1623.

Nájera, vinculado a los Condestables de Castilla, como lo estaba el benedictino de Oña, en el que educó Ponce de León a dos de los sobrinos del IV Condestable, Pedro de Velasco. Pero es a Pedro Ponce de León a quien se ha considerado el pionero del método, el que extendió su fama como autor de "nobedad tan nueva y miraculosa", "boluntariosa yndustria", como refiere el licenciado Lasso en su *Tratado* aludiendo sin duda a la recuperación del habla, no a la escritura.

No se sabe con certeza a cuántos sordos instruyó Pedro Ponce. En uno de los pocos textos que se conservan de Ponce, citado por Feijóo, el monje escribe que "tuve discípulos que eran sordos y mudos a nativitate, hijos de grandes señores e de personas principales, a quienes mostré hablar y leer y escribir y contar (...) y saberse por palabra confesar, e algunos latín, e algunos latín y griego, y entender la lengua italiana..."¹⁶

La Iglesia católica ha sido asociada a la beneficencia o caridad, y desde la Edad Media tuvo el monopolio del conocimiento, no es casual que buscaran a los monjes para colaborar. El término desmutización hace referencia a que una persona sorda pueda comunicarse, su objetivo era quitar lo mudo, en ese sentido, que los sordos se comunicaran verbalmente. El primero que lo hizo fue el fraile Jerónimo Vicente de Santo Domingo con el pintor Juan Fernández Navarrete. Pero es a Pedro Ponce de León que se le considera pionero por su método rudimentario y la fama que obtuvo porque tuvo discípulos hijos de grandes señores a quienes les enseñó a "hablar y leer y escribir y contar y saberse por palabra confesar, e algunos latines, e algunos latín y griego, y entender la lengua italiana". Este método, quizás fue el pionero de la lengua de señas. Estas evidencias demuestran que, en España La Corona tenía sus políticas con respecto a las personas, una política que era exclusiva para España y no para América, en México se conoce:

Por el momento, no tenemos constancia de la existencia de hermandades de ciegos en el Nuevo Mundo, si bien sí contamos con algunos indicios que nos hablan, como mínimo, de la actividad que ejercieron como difusores

¹⁶Herrero, A. (2006). Mudo, sordomudo, sordo viejas pócimas y nuevas denominaciones. *Investigación e intervención en patologías del lenguaje. I.* 225-251. p. 240.

de menudencias algunos *privados de la vista corporal* al margen de un marco corporativo. Por ejemplo, gracias a un proceso inquisitorial, sabemos que en el México del siglo XVI un ciego iba de un pueblo a otro “vendiendo unos papeles impresos de los cuatro evangelios”, a los que otorgaba un poder taumatúrgico (Castillo Gómez, 2016, p. 126-127). Asimismo, hay huellas de una cultura del ciego en la América colonial que se refieren a finales del siglo XVIII, puesto que hacia 1792 el ciego Felipe Vi- duera – natural de Viana del Bollo (obispado de Astorga) – estuvo temporalmente en México pidiendo limosna, lugar al que solicitó viajar de nuevo desde España en 1795, algo que también hizo otro ciego español, Francisco Escudero, quien, presumiblemente, pretendía seguir los pasos de aquel, pero ambas licencias de embarque fueron denegadas por las autoridades (Archivo General de Indias, México, leg. 2496, n. 106, fol. 1124-1127; n. 109, fol. 1151 1152).¹⁷

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, Bernardino Álvarez, hospital San Hipólito:

En los principales se ocupó de las convalecientes. La primera sala que edificó Bernardino fue la destinada a ellos. Era ésta un lugar de descanso en donde permanecían los pobres hasta que tenían fuerza para trabajar, después se hicieron las demás enfermerías. Como se admitían enfermos de todos los males (excepto leprosos y antoninos), el hospital tenía carácter de general. Pero lo que lo caracterizaba, era el hecho de ser el único en que se recibían locos y atrasados mentales. Tal es, sin duda, su aspecto más importante.¹⁸

Además de los hospitales, en México ha sido estudiado el tema en la mitología azteca, la cual relaciona la discapacidad con los dioses, por ejemplo: “Xótotl es también un perro “monstruoso” por no tener pelo y tener las patas zambas y deviene xoloitzcuintli, el perro mexicano sin pelo, pero se le representa también con las patas torcidas”.¹⁹

Otros dioses son representados con los pies y las manos torcidos como Tlazoltéotl, el mismo artículo apunta:

Tezcatlipoca, deidad de la noche y el sol nocturno, dios todopoderoso y temible pues manda y quita la salud y las riquezas, el cual es cojo, pues su pie izquierdo le fue arrancado por la tierra al cerrar sus fauces cuando entraba a su interior.²⁰

Sobre los albinos:

Tláloc distinguía como suyos a los albinos, seres de naturaleza fría por su contraste con el color moreno de la piel de los indígenas mexicanos, por lo que se les consideraba como capaces de absorber el calor de los demás y causarles enfermedades de diversa índole.²¹

Agrega sobre los enanos y jorobados:

Los enanos y los jorobados eran seres asociados con Quetzalcóatl y tenían una visa de no precisamente feliz, pero sí de distinción, ya que eran albergados en los palacios de los gobernantes a quienes acompañaban en ceremonias y festividades y eran constantemente llamados para consultarles sobre agüeros y vaticinios.²²

Antecedentes coloniales - Honduras

En Honduras, con la llegada de los españoles abre paso el Periodo Colonial, la llegada y expansión de los colonos marca un paso en la colonización y la evangelización, y es así, como poco a poco se van moviendo geográficamente y fundando ciudades como Trujillo, Comayagua, Gracias, entre otras, villas donde vivían los españoles y en la periferia donde vivían los indígenas, sobre la política de lenguaje en el Periodo Colonial, Atanasio Herranz, propone tres etapas:

La primera (1502-1569) se caracterizó por una política claramente monolingüe castellana. Esta política, diseñada por los Reyes Católicos y continuada por Carlos V, se basó en que “todos los naturales de América debían aprender obligatoriamente el castellano”. La segunda etapa (1570-1769) supuso un cambio importante, se pasó de una política monolingüe castellana a

¹⁷Iglesias, A. (2016). El ciego callejero en la España Moderna: balance y propuestas. *Labor Histórico*, 2(1). 74-90. <http://dx.doi.org/10.17074/lh.v2i1.318> p. 88

¹⁸Gonzales J. y Gonzales G. (2014). Hospitales para enfermos mentales en la Colonia. *Salud Públ. Méx.* II (3). 675-684. p. 678.

¹⁹Viesca, C. y Ramos, M. (septiembre- diciembre 2017) La discapacidad en el pensamiento y la medicina náhuatl. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*. N. 70, 171-193 p. 175

²⁰Ibid., p. 175

²¹Ibid., p. 178

²²Ibid., p. 178

política plurilingüe. Los curas y frailes debían aprender las lenguas de los naturales para doctrinarlos y evangelizarlos en su lengua materna. Los indígenas quedaron en libertad de aprender el castellano. La tercera etapa (1770-1820) la inició Carlos III y se mantuvo hasta el final de la colonia. Se caracterizó por una vuelta rotunda a la política monolingüe castellana de la primera etapa y, además, propugnó la extinción de todas las lenguas indígenas.²³

En Honduras, en cambio, en la primera parte de la conquista, nuestro territorio estaba en un proceso de luchas indígenas frente a españoles, caracterizada por una economía minera de oro, por eso, la política se basó en que los indígenas tenían que aprender el castellano como una forma de colonizarlos. Para este momento ya se habían fundado algunas ciudades y la Iglesia católica ya estaba establecida en Honduras.



El grabado se titula "Mendigo con pierna de palo", es una obra del artista francés Jacques Callot, la técnica utilizada es aguafuerte.

La segunda etapa, una política plurilingüe, donde los evangelizadores tenían que aprender su lengua para evangelizarlos, necesario para la expansión de la iglesia y para conservar las lenguas nativas. En cambio, la tercera etapa resultado de las Reformas Borbónicas, se caracterizó por la política monolingüe, previo a las vísperas de independencia. En ningún momento La Corona propone una política con respecto a las personas con discapacidad porque lo que más le interesaba de las Indias eran sus recursos.

El primer ejemplo donde podríamos incluir personas con discapacidad en Honduras fue con la llegada de fray Bartolomé de Las Casas y las crónicas que hace en su visita por Honduras:

Desde el año de mil quinientos y veinte y cuatro hasta el año de mil e quinientos e treinta y cinco asolaron aquellas provincias e reino de Naco y Honduras, que verdaderamente parecían un paraíso de deleites y estaban más pobladas que la más frecuentada y poblada tierra que poder ser en el mundo; y agora pasamos e venimos por ella y las vimos tan despobladas y destruidas que cualquier persona, por dura que fuera, se le abrieran las entradas del dolor.²⁴

Aunque la crónica es de 1540 a 1545, nos da una idea sobre lo despoblado que dejaron la zona de Naco (la región de Santa Barbara), por la violencia que generaron, quizá varias personas quedaron sin brazos, piernas o heridas, se les dificultó la cicatrización, lo que en la actualidad pueden considerarse como una discapacidad motora; resultado de los años de conquista y tiranía de los españoles.

Para 1557, el historiador Pastor Gómez hace referencia al censo de Tencoa, donde aparecen quienes eran los tributarios, algunos de ellos tenían hijos, mujeres viudas o en sus hogares convivían con ancianos y tullidos:

Por otro lado, no está de más recordar que la figura del tributario se refiere, tal como declaró el censo de 1557, a hombres casados, muchos de ellos con hijos, y sin contar con mujeres viudas, o a los ancianos y tullidos. Por ello puede suponerse que cada tributario representado hasta a cinco personas, para hacerse cargo así de sus

²³Herranz, A. (2002). *Política del lenguaje en Honduras, 1502-1991 (Tesis para optar al grado de Doctor)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filología. p. 20.

²⁴De las Casas, Ba. (1998). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Tecnos. p. 64.

esposas, sus hijos, y de las personas no capacitadas para cargas tributarias.²⁵

El censo a detalle es el siguiente:

En Naco a 18 de mayo de 1557. Juan Vázquez de Coronado, Alcalde Mayor de Honduras, por provisión librada en la Audiencia de los Confines, tasa el pueblo de Tencoa. Por tal motivo commutó a los naturales 40 xiquipiles de cacao. Contó los naturales y encontró que eran 170 indios casados, con sus mujeres, y muchas indias viudas, y en vista de ello tasó el pueblo en 150 mantas de cuatro piernas de 2 y media por dos varas (40 que solían dar y 110 por los 40 xiquipiles de cacao), seis docenas de gallinas de Castilla, cuatro fanegas de maíz de sementera.²⁶

Las personas que tributaban eran hombres casados, que tenían varios hijos, se hacían cargo de personas no capacitadas para pagar tributo, si en su casa viven niños, viudas, ancianos y tullidos, las familias eran grandes, para el tema es necesario hacer señalar a las personas tullidas, son personas que no se pueden mover, ya sea por enfermedad o por vejez y por su edad puede representar la “tercera edad”, persona con discapacidad motora o ambas, aunque estas connotaciones son recientes. La segunda cita hace referencia a Tencoa con 170 indios con sus mujeres y viudas, lo restante es referencia a la carga tributaria del lugar.

En 1579 se denuncian las minas de Tegucigalpa, por tanto, el territorio estará dividido en tres partes. La primera, Taguzgalpa que se refiere a la zona de la Mosquitia y que el nombre no hay que confundirlo con “Tegucigalpa”, la segunda parte, es La Alcaldía Mayor de Tegucigalpa que corresponden los departamentos de La Paz, Francisco Morazán, Choluteca, Valle y El Paraíso, encargado de la parte económica, la tercera parte, la Gobernación de Comayagua, encargada de la administración y sede religiosa, que conforman los departamentos restantes, a excepción de Islas de la Bahía que pertenecía a los ingleses. En 1582, el obispo de Honduras manda un informe al Rey sobre los hospitales que estaban en Honduras, ubicados en Comayagua, San Pedro y Trujillo:

- Los hospitales que hay en esta provincia son tres: el uno es en Comayagua, tiene renta hasta 200 pesos, es patrón el Cabildo de la ciudad. Los 70 pesos se gastan en una capellanía que el fundador ordeño se dijese cada sábado una misa cantada de Nuestra Señora en la iglesia del mismo hospital, y los demás se gastan con enfermos que se curan en el dicho hospital.
- El otro hospital es el de la ciudad de San Pedro que fundó un vecino del dicho pueblo, tiene de renta 300 pesos, los 90 señalo por una capellanía de la misa de Nra. Señora que se dice los sábados, y lo demás para curar enfermos, dejó el fundador por patrón al Cabildo del dicho pueblo de San Pedro.
- El tercero hospital está en esta ciudad de Trujillo, que fundó un hombre antiguo, dejando para él cierto ganado que se ha multiplicado y después se vendió y dio a censo al procedido, renta hasta 150 pesos, los 60 están señalados para el capellán que sirve la capellanía de Nra. Señora y los demás se gastan en curar enfermos que acuden al dicho hospital, es patrón de este hospital el Cabildo de la dicha ciudad de Trujillo.²⁷

Los ingresos del hospital en Comayagua que tenía de renta 200 pesos: 70 estaban distribuidos en la capellanía y 130 pesos restantes se destinaban en enfermos. El hospital en San Pedro tiene 300 pesos: 90 para la capellanía y 210 para los enfermos. El tercer hospital que se encontraba en Honduras para 1582 es el hospital en la ciudad de Trujillo que tenía a su cargo ganado, sus rentas eran de 150: dejan 60 para la capellanía y 90 para los enfermos. Estos hospitales posiblemente eran administrados por la iglesia.

La institución encargada de la caridad y beneficencia en este periodo fue la iglesia católica debido a que en Honduras había órdenes religiosas, su principal objetivo era ayudar a los pobres, para ello existían las cofradías. “Para mantener el nivel de educación en la fe y de religiosidad logrados con los indios, los frailes, tanto los franciscanos como los mercedarios, reunían

²⁵Gómez, P. (2011). *Los indígenas de la Gobernación de Higueras-Honduras: una visión interdisciplinar sobre la frontera entre el área cultural mesoamericana y el Área Intermedia (Tesis para optar al grado de Doctor)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. Pp. 326 y 327.

²⁶AGI, Contaduría, 988. *Cuentas de Honduras por el Alcalde Mayor Juan Vázquez de Coronado*, año 1557. Agradezco al historiador Pastor Gómez, por compartir el resumen de este documento.

²⁷Martínez, M. (1983). *Documentos Historia de Honduras. Tomo 1*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria. p. 136.

a los feligreses en hermandades, que con el tiempo llegaron a ser cofradías.”²⁸ Además era “un ejemplo de cómo los seglares asumieron con responsabilidad propia los quehaceres de un aspecto de la Evangelización, cual es el fomento de la devoción y de la piedad cristianas.”²⁹ Por eso, visitaban a los enfermos y tenían ese sentimiento de compasión con los mismos. Este puede ser el origen de la asistencia social en Honduras y de ver a los enfermos con un sentido de pesadumbre, sentimiento que aun sobrevive en la actualidad.

El siglo XVII es uno de los pocos estudiados y hay vacíos historiográficos, sin embargo, encontramos una mención de las personas con discapacidad motora que eran llamadas “cojos o mancos”. Mélida Velázquez



El grabado (Mendigo con dos muletas), muestra la figura de un mendigo desde atrás, apoyado en dos muletas, con detalles de su vestimenta degastada y paisaje simple al fondo. Obra del artista y poeta holandés entre 1628 y 1635.

enfatiza que la venta de esclavos negros con discapacidad les hacía perder su valor y recoge el caso de Miguel del Castillo:

El padecimiento de cojera o de manquera eran defectos públicos que les hacía perder parte de su valor o casi ineptos para la venta. Un mecanismo precautorio frecuentemente utilizado por el vendedor era el dejar constancia en la carta de venta del desconocimiento de que el esclavo adoleciera de alguna de las tachas, librando así de antemano su responsabilidad de que el esclavo ya en poder del nuevo amo reportara cambios de comportamiento. El fragmento de la escritura de venta que a continuación se inserta, es sólo una muestra de los muchos ejemplos con los que se puede ilustrar este extremo:

“El capitán Pedro de Celis, vecino del pueblo y Real de Minas de Tegucigalpa, vende al capitán de caballos Baltazar Mathías de Escoto del mismo pueblo, un mulato esclavo suyo sujeto a servidumbre llamado Miguel del Castillo, de color prieto, chato y estebado de piernas que será de 36 años que compró al Maestre de Campo Don Francisco de Castro Ayala, vecino de la ciudad de Comayagua. Lo vende con todas sus tachas y defectos sin asegurar ninguna, no está sujeto a deudas, por 200 pesos de a ocho reales que ha recibido en reales de contado....”³⁰

Para vender un esclavo “con discapacidad” era necesario dejar constancia en la carta de venta para liberar de responsabilidad al nuevo amo. Por ejemplo, Pedro de Celis vende a Baltazar Mathías de Escoto un mulato (hijo de padre blanco y madre negra) llamado Miguel de Castillo de 36 años, es color prieto, chato y estevado de piernas, por 200 pesos y 8 reales al contado. La forma despectiva en el lenguaje que se usaba en esos años señala, que “lo vende con todas sus tachas y defectos”. Estevado, hace alusión a las piernas abiertas. La información sobre la venta del esclavo es la siguiente³¹:

Una de las formas que causaron la discapacidad en el pasado fueron los factores genéticos, provocados

²⁸Díez, Z. (1993). *Historia de la Catequesis de Honduras*. Choluteca: Centro de Publicaciones Obispado Choluteca. p. 53.

²⁹Díez, Z. (1993). *Historia de la Catequesis de Honduras*. Choluteca: Centro de Publicaciones Obispado Choluteca. p. 54.

³⁰Velásquez, M. (2015). *Una interpretación de la esclavitud africana en Honduras siglos XVI-XVIII. (Tesis para optar al grado de Doctora)*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra/ Instituto Vicens Vives. p. 112.

³¹Ibid., p. 179.

por las enfermedades congénitas, porque "El mestizaje que se había iniciado ya en el siglo pasado, cobra en este siglo (XVII) un desarrollo particular. Fracasada la minería en gran escala, una buena parte de los mulatos y negros que poblaron centros mineros se dirigieron a las haciendas."³² Para finales del siglo XVIII, Vicente de Herrera y Tomas Calderón hacen un pedimento al señor fiscal para que dé testimonio sobre la indigencia:

mui poderoso señor el fiscal de su magestad ha visto en esta R. Cedula por la qual se previene el modo informa con qe. Los Yndios sus protectores y los pobres, y miserables deben dirijir sus recursos, a la corte en sus asuntos que se les ofrezcan a fin de que puedan encormentarse a los Agentes de número del real consejo por el orden de su antigüedad y vuestra alteza se servirá mandar segue- se cumpla y execute en todas sus partes habiendo saber en todos sus contenidos. Al señor fiscal de lo criminal a quien esta cometida la protectoria de Yndios y el abogado y procurador de pobres dándole testimonio de ella para su yndigencia y gobierno.³³

Solicitaban al procurador de pobres, testimonio de su indigencia porque de esta forma podían solicitar limosna o caridad en las iglesias, término que usaremos más adelante para nombrar a las "pobres de solemnidad".

En 1786 se construye en el plano de Comayagua el Hospital San Juan de Dios, que tenía entrada principal, capilla y sacristía, habitación del Prior, cuadra de enfermos y su cuarto, comunicación de la capilla al interior del hospital, cuadra al camposanto, cuarto donde depositan los difuntos, cuarto en donde tocan las campanas, cuarto de los sirvientes, cocina, patio, camposanto y fosa común. Quizá este hospital de Comayagua sea el que informa el obispo en 1582 y para 1786 se amplie para su atención. Los hospitales tenían camposanto porque la iglesia se encargaba de los registros civiles y de los cementerios, en la Federación de Provincias Unidas de Centro América, Francisco

Morazán decreta secularización de iglesia y los registros pasan al Estado.

1806: Traspaso de la capitalidad de Comayagua a la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa:

Sobre el Hospital, en el informe de Traspaso de la capitalidad de Comayagua a Tegucigalpa en 1806, debido al terremoto y a las enfermedades que azotaron a la ciudad dice lo siguiente:

Por no haber facultativos de protección que los dos Reales Párrocos del Hospital de San Juan de Dios que no poco hacen en atender a los enfermos del Hospital, muchos se trasladan a la eternidad sin que haya quien dé razón de que enfermedad murieron.³⁴

No obstante, en los informes de los Párrocos de San Juan de Dios agregan:

Ninguno de los que exponen podrán certificar hasta dónde llega esta desgracia, pues a pesar de ser este un lugar tan corto, continuamente se hallan ocupadas las camas de estación de este Hospital, y otros muchos que se agregan por la compasión que causa despedir enfermos que continuamente llegan solicitando auxilio sin excusarse por esto.³⁵

El hospital quizás nunca llegó a funcionar en su totalidad, por eso, muchas personas morían sin conocer la causa, no había camas, además de darle el alta a los enfermos sin excusarse por esto. Para 1816, el informe del Intendente Juan Antonio de Thornos asegura:

que el Hospital de la Resurrección, nunca funcionó en Comayagua, ni se tuvo noticias de su funcionamiento, cuando ahora sabemos por Marckman, que el plano del Hospital de la Resurrección, fue realizado por el Arquitecto Juan Ampudia y Valdez, y registrado legalmente en la Audiencia de Guatemala en las postrimerías del siglo XVIII.³⁶

Para el 5 de enero de 1820, el Fiscal dice:
el Hospital de San Juan de Dios es inútil, por no ser sino albergue de dos religiosos de la orden, que, sin tener

³²Tojeira, J. (1986). *Panorama Histórico de la Iglesia en Honduras*. Tegucigalpa: Centro de Documentación de Honduras. p. 51

³³Vicente de Herrera, Tomas Calderón (30, septiembre, 1779). *Testimonio de la Real Cedula que previene el modo y forma con que los indios sus protectores los pobres y miserables deben dirigir sus recursos a la corte en sus asuntos que quieran*. [Testimonio]. Fondo Colonial. (Documento 2034, caja 61). Archivo Nacional de Honduras, Tegucigalpa. folios 4 y 5.

³⁴De Oyuela, L. (2000). *De la Corona a la Libertad. Documentos comentados para la Historia de Honduras 1778-1870*. Choluteca: Ediciones Subirana. p. 97

³⁵Ibid., p. 102.

³⁶Ibid., p. 74

botica, ni un solo medicamento, no pueden servir de alivio á los enfermos, y que sus rentas propias de la Iglesia y de la Real Hacienda, pudiera invertirse mejor.³⁷

Periodo republicano

El 15 de septiembre se da la Independencia de Centroamérica, meses más tarde Honduras se anexa por poco tiempo al Imperio Mexicano. En 1824 se crea la Federación de Provincias Unidas de Centro América y Honduras se separa en 1839. A partir de este momento parte los inicios del Estado, este periodo estuvo caracterizado por guerras civiles e inestabilidad política.



Ilustración en blanco y negro, finales del siglo XIX, la abuela en la silla de ruedas, parece estar interactuando con una pequeña niña a su izquierda, la imagen captura un momento intergeneracional.

En este contexto, alrededor del siglo XIX llega a Honduras el norteamericano William V. Wells con su idea de recorrer el país y hacer la búsqueda de "El Dorado" en San Jorge de Olancho para hacer un inventario minero.

Wells en *Exploraciones y Aventuras en Honduras* publicado en New York en 1857 observa en Tegucigalpa mendigos. En sus palabras:

Abundan los mendigos. Los extranjeros son los principales objetos de su ataque. "Por el amor de Dios" dicen en un tono lastimero en los oídos de uno cuando menos lo espera. Tienen licencia para dedicarse a su oficio los sábados, aunque no limitan sus peticiones a solo ese día. En el "día de pedir limosnas", uno se ve constantemente asediado por el cojo, el manco, o el ciego; y en una ocasión me sorprendí al ver entrar dos soldados conduciendo esposado un prisionero, a quien se le había permitido este método para mejorar su condición. Sus guardias, seguramente, dividían con él las ganancias del día.³⁸

Es necesario repasar en este relato. Lo primero es que en Tegucigalpa del siglo XIX abundan los mendigos, es posible que ellos se encontraran cerca en un lugar concurrido como mercados, plazas o iglesias, al ver personas que no conocen, pueden correr a ellos implorando compasión, por eso sus palabras son: "Por el amor a Dios". El día para pedir limosnas son los sábados, aunque también se puede pedir otros días. Las personas que uno se encuentra son "cojos, mancos o ciegos". Aquí encontramos un rastro de personas con discapacidad en la sociedad de Tegucigalpa. Lo siguiente sorprende porque se ve a soldados y a un prisionero, "a quien se le permitió este método" y que al terminar el día los guardias dividían las ganancias con él.

Los mendigos en esta zona también son mencionados por la siguiente descripción de 1855:

Los periódicos de Guatemala o de Panamá llegaban con algunas noticias del mundo a las casas de algunos acomodados. Tampoco había banco ni hospitales y escasos mendigos aparecían los sábados a la puerta de las casas para pedir "una limosna por el amor de Dios"³⁹

³⁷Vallejo, A (1997). *Primer Anuario Estadístico correspondiente al año de 1889*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria. p 133.

³⁸Wells, W. (1960). *Exploraciones y Aventuras en Honduras*. Tegucigalpa: Banco Central de Honduras. p. 176.

³⁹Martínez, R. y Ordoñez, E. (1991). *Ensayos escogidos de Rafael Heliodoro Valle*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria. P. 150

Regresando a Wells, en Cofradía, comunidad ubicada en zona intermedia desde Talanga a Tegucigalpa en el departamento de Francisco Morazán, se encuentra con doña Tomasa, una persona mayor que había perdido su oído por su edad y al ver al extranjero, le solicita remedios para su sordera:

Al anochecer, las chozas de Cofradía (posiblemente Tatumbla) aparecieron inesperadamente y era tal el dolor que me obligó a desmontar en la primera cabaña. La buena suerte hizo que me dirigiera a la casa de la principal persona del poblado, una señora ya de edad, sorda, que hacía poco había llegado de Tegucigalpa. Al solicitarle hospedaje me contestó moviendo la cabeza y diciéndome: ¡Soy sorda, señor! Al mismo tiempo se ponía una mano en la oreja. Levante mi voz, pero sin resultado, hasta que llegó una muchacha morena a la puerta y con sus señas le tradujo mis deseos.

Al saber que yo era americano, la señora empezó a ponerme sitio a fin de que le diera remedios para su sordera, y no deseando defraudarla y, al mismo tiempo sabiendo lo inocuo de mis recetas, le recomendé baños diarios de agua caliente (que mucho los necesitaba) y jabluciones de aguardiente con sal aplicada a los pies! Estoy seguro de que si ella hubiera recobrado su oído, lo hubiera atribuido a mi receta, y si no, ja que hasta los más célebres doctores no siempre son infalibles! Pero doña Tomasa – que así se llamaba- ya no necesitaba de remedios. El tiempo, ese inflexible destructor de todas nuestras facultades, lo habrá alcanzado inexorablemente.⁴⁰

En la actualidad, nos podríamos referir a doña Tomasa como un adulto mayor y con discapacidad, que por su edad fue perdiendo su audición poco a poco hasta quedarse con la sordera que es descrita. Es así como Wells es importante para la historia de la discapacidad en Honduras porque hace descripciones a personas con discapacidad siendo mendigos y pidiendo limosna.

El tema de la caridad en este periodo era todo un proceso judicial, puesto que debían solicitar permiso para que le dieran limosnas en fiestas solemnes, esta costumbre de la España medieval tuvo su auge en el país a mediados del siglo XIX. Para ser pobre de solem-

nidad tenía que hacer constar que no tenía ningún tipo de bien y tenían que dar constancia varios testigos. Por ejemplo: la señora Antonia Irías, al no tener capital por estar viuda pide se le declare pobre de solemnidad a ella y a sus hijos:

Si soy viuda del finado Gabriel Reyes y si me conocen algún capital ó patrimonio para mi mantención y la de mis cuatro menores hijos.

Si por no tener criada de que disponer ser pobre seré pobre de solemnidad lo mismo que mis ya indicados hijos y hecho todo.⁴¹

Los pobres de solemnidad no necesariamente eran personas con discapacidad, pero estos ejemplos nos sirven como evidencia de mendicidad en la sociedad hondureña del siglo XIX y como el Estado manejaba la caridad dirigida a los pobres de solemnidad. Las personas que necesitaban limosna tenían que hacer una solicitud al juzgado para que el juez lo determine como pobre de solemnidad y así poder pedir limosna libremente sin perjuicio a multa o detención por parte de las milicias de la época.

En la búsqueda de información sobre personas con discapacidad en este periodo, encontramos que, en la estructura militar organizada, se refiere a los inválidos y las viudas. Estos pudieron ser resultado de las guerras civiles que se desarrollaron durante el periodo de 1839 a 1876, para ello el poder Ejecutivo decreta en noviembre de 1865 diferentes artículos con respecto a las viudas y los inválidos. Destinados por los montepíos que eran fondos creados a partir de débitos con el fin de generar rentas o pensiones de la institución militar. El presidente de la República de Honduras decreta:

Considerando:

Que por haberse desatado las reglas prescritas por las ordenanzas para conceder la gracia de monte-pío é inválidos á las viudas de militares y á los mismos militares que lo disfrutan, esta gracia se ha distribuido con tanta profusión, que á más de causar al erario un gasto indebido y muy considerable, se ha cometido la injusticia de confundir á las viudas é inválidos que justamente merecen su pensión, con las viudas é inválidos á quienes

⁴⁰Wells. W. (1960). *Exploraciones y Aventuras en Honduras*. Tegucigalpa: Banco Central de Honduras. p. 379.

⁴¹Lardizábal (3, junio, 1856). *La señora Antonia Irías, pide se le declare pobre de solemnidad*. [Diligencias]. Fondo Alcaldía Mayor de Tegucigalpa. (Documento 4121, 290). Archivo Nacional de Honduras, Tegucigalpa. folio 1.

no les conceden esta gracia las misas ordenanzas; y deseando reglamentar el monte- pio militar y el invalido de la manera más conforme á ellas y al buen servicio de la nación, ha venido en decretar y

Decreta.

Capítulo 2º

De los inválidos.

Art. 8º. Son inválidos todos los militares de General de División inclusive abajo, que en función de armas hayan sido mutilados de brazo ó pierna, ó recibido golpe de bala, lanza ó sable en la cabeza ó el arca del cuerpo, que ó bien les hay impedido el uso completo de su razón, conforme la tenía antes, ó los movimientos corporales con la agilidad necesaria, que les prohíba dedicarse á la profesión que ejercían.

Art. 9º. La pensión de inválidos será precisamente la mitad integra del sueldo que gozaba con arreglo á la tarifa militar.

Art. 10. Para obtener el goce de invalido, el interesado lo solicitará del Gobierno, por medio de memorial, acrediitando con certificación del Capitán de su compañía ó jefe de su cuerpo, que fue mutilado ó herido el día tantos de tal mes y año, en tal función de armas y en servicio del Gobierno.- Este no podrá acordar la pensión de invalido, sin hacerlo examinar por dos Cirujanos castrenses, cuyo informe se hará constar con la firma de ellos en el expediente que se crie al efecto; si de dicho informe resultase que el que pretende el invalido está a propósito para trabajar, se declara sin lugar su solicitud; y si resultase invalido, se le declarará el goce de su pensión, se le señalará la administración de rentas donde debe suministrársele, y se mandará tomar razón de su despacho de inválido, en la Tesorería general y Contaduría mayor.

Art. 11. Es obligación del invalido prestar sus servicios en guarnición, en proporción á su estado, por la pensión de que disfruten; y el que se negase á dicho servicio, pierde por el mismo hecho la pensión indicada.⁴²

Los artículos que destinaban a los inválidos eran del 8 al 11, decretaban quien era un invalido para la institución

castrense, los cuales eran considerados todos los militares que hayan sido mutilados por diferentes armas y que le haya impedido el uso completo de su razón y de sus movimientos corporales, por lo que la pensión del inválido era la mitad de su sueldo. Para obtener su pensión era necesario que lo acreditara su capitán o jefe de su cuerpo en servicio y luego proceder a la administración de rentas. A mediados del siglo XIX la institución militar ya se encontraba perfilada en Cuartel General y Estado Mayor del ejército como lo propone la historiadora Ethel García:

Al finalizar el año de 1866 ya se encuentra perfilada la jerarquía militar, expresada en la existencia de un Cuartel General y un Estado Mayor del ejército. El Cuartel General representaba la instancia de mayor jerarquía y la figura de más alto rango eran el Presidente de la República, quien actuaba a su vez como General en Jefe del Ejército. El Estado Mayor tenía a su cargo la ejecución de las políticas y acciones específicas del Ejército.⁴³

En el Código Penal publicado en 1866 aparecen varios artículos referentes a los locos, o en la actualidad, personas con discapacidad psicosocial. Son 3 artículos dirigidos a ellos, el primero sobre las circunstancias que eximen un v:

Art. 9.- Están exentos de responsabilidad criminal:
1.º El Loco ó demente, á no ser que haya obrado en un intervalo de razón.

Cuando el loco ó demente hubiera ejecutado un hecho que la ley califique de delito grave, el tribunal decretará su reclusión en uno de los hospitales destinados á los enfermos de aquella clase, del cual no podrá salir sin previa autorización del mismo tribunal.

En caso será entregado á su familia bajo fianza de custodia; y no presentándola, se observará lo dispuesto en el inciso anterior.⁴⁴

Si un loco o demente cometiera un delito grave, el tribunal dictaría reclusión en un hospital junto a los enfermos de su clase y no podrá salir sin la autorización previa. El artículo siguiente también hace referencia a exención de los crímenes:

⁴²Crescencio Gómez (16, noviembre, 1865). *Copia Impresa del decreto del Presidente en quien reside el Supremo Poder Ejecutivo, Crescencio Gómez, que decreta el Reglamento del Monte Pío y del invalido. [Decreto].* Impresos Siglo XIX. (Legajo No. I. 17, 347). Archivo Nacional de Honduras, Tegucigalpa. pp 1 y 2.

⁴³García, E. (2009). *Política y Estado en la sociedad hondureña del siglo XIX.* Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia / Línea Creativa. p. 157

⁴⁴Código Penal de la República de Honduras. (1866) Paris: Librería de Rosa y Bouret, pp. 4 y 5

Art. 17. La exención de responsabilidad criminal declarada en los números 1º, 2º, 3º, 7º y 10º del artículo 9, no comprende la de responsabilidad civil, la cual hará efectiva con sujeción á las reglas siguientes:

1º En caso del número 1º son responsables civilmente, por los hechos que ejecuten los locos ó dementes, las personas que los tengas bajo su guarda legal, á no hacer constar que no hubo por su parte culpa ó negligencia.⁴⁵

El siguiente artículo es el 86, destinado a la ejecución de penas y su cumplimiento referente a los locos o dementes:

Art. 86.- Los delincuentes que después del delito cayeran en estado de locura ó demencia, no sufrián ninguna pena, ni se les notificara la sentencia en que se les imponga hasta que recobren la razón, observándose lo que para este caso se determine en el Código de procedimientos.

El que perdiere la razón después de la sentencia en que se le imponga pena afflictiva, será constituido en observación dentro de la cárcel; y cuando definitivamente sea declarado demente, se le trasladará á un hospital, donde se le colocará en una habitación solitaria.

Si en la sentencia se impusiere una pena menor, el tribunal podrá acordar que el loco ó demente sea entregado á su familia, bajo fianza de custodia y de tenerlo á disposición del mismo tribunal, o que se le recluya en un hospital según lo estimare.

En cualquier tiempo que el demente recobre el juicio, se ejecutará la sentencia.

Estas disposiciones se observarán también cuando la locura ó demencia sobrevenga hallándose el sentenciado cumpliendo la condena.⁴⁶

Conclusiones

La historia de la discapacidad en el Periodo Colonial es muy escasa debido a que son pocos los registros donde encontramos menciones. No encontramos referencia a personas con discapacidad visual, mental, auditiva, intelectual o psicosocial, solamente la discapacidad física donde descubrimos palabras como "tullido, cojos

o mancos". Podemos decir que la Iglesia se encargaba de las obras de beneficencia a través de las cofradías, sin embargo, ubicamos evidencia de hospitales desde el siglo XVI, pero no atenciones a los mismos, lo que nos hace pensar que algunos no funcionaron porque solo se mencionan en los informes y con los años van decayendo.

Por otra parte, hay un caso de solicitud de pobres de solemnidad o mendigos para que puedan pedir limosna en lugares determinados. Con respecto al contexto regional, vemos en México que la discapacidad está asociada con su cosmología azteca, hay varios dioses con discapacidad, se crean hospitales "para locos o dementes" y aparece una persona con discapacidad visual divulgando libros en los casos de la Santa Inquisición.

En el periodo desde la Federación de Provincias Unidas América (1824-1839) hasta la Reforma Liberal (1876-1950) algunas personas podrían perder una extremidad a causa de las guerras civiles. Las personas con discapacidad encontradas en documentos son las descritas por Wells en las calles de Tegucigalpa, sin embargo, no son las únicas, también se pueden encontrar en los registros militares o de montepíos que fueron resultado de quedar inválido en una guerra civil durante el contexto. Además, las penas del Código Penal comprendían artículos referentes a la locura o a las personas con discapacidad psicosocial, pero no a otro tipo de personas con discapacidad, debido a que la sociedad hondureña del siglo XIX era mayor parte rural y no estaba organizada como en la actualidad.

Bibliografía

- Código Penal de la República de Honduras. (1866) Paris: Librería de Rosa y Bouret, pp. 4 y 5
- De Oyuela, L. (2000). *De la Corona a la Libertad. Documentos comentados para la Historia de Honduras 1778-1870*. Choluteca: Ediciones Subirana.
- De las Casas, Ba. (1998). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Tecnos.
- Díez, Z. (1993). *Historia de la Catequesis de Honduras*. Choluteca: Centro de Publicaciones Obispado Choluteca.

⁴⁵Código Penal de la República de Honduras. (1866) Paris: Librería de Rosa y Bouret, pp. 17 y 18

⁴⁶Código Penal de la República de Honduras. (1866) Paris: Librería de Rosa y Bouret, pp. 57 y 58

- Eco, H. (2007) *Historia de la Fealdad*. Barcelona: Lumen
- García, E. (2009). *Política y Estado en la sociedad hondureña del siglo XIX*. Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia / Línea Creativa.
- Gonzales J. y Gonzales G. (2014). Hospitales para enfermos mentales en la Colonia. *Salud Públ. Méx.* II (3). 675-684.
- Gómez, P. (2011). *Los indígenas de la Gobernación de Higueras-Honduras: una visión interdisciplinar sobre la frontera entre el área cultural mesoamericana y el Área Intermedia (Tesis para optar al grado de Doctor)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia
- Herranz, A. (2002). *Política del lenguaje en Honduras, 1502-1991 (Tesis para optar al grado de Doctor)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid Facultad de Filología.
- Herrero, A. (2006). Mudo, sordomudo, sordo viejas pócimas y nuevas denominaciones. *Investigación e intervención en patologías del lenguaje. I*. 225-251.
- Iglesias, A. (2016). El ciego callejero en la España Moderna: balance y propuestas. *Labor Histórico*, 2(1). 74-90. <http://dx.doi.org/10.17074/lh.v2i1.318>
- Martínez, M. (1983). *Documentos Historia de Honduras. Tomo 1*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria.
- Martínez, R. y Ordoñez, E. (1991). *Ensayos escogidos de Rafael Heliodoro Valle*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria.
- ONU (2006). *Discapacidad. Instrumento de ratificación de la convención sobre los derechos de las personas con discapacidad*. Disponible en <https://www.un.org/esa/soc-dev/enable/documents/tccconvs.pdf>
- Palacios, A y Bariffi, F (2007). *La discapacidad como una cuestión de derechos humanos: Una aproximación a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Cinca.
- Sharpe, J. (2001). Historia desde Abajo en Burke. P. (Ed), *Formas de hacer Historia*. Madrid: Alianza Editorial
- Tojeira, J. (1986). *Panorama Histórico de la Iglesia en Honduras*. Tegucigalpa: Centro de Documentación de Honduras.
- Vallejo, A (1997). *Primer Anuario Estadístico correspondiente al año de 1889*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria.
- Velarde, V. (2012). Los modelos de discapacidad: un recorrido histórico. *Revista Empresa y Humanismo*, XV (1) 115-136.
- Velásquez, M. (2015). *Una interpretación de la esclavitud africana en Honduras siglos XVI-XVIII. (Tesis para optar al grado de Doctora)*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra/ Institut Vicens Vives.
- Viesca, C. y Ramos, M. (septiembre- diciembre 2017) La discapacidad en el pensamiento y la medicina náhuatl. *Cuiculco Revista de Ciencias Antropológicas*. N.70. 171-193
- Wells, W. (1960). *Exploraciones y Aventuras en Honduras*. Tegucigalpa: Banco Central de Honduras.
- ### Fuentes Primarias
- AGI, Contaduría, 988. *Cuentas de Honduras por el Alcalde Mayor Juan Vázquez de Coronado*, año 1557. Agradezco al historiador Pastor Gómez, por compartir el resumen de este documento.
- Crescencio Gómez (16, noviembre, 1865). *Copia Impresa del decreto del Presidente en quien reside el Supremo Poder Ejecutivo, Crescencio Gómez, que decreta el Reglamento del Monte Pío y del invalido. [Decreto]*. Impresos Siglo XIX. (Legajo No. I. 17, 347). Archivo Nacional de Honduras, Tegucigalpa.
- Lardizábal (3, junio, 1856). *La señora Antonia Irías, pide se le declare pobre de solemnidad. [Diligencias]*. Fondo Alcaldía Mayor de Tegucigalpa. (Documento 4121, 290). Archivo Nacional de Honduras, Tegucigalpa.
- Vicente de Herrera, Tomas Calderón (30, septiembre, 1779). *Testimonio de la Real Cedula que previene el modo y forma con que los indios sus protectores los pobres y miserables deben dirigir sus recursos a la corte en sus asuntos que quieran. [Testimonio]*. Fondo Colonial. (Documento 2034, caja 61). Archivo Nacional de Honduras, Tegucigalpa.

Dos edificios, un colegio: el instituto Álvaro Contreras y sus espacios educativos (1874-1974)

José Manuel Cardona Amaya*

Resumen

Los edificios escolares no solo son espacios funcionales para la enseñanza, sino también elementos clave en la construcción de identidad y memoria histórica de las comunidades. El Instituto Álvaro Contreras de Santa Rosa de Copán es un ejemplo representativo de esta relación entre infraestructura educativa y patrimonio cultural. Desde su origen como Instituto Científico San Carlos, la institución ha ocupado distintos inmuebles, entre ellos la antigua Real Factoría de Tabacos y la actual Casa de la Cultura, evidenciando la transformación física y académica de la entidad. A lo largo de su historia, los edificios que albergaban al Instituto enfrentaron constantes deterioros, necesidades de ampliación y adecuación, reflejando las limitaciones presupuestarias y los desafíos de la educación pública en Honduras. Las reformas y reconstrucciones emprendidas, especialmente la realizada en 1947 y el traslado definitivo al edificio actual en 1975, expresan los esfuerzos comunitarios y estatales por garantizar espacios adecuados para la formación académica. Estos procesos no solo fortalecieron la infraestructura educativa, sino que consolidaron el valor histórico y social del Instituto, convertido en símbolo de continuidad, identidad y desarrollo educativo en la región.

Palabras clave: educación, edificios, historia

Introducción

Los edificios escolares son fundamentales en el desarrollo educativo y social de las comunidades. Su diseño y estructura no solo deben proporcionar un entorno seguro y estimulante para el aprendizaje, sino que

también deben adaptarse a las necesidades cambiantes de la educación moderna. Un buen edificio escolar fomenta la creatividad, la colaboración y el bienestar de los estudiantes, contribuyendo significativamente a su éxito académico y personal.

Además de su funcionalidad práctica, muchos edificios escolares tienen un valor histórico considerable. Estas estructuras a menudo son testigos silenciosos de la evolución educativa y social de una comunidad. Pueden reflejar los estilos arquitectónicos de diferentes épocas, así como los cambios en las filosofías educativas y las políticas públicas. La conservación de estos edificios es crucial, ya que representan la herencia cultural y educativa de una región, ofreciendo un vínculo tangible con el pasado y sirviendo como recordatorio de las generaciones que han pasado por sus aulas.

Preservar los edificios escolares históricos también tiene un impacto positivo en la identidad y el orgullo comunitario. Estos edificios son símbolos de continuidad y tradición, conectando a las personas con sus raíces y fortaleciendo el sentido de pertenencia. Al mantener y restaurar estas estructuras, las comunidades pueden celebrar su historia y legado educativo, al mismo tiempo que proporcionan instalaciones adecuadas para las futuras generaciones. Así, los edificios escolares históricos no solo son monumentos del pasado, sino también activos vitales para el presente y el futuro educativo.

Así como a través de las décadas el Instituto Científico San Carlos se transformó en Universidad de Occidente y después en Colegio de Segunda Enseñanza para finalmente convertirse en el Instituto Álvaro Con-

*Es docente e investigador del Departamento de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Realizó estudios en Historia y Máster en Historia Social y Cultural, en la UNAH. Ha publicado una serie de artículos en diferentes revistas que incluyen temáticas como teatro, piratería, proceso jurídico, la aplicación de la legislación regia, las casas de corrección de menores y las epidemias en Honduras, entre otros.

treras, el espacio en que residió este centro educativo fue cambiando, tanto en su ubicación como en sus espacios internos. La institución ha ocupado tres edificios principales: la antigua Factoría Real de Tabacos, la que hoy es Casa de la Cultura y el moderno edificio de su actual residencia. En este apartado se discute la historia de ocupación de estos edificios.

El primer edificio

Al momento de la fundación del Instituto Científico San Carlos, el poder ejecutivo cedió al claustro de la institución el edificio que otrora había ocupado la Real Factoría de Tabacos. Se trata de la que actualmente es la sede del Correo Nacional y de la Agencia de Desarrollo Económico Local de Santa Rosa. Para la comunidad de Santa Rosa de Copán, esta construcción es invaluable: con la creación de la Real Factoría en 1765, el poblado pudo obtener tal desarrollo que para 1802 adquirió su propia autonomía municipal, y para 1825 se le concedió el título de villa. Con el cierre de la Factoría, el edificio pasó a manos del gobierno (Janvier y Solé, 2007).

Cuando en 1874 el gobierno otorgó este edificio para el Instituto Científico, el inmueble no se encontraba en las mejores condiciones. El informe de labores de 1876 dice lo siguiente:

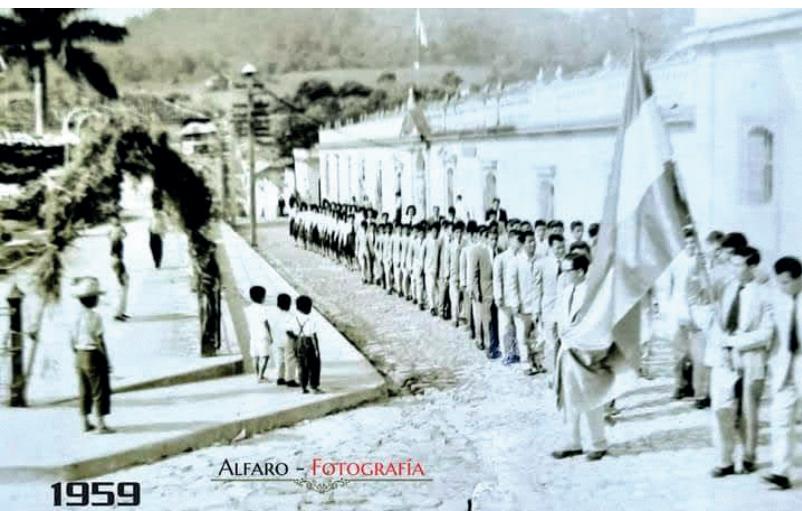
Los gobiernos del señor Leiva y del general Medina destinaron para el Instituto el edificio nacional existente en esta ciudad, pero se encuentra ya tan deteriorado, que, si el Supremo Gobierno Provisorio no dicta pronta medida a fin de proporcionar fondos para su reparación, no vacilo en asegurarle que muy luego vendrá a tierra, y sobre todo es una amenaza constante para los niños que frecuentan sus aulas. (Castellanos, 1943, pág. 650).

En cuanto a los espacios internos, para 1883, cuando ya funcionaba la Universidad Nacional de Occidente, el local contaba con una pequeña biblioteca de 54 volúmenes, que habían sido donados por el doctor Jerónimo Zelaya, y con un gabinete de física que se juzgaba insuficiente para las demostraciones pedagógicas que requería la Universidad. Operaba en las instalaciones universitarias una imprenta, desde la cual se expedía el órgano oficial de la institución titulado *El Universitario*; lo que conduce a afirmar que dentro del local también tuvo que haber habido un espacio asignado para estas labores (Araujo, 1883). En todo caso, la Universidad no llegaba a ocupar todo el edificio, porque el gobernador de Copán, Constantino Guirst solicitó en 1884 que se le cedieran los espacios vacíos para ubicar allí las dos escuelas primarias del pueblo (Guirst, 1884).

En la siguiente década, las condiciones del inmueble no mejoraron. En 1896, el director Jesús Rendón tuvo que contribuir con su propio dinero para tapar las goteras del techo e indicó que el excusado del patio se encontraba en condiciones tan antihigiénicas que por días era imposible tolerarle. Según el director "para hacer una reparación formal al edificio se necesitaría una erogación considerable, pues habría que levantar, de adobe, las paredes que en parte son de bajareque y, por consiguiente, de poca duración" (Rendón, 1897, pág.171).

En agosto de 1897, el presidente de la República, Polícarpo Bonilla, visitó la ciudad de Santa Rosa de Copán. Durante su estancia en la población, el mandatario visitó los centros educativos y se comprometió a asistir en lo que pudiera. La crónica de su visita al Colegio es la siguiente:

El 19 se visitó el Colegio de 2^a Enseñanza de varones, y habiéndosele manifestado al presidente y el gobernador político y director del plantel, el mal estado en que



Desfile del año 1959, donde se observa el edificio donde funcionó el Instituto Científico San Carlos y la Universidad Nacional de Occidente, el inmueble ha presentado hasta la actualidad considerables modificaciones. Fuente: Colaboración de Manuel Alfaro.

se halla el edificio, se dispuso a mandarlo reconstruir en lo que se gastará una suma de doce mil pesos aproximadamente. (El Cronista, 1897, pág.2).

En 1898, el director Jesús María Rodríguez reportó que con 100 pesos había realizado las reparaciones necesarias en el inmueble y este se encontraba en buenas condiciones. Una importante innovación introducida en este año fueron los implementos para el ejercicio físico:

Por escasez de fondos se había carecido en años anteriores de una gimnástica; hoy ya tenemos bastantes piezas para el servicio y recreo de los alumnos, siendo las principales: escala en plano inclinado, paseo de Hércules, paraleles, barra fija, trapecio, cuerdas para ascensión, argollas, etc. (Rodríguez, 1900, pág.236).

Las mejoras al edificio permitieron que en 1899 se abrieran cuatro asignaturas que, por su naturaleza, requerían de espacios especializados: música, dibujo, ejercicios militares y calistenia. Según el director, ese año se tuvo que construir pupitres adicionales para atender el aumento de la matrícula, pero que los enseres de enseñanza, como mapas, pizarras mesas daban abasto. Finalmente, se solicitó al ministro de instrucción pública ayudar al colegio con la construcción de un nuevo excusado, una pared de adobe que separase al colegio del solar vecino y un portón (Rodríguez, 1902).

El programa de clausura del año académico de 1900 revela que el colegio contaba con las instalaciones adecuadas para montar obras de teatro y una pequeña orquesta:

El catorce de diciembre el edificio del Colegio aparecerá espléndidamente decorado, quedando así durante ese día y el siguiente: por la noche se iluminará con profusión de luces.

A las 7 p. m., reunidos en el gran salón de estudios del Colegio, que al efecto estará adornado con exquisito gusto, las autoridades departamentales y locales tanto civiles como militares, el cuerpo académico, las señoras, señoritas u caballeros que oportunamente serán invitados, se dará principio al acto con la ejecución por la banda marcial de la fantasía brillante "Rigoletto" por G. Verdi.

Representación por los alumnos del Colegio de la comedia en 5 actos, titulada "El pelo de la Dehesa" del immortal Bretón de los Herreros. En los entre actos de la comedia, la orquesta y la banda marcial ejecutarán las piezas siguientes: Potpurri "Hugonotes" por G: Mayerbeer, Opera "Lucrecia Borgia" por Donizetti, Vals Sobre las montañas reina la libertad" por R. Romzar, "Fosforescencias del mar" por C. Ziechrer. (Rodríguez, 1900b, pág.3).

El segundo edificio

En 1906 se reportó que en Santa Rosa de Copán se estaba concluyendo la construcción de un edificio para el Colegio. En esa época estaba de director Alberto Gáleano, quien había reunido fondos para establecer un gabinete de física y un laboratorio de química (Ecos de Santa Rosa, 1906). Sobre este nuevo inmueble no se cuentan datos; lo que puede decirse es que el centro educativo cerró al año siguiente y reabrió hasta 1912. Desde la reapertura del colegio y hasta la reforma educativa de 1974, la institución funcionó en la casa de esquina de dos pisos, que actualmente es la Casa de la Cultura de Santa Rosa de Copán (Janvier y Solé, 2007). Ese edificio también albergó la escuela experimental y la cruz roja a lo largo de los años. José Antonio Pérez ingresó como estudiante en 1918 y brinda la siguiente descripción:

El plantel estaba formado por un edificio de dos pisos, en la planta baja se encontraban dos salones muy amplios para clases y para trabajos manuales. En el segundo piso estaban alojados la Dirección del Instituto, el salón de actos que, cuando era necesario se destinaba o habilitaba para sala de clases; un aula superior muy extensa que miraba a la calle y avenida; otra aula también extensa que terminaba en el gabinete de física y mineralogía. El edificio tenía también un hermoso corredor, en la parte alta, un patio donde estaba el gimnasio y los servicios sanitarios, una estructura construida todo de piedra, que limitaba en parte al piso superior, y que servía de muro al patio del piso inferior, donde se había construido un pozo de regular profundidad, con el objeto de obtener el agua suficiente para el aseo general del establecimiento. Indudablemente el edificio era grande y amplio y en el cabían más o menos, cómodamente, los doscientos cincuenta a trescientos alumnos que asistíamos en esa época a nuestros estudios. Olvidaba decir

que el edificio estaba dotado de un espacio abierto con techo de tejas y piso de ladrillo de barro como treinta metros de longitud, de este a oeste por quince de ancho de norte a sur, contiguo al establecimiento que servía para estudio de los alumnos no tenía bancas sino un largo asiento de ladrillo y piedra pegado a la pared en el cual se descansaba, en ese local los alumnos estudiaron paseándose en toda su extensión a la manera de las enseñanzas de Aristóteles el Estagirita que dictaba sus lecciones paseándose en compañía de sus discípulos, como una manifestación de la Escuela Peripatética que inspiraba su filosofía (Bueso, 2005, pág.159).

Para la reapertura del Colegio en 1912 el Gobierno pidió al extranjero: un gabinete de física, un laboratorio de química, un museo de historia natural, un sistema métrico, ocho mapas, una esfera de suspensión, un diagrama geográfico y astronómico y un aparato telúrico-lunar, un escritorio de cortina, 54 sillas plegadizas, una campana eléctrica, 30 pupitres, un armario, una cómoda y perchas para sombreros (Vásquez, 1913). Para 1916, el colegio estaba en urgente necesidad de reparaciones y de asistencia externa, ya que su presupuesto de 10,000 pesos anuales no cubría todas sus necesidades (Laínez, 1917).

En el bienio de 1928-1929, el director Salomón Sarto indicó que el edificio o debía de ampliarse o incurrir en extensas reparaciones (Dávila, 1930). En el ciclo lectivo de 1929-1930, el director fue aún más enfático: "el

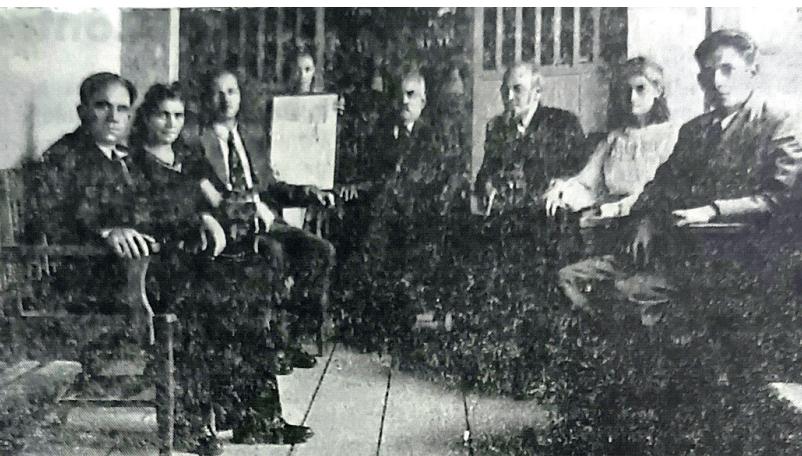
edificio que ocupa está en muy malas condiciones y se teme que en cualquier momento sobreveenga un accidente desgraciado. Tal como está el edificio es hasta peligroso seguir el otro año trabajando en él" (Pineda, 1931, p.293). Los costos de reparaciones cubrían un porcentaje significativo del presupuesto del colegio: en el bienio de 1932-1933 se invirtieron 2,207 lempiras para atender los aspectos más urgentes y considerando que la institución contaba con 12,000 lempiras para cubrir todas sus necesidades del año, esto correspondería al 16% del total (Rodríguez, 1934).

Para atender las diversas actividades del Instituto, la dirección realizó varias inversiones en el bienio de 1934-1935 y planificó nuevas intervenciones para los años sucesivos:

El Colegio es mixto y el edificio no es apropiado. Los patios de recreo son demasiado estrechos y para efecto del orden, la Dirección se vio obligada a mandar construir un tablado de 14 y 1/2 varas de largo por 2 y 1/2 de ancho y en el portón una contra puerta colocada en un tablado de 4 y 1/2 de largo por 2 y 1/2 de alto con un gasto total de L.77.45, encontrando mucha dificultad en el ascenso y descenso de una escalera de madera que da acceso al segundo piso; también la Dirección se vio obligada a mandar construir una escalera de piedra con sus respectivos pasamanos y de conformidad con la higiene; esta escalera estará terminada pronto y su costo será de L.100.00 incluyendo en él una media agua que se construyó para guarnecer de la lluvia la escalera y para colocar en ella la estufa que sirve en las clases de Economía Doméstica. También se ha colocado una barra fija y construido un campo de Basket-Ball.

Interesado siempre en el progreso de la enseñanza para que la juventud salga mejor capacitada, esta Dirección tiene el firme propósito de construir una sala para gimnasia y coloca en ella los aparatos más indispensables a fin de que las clases de gimnasia progresen y dejen de ser un simple entrenamiento de marchas, giros y flexiones mal hechas. También se tiene el propósito de hacer una limpia general del edificio, inclusive la pintura de las puertas y ventanas. (Rodríguez, 1937, págs.78-79).

La galera para gimnasia fue construida en el bienio de 1939-1940, tenía una extensión de 15 varas de largo por 12 de ancho y costó 363 lempiras (Rodríguez,



Maestros en el año de 1947, cuando estuvo instalado en el edificio de la actual Casa de la Cultura. Fuente: Centenario del Instituto Álvaro Contreras, 1974.

1940). Para el año lectivo de 1941-1942, el director Jesús Membreño detalló que había presentado un proyecto de un nuevo edificio escolar a las autoridades educativas del país, que se trataba de un edificio con los requerimientos pedagógicos e higiénicos para albergar a la población estudiantil que en ese entonces atestaba las aulas del antiguo Colegio (Hernández, 1943). En 1946, el director reportó que ya se había comprado el terreno para el nuevo edificio pero que la obra aún no arrancaba:

Hace cinco años que venimos apuntando la necesidad de un nuevo edificio para este Instituto, hemos presentado el plano y el presupuesto al Ministerio y hemos hecho múltiples gestiones a fin de que siquiera se de principio a la obra tan necesaria, pero como ya lo dijimos anteriormente, solamente se ha logrado la compra del terreno en donde se piensa construir el edificio (Hernández, 1947, pág.106).

Ahora bien, en 1947 se erigió el nuevo edificio del Instituto Álvaro Contreras, pero los informes indican que no se trataba de una construcción totalmente nueva, sino de la reconstrucción de la misma casa que venía ocupando el centro educativo desde 1912. El nuevo edificio fue descrito en 1952 de la siguiente manera:

El edificio es de propiedad del Instituto y en su principio no fue construido para fines educacionales, sino como casa para familia, pero al reconstruirlo en 1947 se procuró darle, en lo posible, una adaptación propia, aunque no fue posible darle la mayor capacidad por la estrechez del terreno en que está ubicado. Mide de oriente a poniente 24 metros y de norte a sur 34. Está dividido en 9 piezas que sirven para los cursos primero, segundo, tercero, cuarto y quinto combinado y primero y segundo de Comercio, una sala para artes industriales y una subdivisión para la secretaría. Tiene un corredor en toda su longitud de norte a sur; un pequeño patio para varones que mide 13 metros por lado rodeado por corredores de cuatro metros de ancho. Otro pequeño patio para señoritas que mide 10 metros de ancho y 13 de largo con un corredor de 5 varas por un lado y otro de 4 varas por otro, estando ubicada la cocina en este. Hay instalados en el patio para señoritas dos servicios sanitarios y en el de varones un excusado de madera y un canal urinal también de madera. El corredor del patio de señoritas

ha sido muy húmedo, pero en los últimos meses del año económico se levantó en 10 pulgadas el piso, se le hicieron los respectivos desagües y se construyó un cuarto de pared por el lado libre para evitar la humedad. (Palacios, 1953, págs.197-198)



Desfile del año 1965, donde se observa al estudiantado ubicado frente a las instalaciones del Colegio Álvaro Contreras, hoy Casa de la Cultura.
Fuente: Colaboración de Manuel Alfaro.



Vista aérea de las instalaciones del Instituto en su ubicación actual.
Fuente: Colaboración de Manuel Alfaro.



Imagen de las instalaciones del Álvaro Contreras, tomada en 1977. Fuente: Revista del Instituto Oficial Álvaro Contreras, 2017.

El Instituto Álvaro Contreras ocupó este espacio remodelado hasta 1974, año en que la educación hondureña pasó por una extensa reforma a manos de la Comisión Nacional de Reforma de la Educación. En 1975 el Colegio se mudó a un nuevo edificio, que se había levantado en la localidad de El Matorral y que brindaba una comodidad inalcanzable por los antiguos inmuebles (Rendón, 1985). Es este edificio es que opera actualmente el Instituto y por sus aulas han pasado miles de estudiantes que han seguido la recta senda de la educación y han aportado sus esfuerzos para continuar poniendo en alto el nombre de Santa Rosa de Copán y Honduras.

Conclusiones

En conclusión, la historia de los edificios ocupados por el Instituto Álvaro Contreras evidencia cómo la infraestructura escolar ha estado estrechamente vinculada al desarrollo educativo, social y cultural de Santa Rosa de Copán. A lo largo de más de un siglo, la institución ha transitado por diferentes espacios que no solo respondieron a las necesidades funcionales del momento, sino que también reflejaron los desafíos estructurales, económicos y políticos que enfrentó la educación pública hondureña. Desde sus inicios en la Real Factoría

de Tabacos, pasando por la Casa de la Cultura y, finalmente, al moderno edificio de El Matorral, el Instituto ha sido testigo y protagonista de la transformación educativa de la región. La precariedad de las instalaciones, las constantes solicitudes de reparación y las adaptaciones progresivas revelan la falta de inversión sostenida en infraestructura educativa durante gran parte de su historia. No obstante, también se evidencia el compromiso de las autoridades, directores y comunidad por preservar y mejorar el espacio escolar, conscientes de que el entorno físico incide directamente en la calidad de la enseñanza y en la formación integral de los estudiantes. Asimismo, el valor histórico y patrimonial de los edificios ocupados por el Instituto trasciende su funcionalidad, pues representan un legado tangible de la memoria colectiva y del devenir educativo de la comunidad. La evolución de sus espacios refleja las tensiones entre tradición y modernización, entre el patrimonio cultural y las exigencias pedagógicas contemporáneas. El traslado definitivo en 1975 al nuevo edificio marcó el cierre de un ciclo y el inicio de una etapa en la que la infraestructura educativa finalmente respondió a las demandas de un modelo educativo renovado, aunque sin olvidar el peso histórico de los inmuebles anteriores. Por tanto, la trayectoria del Ins-

tituto Álvaro Contreras ilustra cómo los edificios escolares pueden ser entendidos no solo como estructuras físicas, sino como espacios cargados de significados, capaces de condensar las aspiraciones, luchas y avances de una comunidad a través del tiempo.

Referencias bibliográficas

- Araujo, M. (1883). Memoria presentada por la secretaría de la Universidad Nacional de Occidente en la solemne apertura del año escolar de 1883. *La Gaceta*, 22(219), pp.1-3
- Bueso, M. (2005). *Santa Rosa de los Llanos: cuna de la república, Tomo II*. Graficentro Editores.
- Castellanos, V. (1943). Informe dado por el secretario del Instituto Científico de San Carlos al gobierno provisorio. *Revista del Archivo y Biblioteca Nacionales*, 21(10), pp.648-650
- Dávila, C. (1930). *Memoria presentada al Congreso Nacional por el secretario de Estado en el despacho de Instrucción Pública 1928-1929*. Tipografía Nacional.
- Ecos de Santa Rosa. (1906). *Diario de Honduras*, 3(712), p.3
- El Cronista. (1897). Crónica. *El Occidental*, 4(37), p.2Guirst, C. (1884).
- Informe del gobernador político del departamento de Copán. *La Gaceta*, 29(288), pp.1-4
- Hernández, A. (1943). *Informe del secretario de Estado en el despacho de Educación Pública 1941-1942*. Talleres Tipográficos Nacionales.
- Hernández, A. (1947). *Informe del secretario de Estado en el despacho de Educación Pública 1945-1946*. Talleres Tipográficos Nacionales.
- Janvier, G. y Solé, J. (2007). *Guía educativa sobre el patrimonio y turismo de Santa Rosa de Copán*. Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional.
- Laínez, S. (1917). *Memoria del secretario de Estado en el despacho de Instrucción Pública, 1915-1916*. Tipografía Nacional.
- Palacios, J. (1953). *Memoria presentada al Congreso Nacional por el secretario de Estado en el despacho de Instrucción Pública 1951-1952*. Talleres Tipográficos Nacionales.
- Pineda, R. (1931). *Memoria presentada al Congreso Nacional por el subsecretario de Estado encargado del despacho de Instrucción Pública 1929-1930*. Tipografía Nacional.
- Rendón, A. (1985). *Santa Rosa de Copán, la sultana de occidente*. Secretaría de Cultura y Turismo.
- Rendón, J. (1897). Informe del director del Colegio de segunda enseñanza de Santa Rosa de Copán. En Bonilla, Policarpo, *Memorias de los secretarios de Estado 1895-1897*, pp.171-174. Tipografía Nacional de Honduras
- Rodríguez, J. (1900). Informe del director del Colegio de segunda enseñanza de Santa Rosa de Copán. En Sierra, Terencio, *Memorias de los secretarios de Estado 1898-1899*, pp.235-236. Tipografía Nacional de Honduras
- Rodríguez, J. (1900b). Programa de la solemne distribución de premios con que el Colegio Nacional de Copán terminó sus trabajos escolares el año de 1900. *Diario de Honduras*, 4(978), p.3
- Rodríguez, J. (1902). Informe del director del Colegio de segunda enseñanza de Santa Rosa de Copán. En Sierra, Terencio, *Memorias de los secretarios de Estado*, pp.266-267. Tipografía Nacional de Honduras
- Rodríguez, J. (1934). *Memoria presentada al Congreso Nacional por el secretario de Estado en el despacho de Instrucción Pública 1932-1933*. Tipografía Nacional.
- Rodríguez, J. (1937). *Memoria presentada al Congreso Nacional por el secretario de Estado en el despacho de Instrucción Pública 1934-1935*. Talleres Tipográficos Nacionales.
- Rodríguez, J. (1940). *Memoria presentada al Congreso Nacional por el secretario de Estado en el despacho de Instrucción Pública 1939-1940*. Talleres Tipográficos Nacionales.
- Vásquez, M. (1913). *Memoria del secretario de Estado en el Despacho de Instrucción Pública, 1911-1912*. Tipografía Nacional.

Las políticas educativas y la formación de maestros en la Escuela Normal de Varones de Honduras entre 1906-1924

José David Guerra*

Resumen

En el presente artículo se analiza la Escuela Normal de Varones, un establecimiento importante en la enseñanza normal de Honduras a principios del siglo XX. Se examina su historia institucional, el contexto educativo de sus primeras dos décadas y sus aportes a la formación de varones. El escrito se estructura en un relato histórico dividido en tres segmentos como: las contribuciones administrativas, el progreso educativo a través de los documentos legales del Estado: Códigos de instrucción pública de 1906 y 1923, y la vida institucional dentro de la escuela.

Palabras clave: Enseñanza Normal, Escuela Normal de Varones, Código de Instrucción.

Abstract

This article analyzes the Normal School for Boys, an important institution in the normal education system in Honduras at the beginning of the 20th century. It examines its institutional history, the educational context of its first two decades, and its contributions to the education of boys. The article is structured as a historical account divided into three segments: administrative contributions, educational progress through the State's legal documents: the Public Instruction Codes of 1906 and 1923, and institutional life within the school.

Keywords: Normal Education, Normal School, Instruction Code.

Introducción

La consolidación de la Escuela Normal de Varones en Honduras a inicios del siglo XX debe ser comprendida en el marco de los esfuerzos estatales por institucionalizar la formación docente, en particular a través de iniciativas promovidas desde la Reforma Liberal de 1876. Esta etapa, dirigida por líderes como Marco Aurelio Soto y Ramón Rosa, introdujo un programa reformista que ubicó la educación en el centro del proyecto de modernización nacional (Zelaya, 2001). En ese contexto, la enseñanza normal comenzó a adquirir una dimensión estratégica en la formación de ciudadanos y en la configuración del aparato burocrático del Estado. Los antecedentes de la Escuela Normal de Varones pueden rastrearse en múltiples iniciativas formativas de carácter preliminar, como las escuelas normales regionales, las secciones normales dentro de colegios

secundarios, así como las experiencias privadas de educación normalista y las conferencias pedagógicas impulsadas por diversos actores del campo educativo (Inestroza, 2003; García, 2016). Estas propuestas, aunque de corta duración o con resultados limitados, contribuyeron a cimentar las bases institucionales y discursivas de lo que posteriormente sería la escuela normal estatal.

El estudio de esta institución permite observar la evolución del sistema educativo hondureño y sus intentos por estructurar una formación profesional docente centrada en los varones, en consonancia con los ideales liberales de orden, progreso y civilización. Durante sus primeras dos décadas de funcionamiento, la Escuela Normal de Varones no solo ofreció una oferta académica sistemática, sino que también fue un espacio desde el cual se definieron prácticas pedagó-

*Historiador e investigador.

gicas, criterios de selección del magisterio y formas de disciplinamiento escolar que moldearon el perfil del maestro moderno.

Por consiguiente, este artículo se estructura en tres apartados: el primero aborda brevemente algunos datos históricos, en segundo término, se observan las administraciones de los directores de la Escuela Normal de Varones; el tercero trata sobre la trayectoria que se estableció con la legislación escolar vigente —en su momento los Códigos de 1906 y 1923— y se finaliza con un cuarto apartado que describe la configuración de programas de clase y la experiencia educativa escriturada.

I. Breves apuntes históricos

Las Escuelas Normales surgieron como parte de un esfuerzo integral para mejorar la calidad y accesibilidad de la educación en Honduras. Tales establecimientos adoptaron métodos pedagógicos innovadores, influenciados por corrientes educativas internacionales, con el propósito de formar maestros capacitados para liderar el proceso educativo en el país (López y otros, 2019). En consecuencia, la enseñanza normal en Honduras se consolidó progresivamente desde el siglo XIX, inicialmente a través de las Secciones Normales Anexas y, posteriormente, mediante la fundación de Escuelas Normales.

Ya en los primeros años del siglo XX, estas estructuras comenzaron a integrarse a los Colegios de Segunda Enseñanza. Así lo evidenció el informe presentado por el presidente Terencio Sierra ante el Congreso Nacional en 1901, donde se acentuó que los Colegios de Segunda Enseñanza albergaban en ese momento a 164 estudiantes normalistas, distribuidos entre el Instituto Nacional y otras secciones del país. La cifra fue presentada como un indicador del éxito alcanzado por dichas secciones normales anexas en su función formadora (Sierra, 1901).

En 1906, el Estado elevó oficialmente a la categoría de Escuela Normal, como fue el caso con la de Varones en Comayagüela que desde “el mes de abril de ese año

se promulgó fundarse una escuela de tales enseñanzas en la ciudad” (La Gaceta 1906, p. 271). Dicha institución fue creada con el objetivo de formar maestros y estuvo marcada por su dinámica de funcionamiento, el rol de los docentes, los alumnos y el sistema de becas.

II. Directores de la Escuela Normal de Varones

El foco central del siguiente apartado reside en considerar las principales administraciones internas dentro de la institución, destacando los hitos relevantes de sus labores. La Escuela Normal de Varones fue creada “el 20 de abril de 1906 siendo su primer director don Pedro Nufio¹, mediante acuerdo presidencial emitido por Manuel Bonilla²” (Ardón 1952, p. 67).

En el contexto de una sociedad en plena transformación post Reforma Liberal y donde la educación se vislumbró como el camino hacia el progreso y la modernización. Pedro Nufio obtuvo una labor notable donde figuró como símbolo de dedicación y compromiso con la formación de futuras generaciones de maestros varones (Landa y Claros, 1956). Aunado a ello, la disposición de contar con él en ese cargo aumentó con su anterior nombramiento como director de la Escuela de Artes y Oficios y la Casa de la Moneda en 1902 (Membreño, 2005).

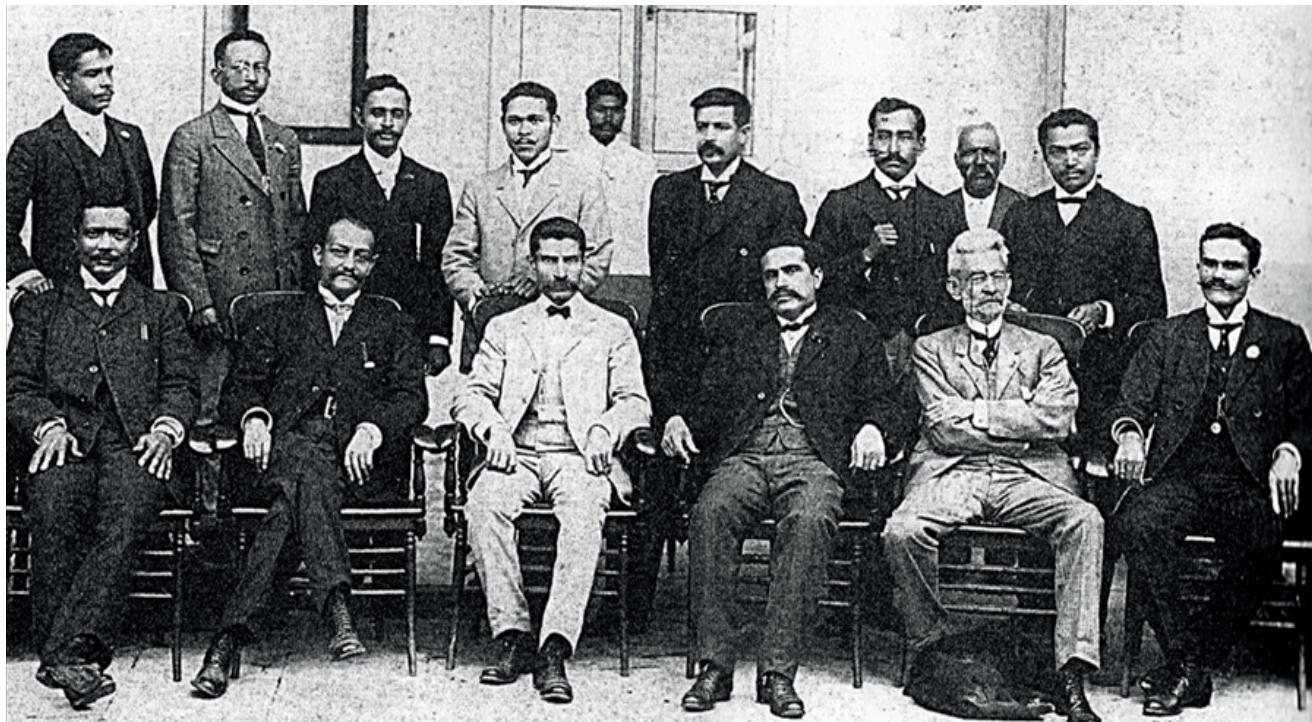
De acuerdo a lo anterior, esto resaltó en la suma confianza depositada en su capacidad para liderar instituciones clave en el desarrollo de la Escuela Normal de Varones. Durante su mandato como docente y director, la Escuela Normal de Varones fue testigo del paso de una pléyade de estudiantes a quienes formó, cuyos nombres adornan los anales de la historia educativa de Honduras. Entre ellos, figuras como Cosme García, Miguel Núñez Casco y Cecilio Colindres Zepeda, estos se destacaron al graduarse como maestros en 1904 y 1905 respectivamente (López, y otros, 2019). Pedro Nufio ostentó en dos oportunidades el cargo de director en un intervalo de siete años, donde súbitamente este enfermó falleciendo en mayo de 1916 (Vásquez, 1968).

¹Don Pedro Nufio fue designado para la organización y dirección de la Escuela Normal de Varones, contando con el apoyo de un destacado cuerpo docente comprometido con la formación de futuras generaciones al servicio del desarrollo cultural del país. Su gestión al frente de la institución se extendió en dos oportunidades. En 1915, año en que se vio forzado a retirarse de sus labores por motivos de salud (Zaldívar, 1921).

²Manuel Bonilla Chirinos (1849–1913) fue una figura central en la política hondureña de inicios del siglo XX, ejerciendo la presidencia en dos períodos no consecutivos (1903–1907 y 1912–1913). Proveniente del ámbito militar, su ascenso al poder representó el retorno del conservadurismo en un contexto dominado previamente por reformas liberales.



El director Pedro Nufio posando en una fotografía con miembros de la Escuela Normal de Varones. Fotografía de época cuando el magnánimo maestro Pedro Nufio (al centro), posando en una fotografía con miembros de la Escuela Normal de Varones en la que según se comentó "fueron los años del gran mentor y de su obra centroamericanista" (Landa y Claros, 1956, p. 109). Fuente: Landa, L., & Claros, E. (1956). En honor de Pedro Nufio. Tipografía General.



Fotografía de destacados profesores de la Escuela Normal de Varones a principio del siglo XX. En la fotografía Probablemente esta captura fotográfica pertenece a principios del siglo XX. En la imagen resaltan figuras prominentes, como Pedro Nufio (al centro vestido de blanco) y Esteban Guardiola (sentado a la izquierda de Pedro Nufio). Fuente: Fondo fotográfico privado de Jorge Alberto Amaya

Durante 1907 y 1908, la Escuela Normal de Varones vivió cambios administrativos que mejoraron su calidad educativa y recursos. El Dr. Manuel F. Barahona, en 1907, enfocó sus esfuerzos en obtener material científico de calidad, incluyendo un Museo de Historia Natural y un Gabinete de Química y Física. A pesar de las dificultades financieras, logró adquirir una colección de juegos deportivos. En el mismo año, la institución mantuvo su curso de Bachillerato con 29 profesores y 270 estudiantes (López, y otros, 2019).

En 1908, Francisco E. Toledo asumió la dirección temporalmente, impulsó mejoras en la infraestructura y la disciplina estudiantil. Estas gestiones coincidieron con la ausencia de Pedro Nufio, quien regresó a su cargo como director en 1908 para liderar con gran tesón y excelencia la institución hasta 1915 (Zaldívar, 1921). Lo más probable es que en su retorno se vio facilitado por la situación favorable encontrada en la escuela tras estos cambios administrativos que aportaron sustancialmente y académicamente.

En 1915, tras la admisión por parte del poder Ejecutivo acerca de la renuncia de Pedro Nufio, el puesto de director de la Escuela Normal de Varones quedó vacante. El 30 de noviembre del mismo año, Guillermo Bustillo asumió la responsabilidad interina de liderar la institución, continuando el legado de su predecesor. Durante su breve gestión, “se centró en mantener la disciplina y la reputación de la escuela hasta ser reemplazado por Lic. Manuel Barahona, quien ocupó el cargo de manera definitiva” (López, y otros, 2019, p. 104).

En junio de 1916, Barahona asumió nuevamente el cargo, identificando y resolviendo disparidades en la institución. Durante su gestión, el gobierno de la República invirtió en mejoras de infraestructura y saneamiento (Zaldívar, 1921). No obstante, estuvo ocupando ese cargo hasta mayo de 1919, renunció a ocupar ese trabajo como educador para, presuntamente, buscar ser Jefe de Estado (López, y otros, 2019). Un caso singular fue la gestión del Licenciado Justo Osorio en 1919, se caracterizó por la conservación de las políticas de su predecesor.

Posteriormente, Domingo Sagastume asumió como director hasta 1922, marcando otro cambio

abrupto en la dirección por la sucesión rápida de sus directores. Analizando estas direcciones, estas gestiones representaron períodos de estabilidad y cambio en la Escuela Normal de Varones, cada una contribuyendo a su evolución institucional (Zaldívar, 1921).

Al analizar las distintas administraciones de la Escuela Normal de Varones, es posible identificar un periodo marcado por tensiones estructurales vinculadas a restricciones presupuestarias y dinámicas políticas cambiantes. Las dificultades recurrentes para acceder a fondos gubernamentales destinados a la adquisición de materiales educativos reflejan una brecha entre las aspiraciones pedagógicas del proyecto normalista y las prioridades fiscales del Estado.

Este escenario de transición habría afectado la continuidad de los programas formativos y la cohesión interna de la comunidad escolar. No obstante, los esfuerzos por sostener la calidad educativa y preservar la estabilidad institucional durante este contexto adverso contribuyeron a cimentar las condiciones para el fortalecimiento posterior de la institución.

Subsiguientemente, el maestro Justo Gómez Osorio, fue designado en el periodo 1919-1920, ocupó el cargo tras la salida del profesor Manuel F. Barahona. La Escuela Normal de Varones entró en una nueva fase de su dirección el 18 de enero de 1922, cuando el profesor e ingeniero Pompilio Ortega asumió el cargo de director. Ortega, egresado de la misma institución en el año 1914, “era reconocido en el ámbito pedagógico, lo que lo convirtió en “una opción natural para el puesto y fue ampliamente aceptado por la comunidad escolar” (Membreño, 2005, p. 50). Durante su gestión, la escuela experimentó progresos relevantes partiendo desde una perspectiva ya moderna e innovadora desde varios aspectos, logrando importantes avances en menos de seis meses desde su nombramiento (López, y otros, 2019).

Por ejemplo, en 1922, la Escuela Normal de Varones se trasladó de su ubicación en *La Alhambra* a un nuevo edificio, debido a la decisión de convertir el antiguo local en la Escuela Normal de Señoritas. El traslado fue impulsado por las quejas sobre “la estrechez y la falta de higiene del edificio anterior en Comayagüela, lo que

³Término angloparlante refiriéndose a niños exploradores.

dificultaba la impartición de clases" (Boletín de la Escuela Normal de Varones 1922, p. 346). El nuevo edificio fue sometido a mejoras materiales significativas para adaptarlo a su nuevo propósito, aunque persistieron problemas con la instalación de agua y electricidad, responsabilidad del propietario del edificio alquilado al Estado (Zaldívar, 1921).

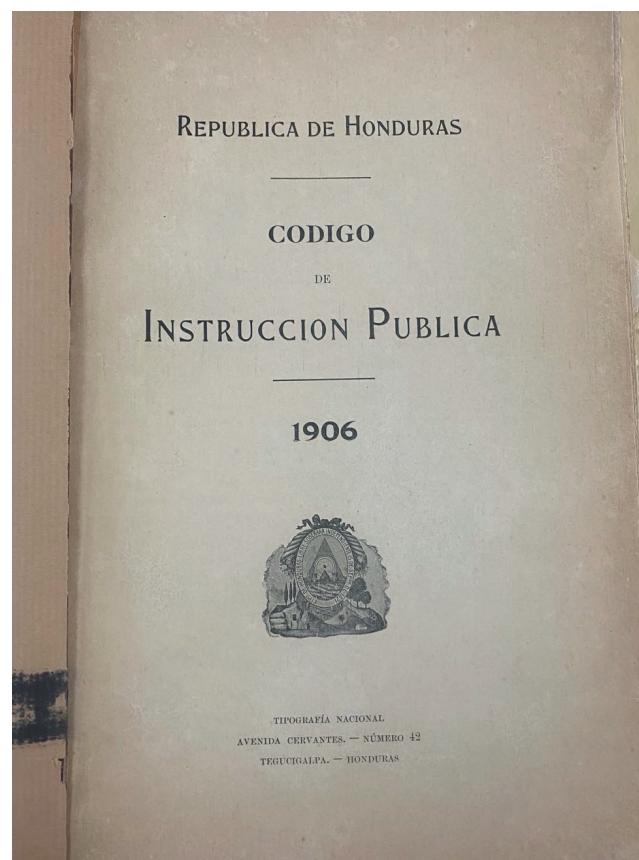
Bajo la dirección de Ortega, la escuela llevó a cabo una serie de reformas internas que tuvieron un impacto positivo en los estudiantes. Una de las más destacadas fue la reestructuración completa de los *Boy Scouts*⁷, lo que resultó en una mejora notable en la disciplina estudiantil y en la promoción de valores como el deber y el amor por el trabajo y el estudio. Además, se hizo hincapié en el desarrollo intelectual, especialmente en el campo de la agricultura, mediante la introducción de nuevas clases prácticas y la creación de un campo de experimentación bien equipado (Boletín de la Escuela Normal de Varones, 1923).

Igualmente, la Escuela enfocó el desarrollo intelectual, especialmente en agricultura, mediante nuevas clases prácticas y un campo de experimentación equipado en 1923 que igualmente se vio fortalecido en los aspectos curriculares. También existió avances importantes en la instrucción corporal, promoviendo la formación integral de los estudiantes en aspectos físicos y artísticos (Boletín de la Escuela Normal de Varones, 1922).

Siendo este uno de los más prominentes directores de la Escuela, la política educativa de Ortega tenía como objetivo moldear ciudadanos desde la niñez, promoviendo valores cívicos, morales y una actitud higienista hacia el cuerpo además de las asignaciones requeridas al ejercicio constante. Además, bajo su dirección, se creó el Boletín de la Escuela Normal de Varones donde se difundió actividades e impulsó el conocimiento agrícola, mejorando la calidad educativa y despertando interés en la educación normal a la ciudadanía en general (Boletín de la Escuela Normal de Varones, 1922). Lamentablemente estas acciones tan sustanciales fueron detenidas por el cierre de la Escuela en 1924 debido a la guerra en la capital y las remanencias que tuvo está a la poste.

III. Transformación educacional con las implementaciones del Segundo y Tercer Código de Instrucción Pública 1906 y 1923

Los Códigos de Instrucción Pública de 1906 y 1923 fueron emitidos el 8 de febrero y 29 de marzo respectivamente, estas legislaciones para la Instrucción Pública de Honduras representaron partes importantes en la evolución del sistema educativo y la enseñanza normal del país en el siglo XX. Estos documentos legales establecieron los fundamentos y las directrices para la educación primaria y normal, así como para el desarrollo del sistema educativo en su conjunto en aplicación y aspectos como la formación de maestros como parte primordial (Ardón, 1952). Igualmente, reflejaron los esfuerzos del gobierno por mejorar la calidad y la accesibilidad de la educación en Honduras durante un



Portada del Código de Instrucción Pública de 1906. Este documento legal histórico renovó muchas políticas en las Instrucción Pública nacional tanto en su primera implementación como en las siguientes reformas hechas en los años de 1910 en lo relativo del Plan de Estudios y nuevas Escuelas técnicas como también la importancia de las demás reformas de 1912, 1914 y 1916. Fuente: Código de Instrucción Pública. (1906). Código de Instrucción Pública. Tipografía General.

período de cambios sociales y políticos (Inestroza Manzanares, 2012).

Estos aspectos figuraron una innovación en la cultura educativa de Honduras, orientada a elevar la calidad de la formación y, por ende, de la sociedad en su conjunto para principios de siglo XX. Retomando algunas de las importantes implementaciones del Código de 1906, una de estas fue la creación de un Consejo de Instrucción Pública, encargado de estudiar los textos correspondientes a la enseñanza primaria y recomendar su adopción o modificación. Este órgano tenía la responsabilidad de "seleccionar los materiales educativos que se utilizarían en las escuelas", asegurando así que los contenidos fueran "adecuados y actualizados, como ser el equipamiento científico en los gabinetes para las Escuelas Normales" (Código de Instrucción Pública, 1906; Nufio, 1911, p. 83-95).

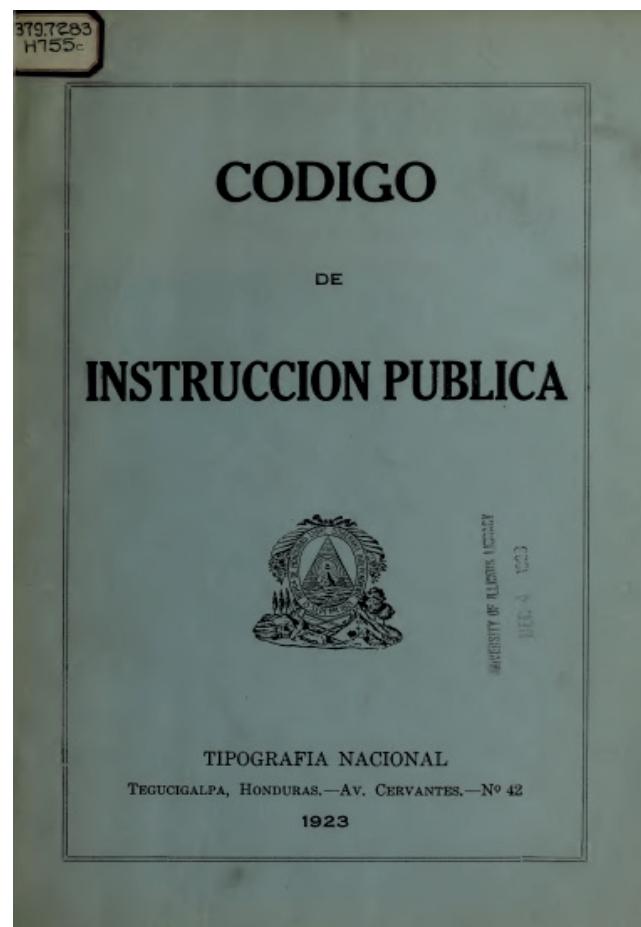
La promulgación del Código de Instrucción Pública de 1906 reafirmó los principios ya establecidos en el primer Código de 1882, consolidando el papel del Estado como ente rector, proveedor y regulador de la educación en Honduras. Esta continuidad jurídica sentó las bases normativas para el desarrollo del sistema educativo a lo largo del siglo XX, al garantizar la intervención estatal en la planificación, organización y supervisión de los distintos niveles de enseñanza (Código de Instrucción Pública, 1906).

En los artículos 1 y 29 del Código de 1882 ya se declaraba que la instrucción pública constituía un fin primordial del Estado, y que el gobierno tenía la responsabilidad de organizar y dirigir todos los establecimientos educativos financiados con fondos nacionales. Tales disposiciones reflejan el vínculo entre el proyecto educativo nacional y las aspiraciones de modernización institucional impulsadas desde el aparato estatal.

Sin embargo, con el pasar de los años, en algunas condiciones como fueron en un inicio los bajos sueldos y la falta de supervisión adecuada contribuyeron a la precariedad de las condiciones laborales de los maestros y al deterioro de la calidad educativa en algunas áreas del país, pero solo serían las primeras cuestiones por resolver ante esta nueva calidad de enseñanza (López, y otros, 2019).

Para abordar estos nuevos desafíos, el Gobierno hondureño emitió el Código de Instrucción Pública de

1923, que introdujo importantes reformas administrativas y pedagógicas. Una de las medidas más destacadas fue la institución de los Congresos Pedagógicos, encargados de discutir y proponer soluciones a los problemas relacionados con la enseñanza primaria y normal (Código de Instrucción Pública, 1923). Los congresos reunían a representantes de diversas instancias educativas, incluyendo el Consejo Nacional de Educación, los directores de escuelas y secciones normales, y los directores departamentales de enseñanza primaria (Inestroza Manzanares, 2012).



Portada del tercer Código de Instrucción Pública de 1923. El Código de 1923 detalló las políticas educativas de la época. El código incluyó otras legislaciones en la instrucción pública a nivel nacional como ser modificaciones en la organización de enseñanza primaria, requisitos para ejercer la docencia, el congreso pedagógico, inspecciones generales, y muy imperante; el nuevo plan de enseñanza normal con inclusión de nuevas enseñanzas de caligrafía y ciencia elemental. Fuente: Código de Instrucción Pública. (1923). Código de Instrucción Pública. Tipografía Nacional.

Para comprender más sobre estos aspectos, el Código de 1923 estableció la enseñanza diferenciada en áreas urbanas y rurales, reconociendo las necesidades específicas de cada contexto y proporcionando una atención más personalizada a los estudiantes (Inestrosa Manzanares, 2012). También el mencionado Código reguló la enseñanza normal y primaria, estableciendo requisitos y estándares para la formación de maestros y el funcionamiento de las escuelas (López, y otros, 2019).

A pesar de estos esfuerzos, el sistema educativo hondureño siguió enfrentando importantes desafíos en la década de 1920. La falta de recursos, la escasa supervisión y la resistencia al cambio contribuyeron a mantener la precariedad de las condiciones educativas en algunas áreas del país. Para el caso de las Escuelas Normales en la capital estos asuntos se contaban más por situaciones logísticas. Por otra parte, la inestabilidad política acontecida en 1924 y puntos económicos dificultó la implementación efectiva de las reformas educativas y obstaculizó el desarrollo del sistema educativo en su conjunto (Boletín de la Asamblea Constituyente, 1924).

IV. Formación académica a través de la configuración curricular y la vida institucional dentro de las instalaciones

Para la Escuela Normal de Varones y su respectiva formación curricular, se requería un plan de estudios que armonizara con su propósito formativo. El respectivo plan de estudios establecido en el código de instrucción pública de 1906, concebido para satisfacer los imperativos estatales, se estableció en una matriz multidisciplinar destinada a dotar al maestro de una amplia erudición, indispensable para su labor pedagógica. La enseñanza Normal, en su estructura curricular, guardaba una notable similitud con las Secciones Anexas surgidas en el siglo XIX, apenas experimentando variaciones significativas (Ardón, 1952).

El Curso Normal, según lo establecido en el Segundo Código de Instrucción Pública de 1906, tuvo una duración de tres años, reflejando un enfoque graduado destinado a optimizar la administración y transmisión de contenidos. Esta reducción temporal, de cuatro a tres años, simbolizó la premura del Estado por agilizar la graduación de maestros titulados, con la esperanza

de disminuir la presencia de educadores empíricos que incidían en el panorama de la educación pública (Código de Instrucción Pública, 1906). El plan de estudios se estructuraba en tres cursos, cada uno caracterizado por un conjunto específico de asignaturas y una carga horaria definida, resaltando materias como ser “Castellano, Historia Universal (en distintas ramas), Pedagogía, Agricultura (teoría), Idioma extranjero, Aritmética, Física, Química, Música, entre otras” (López, y otros 2019, p. 106-107).

Resultaba notable la persistencia de ciertas materias a lo largo de los tres cursos, como la historia, pedagogía y el inglés, mientras que otras, como la matemática, exhibían una progresiva complejidad. La uniformidad en la distribución horaria entre los distintos niveles manifestaba una concepción equitativa de la formación docente. No obstante, se identificaban excepciones, como la inclusión de asignaturas especializadas, como higiene y agricultura, exclusivas de los primeros cursos (Código de Instrucción Pública, 1906).

Sin embargo, en 1910, se gestó un cambio trascendental en el paradigma educativo, motivado por la percibida excesividad del plan de estudios vigente. El Congreso Nacional, atendiendo a esta preocupación, modificó el Artículo 141 del Código de Instrucción Pública, estableciendo la duración del Curso Normal en tres años. Con ello, esta reforma, si bien apuntó a una mayor eficiencia en la formación docente, suscitaba interrogantes sobre su efectiva implementación. La autonomía otorgada a los maestros en la aplicación de los planes de estudio, según las circunstancias del momento, añadía una capa de complejidad al proceso. Destacó el caso particular del Director e Inspector de Instrucción Primaria y Normal, quien, mediante decisiones unilaterales, ampliaba el espectro de actividades formativas, posiblemente con miras a obtener beneficios económicos para la institución (López y otros, 2019).

Quizá las nuevas reformas obtuvieron mucho más peso en la formación para varones lo cual desmejoró la perspectiva de género que permeó las políticas educativas, relegando a las mujeres a roles tradicionales y limitados. No obstante, se vislumbró un incipiente reconocimiento del valor del trabajo femenino, aunque circunscrito a esferas domésticas y artesanales. La tran-

sición hacia un sistema educativo más eficiente y adaptable, como propugnado por otras naciones, manifestó la voluntad gubernamental de aquel entonces en adecuar la enseñanza a las necesidades y realidades del país, priorizando su aplicación en entornos urbanos.

Por su parte, la vida institucional dentro de la Escuela Normal de Varones tuvo sus momentos particulares de todo establecimiento académico de la época. Durante el período de 1906 a 1924, la Escuela Normal de Varones en Tegucigalpa se vio inmersa en un contexto de transformaciones educativas y sociales en Honduras. En aquel tiempo, tal como hemos visto anteriormente, el país experimentó cambios en su sistema educativo, reflejados en las legislaciones establecidas en los Códigos de Instrucción Pública de 1906 y 1923. Con el establecimiento inclusivo de distintas reformas a estos códigos tenían como objetivo elevar el nivel de la enseñanza normal. Dicho en otras palabras, posicionando a la Escuela Normal de Varones como una institución de élite en la instrucción pública del país.

En aquel contexto de reformas educativas, la Escuela Normal de Varones resaltó como una institución emblemática, caracterizada por sus altos estándares académicos y disciplinarios. Por ejemplo, los estudiantes que aspiraban a ingresar debían cumplir con rigurosos requisitos, lo que evidenciaba la exigencia y el prestigio de la institución. Este enfoque selectivo garantizaba la calidad de la formación que recibían los futuros maestros en la Escuela Normal (López, y otros, 2019).

En la parte del inmueble en uso para la vida estudiantil y administrativa, la construcción de “La Alhambra” en el Barrio La Leona fue parte primordial para su vida activa y fija a diferencia de la Escuela Normal de Señoritas que no tenían una edificación fija. La obra, dirigida por el ingeniero civil francés Enrique Bourgeois, fue realizada con el compromiso del Estado con la enseñanza normal y el bienestar de los estudiantes (Valerio, 1993). El diseño y la construcción de este edificio, que incluía una cocina para internos becados, una despensa y áreas sanitarias, reflejaban la preocupación por proporcionar un ambiente propicio para el aprendizaje y el desarrollo personal de los alumnos (Memoria de Instrucción Primaria, 1910; López y otros, 2019).

A pesar de que la infraestructura de la Escuela

Normal presentó deficiencias en ocasiones, esta edificación resaltó más por su equipamiento científico y académico de calidad. Los maestros, formados en instituciones reconocidas, contaban con los recursos necesarios para impartir una educación sólida y actualizada (Landa y Claros, 1956). Tales inversiones fueron provistas en mejoría por parte del Estado vistas desde miradas futuras hacia el desarrollo, con el lema de formar maestros capaces para las siguientes generaciones (Memoria de Instrucción Pública, 1910).

Además de su enfoque académico, la Escuela Normal de Varones también desempeñó un papel importante en la promoción de valores cívicos y patrióticos entre los estudiantes y dirigidos hacia los maestros como un sentido de respeto y admiración, costumbres vistas dentro de la instalación. La celebración de eventos como el “Día de la Independencia” o “Día del Maestro” fortaleció el sentido de identidad nacional y el respeto por las autoridades de la institución (Nufio, 1911, p. 84-86). Con estas actividades extracurriculares complementaban la formación académica, preparando a los alumnos para ser ciudadanos responsables y comprometidos con el bienestar de su país.

Conclusiones

En primer lugar, la institucionalización de la educación mediante la implementación de Códigos de Instrucción Pública representó un avance importante en la organización del sistema educativo hondureño, al establecer un marco normativo que facilitó la aplicación de políticas estatales en materia de enseñanza. En este contexto, la creación y funcionamiento de la Escuela Normal de Varones constituyó un instrumento estratégico para el Estado, al permitir la formación sistemática de personal docente capacitado, con lo cual se buscaba responder a la creciente demanda de instrucción primaria y ampliar el acceso a la educación entre los sectores juveniles del país.

En segundo término, las Escuelas Normales de Varones adquirieron un valor principal para el Estado al fungir como centros modelo en la implementación de políticas educativas a nivel nacional. La formación impartida en estas instituciones no solo buscaba cualificar técnicamente a los futuros docentes, sino también fomentar un compromiso con la expansión de la

instrucción pública mediante el retorno de los egresados a sus comunidades de origen. Bajo esta dinámica se contribuyó a la consolidación de una red escolar en distintas regiones del país, y puede interpretarse como una manifestación concreta del proyecto estatal de modernización, tal como se refleja en las prácticas pedagógicas y organizativas desplegadas en el ámbito local (López y otros, 2019).

Finalmente, durante el periodo analizado, se introdujeron innovaciones significativas en los aspectos curriculares, metodológicos y en la profesionalización del magisterio, lo que posicionó a la Escuela Normal de Varones como referente clave en este proceso. Esta investigación ofrece una aproximación histórica a la evolución de dicha institución, así como a su articulación con el marco legal vigente, subrayando el papel que desempeñó la enseñanza normal en la configuración del proyecto educativo nacional. En tanto propuesta de estudio, se plantea también la necesidad de continuar explorando esta temática desde otras perspectivas o con mayor profundidad en investigaciones futuras.

Bibliografía

- Ardón, V. F. (1952). *Datos para la historia de la educación en Honduras*. Tipografía Nacional.
- Boletín de la Asamblea Constituyente de 1924. (1924, noviembre 21). *Serie I* (No. 28).
- Boletín de la Escuela Normal de Varones. (1922, febrero 22). *Párrafos de la memoria del Ministro de Instrucción Pública dirigida al Congreso Nacional*.
- . (1923, agosto). Sección literaria. *Boletín de la Escuela Normal de Varones*.
- Código de Instrucción Pública. (1906). *Código de Instrucción Pública*. Tipografía General.
- . (1923). *Código de Instrucción Pública*. Tipografía Nacional.
- García, A. E. (2016). Hábitos y comportamientos de los cuerpos en la escuela hondureña (1882–1949). *ISCHE* 2016.
- Inestroza Manzanares, J. E. (2012, junio). *Vigencia del Código de Educación Pública de 1947 en la coyuntura educativa de post guerra: Reformas y tendencias en la escuela primaria y la formación inicial de maestros (1943–1953)*. Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán.
- . (2003). *La escuela hondureña en el siglo XIX* (1ra ed.). Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán.
- Landa, L., & Claros, E. (1956). *En honor de Pedro Nufio*. Tipografía General.
- La Gaceta. (1906, abril 20). Fundar una escuela normal en la ciudad de Comayagüela. *La Gaceta*.
- López, C., Muñoz, D., Guerra, D., Alvarado, J., Gómez, N., & Martínez, S. (2019, noviembre). *Las escuelas normales en Tegucigalpa y Comayagüela 1905–1927*. Taller de Investigación Histórica – UNAH.
- Membreño, M. (2005). *Diccionario histórico-biográfico de la educación hondureña*. Editorial Guaymuras.
- Memoria de Instrucción Pública. (1910, noviembre). Informe presentado por el Director e Inspector de Instrucción Primaria y Normal al Señor Ministro de Instrucción Pública. *Memoria de Instrucción Pública*.
- Nufio, P. (1911, septiembre). *Informe del Director de la Escuela Normal de Varones*. Tipografía Nacional.
- Sierra, T. (1901). *Mensaje del presidente de la República. Contestación del Congreso Nacional. Memorias de la Secretaría de Estado, referentes a las actas del Poder Ejecutivo durante el año económico 1899–1900*.
- Valerio, O. (1993). *La Alhambra - Historia novelada: Una época de oro de la educación en Honduras* (Primera). Mejores Ideas.
- Vásquez, J. V. (1968). *Datos biográficos y algunas anécdotas del veenerado maestro Pedro Nufio, 31 de enero de 1863 - 16 de mayo de 1916*. Editorial “José de Pineda Ibarra”.
- Zaldívar, R. (1921, septiembre). Datos sobre la Escuela Normal de Varones. *Boletín de la Escuela Normal de Varones*, 94–95.
- Zelaya, G. (2001). *El legado de la reforma liberal*. Editorial Guaymuras.

Crimen y castigo en América Latina en el siglo XXI

Rodolfo Pastor Fasquelle*

"La prisión no puede dejar de fabricar delincuentes"

Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (1975)

A Adrienne Pine y a Silvia, que han estado ahí y me
enseñaron a ver más hondo.

Sobre la infracción, el castigo y la ética evolutiva, a modo de introducción

La infracción de una norma es un acto de rebelión y una manifestación de conflicto derivado de un problema social. No se transgreden normas en el vacío: cada infracción expone una relación social disfuncional. Por eso, reducir la transgresión a mera culpabilidad –individual o colectiva– es oscurecer su sentido y dejar de entenderla. La infracción es síntoma. Solo puede interpretársela en el contexto de las dinámicas sociales que la producen como reto (lo han explicado antes Marx, Durkheim y Foucault). El castigo es la respuesta. Pero el castigo no es tampoco producto de la razón, sino de las relaciones de poder y de las creencias e ideologías.

El castigo igual está culturalmente determinado, y exhibe la legitimidad del poder que lo ejecuta. No se trata de un asunto sentimental. El castigo tiene raíces arcaicas. Proviene del sacrificio ritual, expulsión simbólica del mal que amenaza al colectivo, y que podía implicar la destrucción de su víctima si fuera necesario. El rebelde es víctima favorita y su sacrificio ha estado históricamente vinculado a la crisis y el origen del poder. Ahí están los bajorrelieves de Monte Albán, cerca de 500 a.C., mostrando la tortura, emasculación y ejecución de señores del Valle sometidos. O la tortura de

los mil cortes (“lin chi”) que en el s. XIII los mongoles llevaron a China, y fue aplicada hasta el s. XIX, según Mo Yan (también sirven los secuestros y las matanzas o masacres, a ese fin.)

A nadie debería sorprender, por ende, el uso político o propagandístico del castigo, ni el estilo personal de quien lo ejecuta. En gran parte, gobernar es castigar, casi siempre implica teatro y propaganda, y el estilo es el hombre. (Si el presidente decide auto encasillarse como villano y vestirse de demonio, poco podemos hacer.) Pero más que una escenificación de insania, el maltrato y la exhibición del reo, reducido a la impotencia, apiñado, agachado y sin noción de su liberación posible, constituye una estrategia de manipulación y de sometimiento: una forma de reproducir el terror que sostiene al poder abusivo. Es *anuncio de tiranía* y advertencia general: *“Esto puedo hacerte, porque soy el poder”*. Es a la vez, antítesis violenta de la teoría política moderna, y negación de valores más antiguos de la humanidad.

Jesús, Buda y Confucio desprecian y suspenden el castigo; sus sucesores lo retoman. Se imaginan los infiernos medievales Naraka para impíos y pecadores. El Estado secular, heredero de esa fe asustada, racionaliza el castigo: inventa el *Pacto social ilustrado* e interpre-

*Doctor en Historia y escritor. Embajador de Honduras en la República de Corea. Realizó estudios superiores en la Universidad de Tulane Nueva Orleans, Estados Unidos de América y en la Universidad Autónoma de México. Se desempeñó como Ministro de Cultura Artes y Deportes en el gobierno de Reina Idíáquez (1994-1998) y en el mismo cargo de Secretario de Estado en la administración de Zelaya Rosales. Docente universitario en Honduras, México y Estados Unidos y coordinador de varias investigaciones históricas para organismos académicos dentro y fuera del país. Entre sus obras destacan: Desarrollo urbano de Honduras colonial (1975). Historia de la crisis del sistema político hondureño. Conferencista y articulista en foros, nacionales e internacionales.

ta el imperativo de salvaguardarlo con castigos, eso sí, ajustados a procesos, proporcionados al daño.

Entonces el tratamiento brutal y arbitrario de los detenidos, sin proceso legal es ostentación de poder absoluto. Reivindicarlo hoy es una regresión civilizatoria. Niega los valores de todas las grandes civilizaciones: la caridad judeocristiana, la compasión budista, el respeto confuciano a la dignidad del individuo, el humanismo griego que defiende una ley natural, previa y superior a cualquiera. Y aun niega la racionalidad, proporcionalidad y la discreción que imponen la modernidad ilustrada.

Se vuelve a justificar la brutalidad hoy alegando que los delincuentes *no son humanos* y no merecen trato como tales. Pero es falso. Biológicamente, para ser humano basta poco. Exaltados, pero somos primates superiores, territoriales y violentos por evolución que caminamos erguidos y llevamos algún instrumento. Compartimos con pocos simios la empatía solidaria, rasgo raro en el reino animal. Y esa empatía es la base de la ética. Como recordaba Harari: quemar una silla no plantea problemas, mientras que quemar a un ser sintiente siempre plantea una cuestión ética. (Harari, Yuval

Noah. *Sapiens: De animales a dioses*, Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*.)

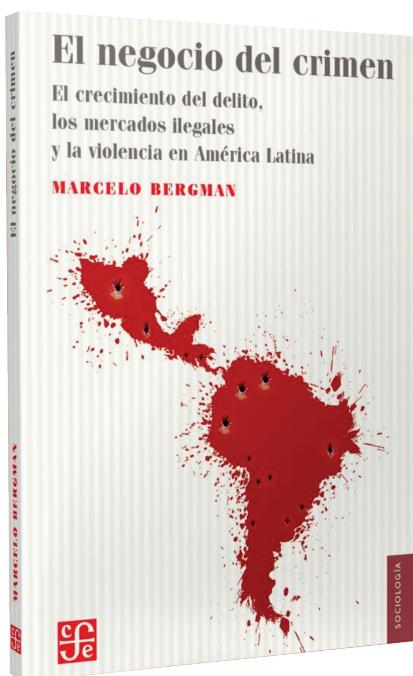
Entre nosotros, afligir a otro no solo daña al sujeto: contamina a quien manda, ejecuta o consiente el acto, porque todos se niegan a esa empatía (la consideración) que es el fundamento de la ética y de la condición de ser humano. Entonces negarte a la empatía te deshumaniza. Porque además para escapar de esa obligación, hay que odiar. (Y el odio no es natural.) Por eso aquí o allá en Auschwitz, ver a los reclusos rapados, apiñados como ganado frente al matadero, nos repugna: entendemos que nos deshumaniza a nosotros también por no habernos indignado.

Ley y policía: sobre la infracción y el castigo

Toda sociedad necesita una política de justicia: una ley que define el delito, una autoridad que identifica al infractor, y una prescripción para sancionarlo. Sanción que implica privaciones: de libertad, de derechos sociales, políticos y económicos y privilegios. Pero las leyes de cada sociedad reflejan decisiones históricas, relaciones de poder y necesidades y mecanismos de control que constituyen *sistemas y políticas de justicia*. Que pueden ser muy distintas entre sí.

Las políticas de justicia pueden ser regresivas o progresistas. Desde las punitivas, que ven la infracción como falla moral, aun religiosa, hasta las restaurativas, que entienden la complejidad del delito, lo distinguen del delincuente y buscan reparar el daño y reintegrar al sancionado. El nombre de las cárceles en distintos rumbos dice mucho: "penal" o "centro de confinamiento", no es lo mismo que "reformatorio" o "centro de reinserción". Aunque nada garantiza que el nombre refleje la práctica.

Tanto la política regresiva como la progresista puede combinarse con diversas opciones ideológicas. Son *políticas de justicia* igual: 1. La restaurativa que prevalece hoy entre los indígenas americanos, y en los Países Bajos y la Península Escandinava, con una ley liberal y unos de los mejores sistemas para reinserción del infractor, y, por contraste, 2. la punitiva que reinó en los campos de concentración nazi, y por contraste el Gulag, los campos de exterminio (*killing fields*) de Pol Pot, los de *reeducación* de la Revolución Cultural, en los cuales el delito era una identidad colectiva: ser calé, judío o ruso, revisionista o burgués, tradicionalista, o solo



Portada del libro "El negocio del crimen: el crecimiento del delito, los mercados ilegales y la violencia en América Latina". La imagen representa visualmente la violencia del crimen en el continente.

solidario con esos inocentes. Pero se distinguen en su origen y en su método.

La justicia *restaurativa* tiene raíces comunitarias, cristianas (la idea de la reconciliación) e ilustradas. Busca individualizar la pena en proporción a las circunstancias y el daño, facilitar el arrepentimiento y el perdón y reconciliar al infractor con la sociedad para restaurar el vínculo roto. Pesca con caña, no con red.

La justicia punitiva se gesta en la reproducción del poder. Y, en cambio, es genérica; identifica grupos, persigue colectividades: etnias, ideologías, culturas disidentes y pesca cardúmenes con red. Opera por *redadas*, criminaliza la identidad, impone castigos axiomáticos. Y se remonta a los orígenes del surgimiento del estado primario.

Y todos los tipos son históricos, evolucionan o se degradan. En Occidente, la Ilustración tardía sustituyó el castigo público para expiar medieval y la pena capital antigua por el encarcelamiento prolongado. Antes del s. XVIII, no existían prisiones como tales. Las mazmorras o bartolinias servían para detención ocasional. Quizás con la urbanización, por la industrialización surgió la necesidad de algo más. En todo caso, el siglo Ilustrado es el que primero diseña de manera *panóptica* y construye la prisión moderna, para vigilar —desde un solo lugar— a una masa de personas; y entonces evoluciona esa forma de castigo, como instrumento de control clasista. De modo que se usó en el siglo XIX para el proletariado (Víctor Hugo, *Los Miserables*) y en el s. XX en EUA para los negros. (Angela Davis, *Are Prisons Obsolete?*). ¿Sabes, tú lector, que proporción de pobres, indios y negros termina en la cárcel, por comparación con otros?

El castigo y la historia

El castigo pues nace en la superstición prehistórica y en la violencia primitiva del sacrificio, se consolida como instrumento del Estado, y evoluciona hacia la sanción legal, condicionada. Las formas del castigo han variado: linchamiento, tortura, prisión prolongada, cadena perpetua. Pero esa evolución nunca deja de reflejar la tensión entre violencia y moral. La relación entre ley, infracción y castigo –entonces– no es lineal como quiere el ingenuo: requiere preguntarse por el sentido de la justicia, los derechos humanos colectivos e indivi-

duales, la prerrogativa social y la legitimidad del Estado. El problema del castigo es ético y político: plantea el límite del poder del Estado sobre la vida y la libertad. Y el castigo de masas de personas por encarcelamiento es esencialmente moderno: fruto de la revolución social, económica e ideológica de Las Luces, pero uno de sus frutos más oscuros.

Normas internacionales sobre el encarcelamiento

A pesar de la diversidad, existen normas internacionales para el encarcelamiento. *Las Reglas Mínimas de la ONU para el Tratamiento de los Reclusos* (llamadas también *Reglas Mandela*) establecen principios básicos provenientes de la filosofía ilustrada: Según esto, el Chat GPT resume *Reglas Mínimas de las Naciones Unidas para el Tratamiento de los Reclusos*:

La privación de libertad y el trato a los individuos bajo custodia del Estado deben ajustarse a principios fundamentales de derecho, y darse en el marco de los derechos humanos...

- **Legalidad:** Ninguna detención sin base legal clara, explícita y específica.
- **Proceso justo:** Derecho a información, a defensa juicio imparcial.
- **Justificación legítima:** La reclusión debe responder a un motivo real y proporcionado.

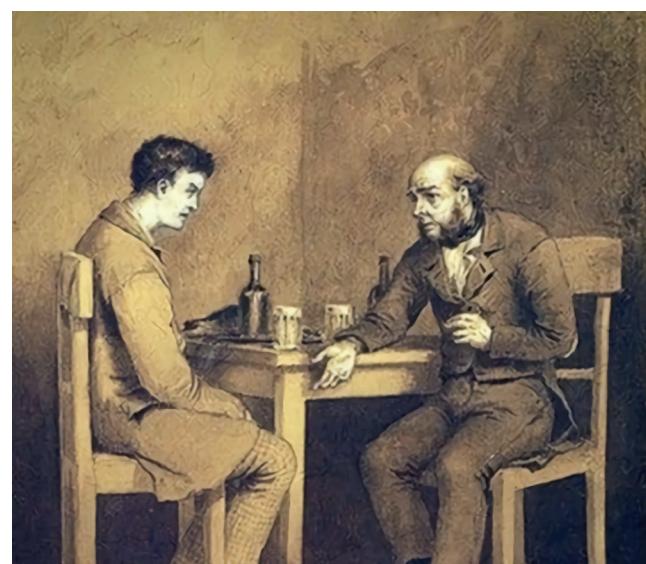


Ilustración de la novela clásica de Fyodor Dostoyevski, Crimen y castigo, publicada por primera vez en 1866, es una novela de carácter psicológico y considerada una obra maestra de la literatura universal.

- **Respeto a derechos humanos:** Dignidad, integridad, prohibición de tratos crueles.
- **Proporcionalidad:** Las restricciones deben ser justificadas y no excesivas.
- **Revisión judicial:** Toda detención debe poder ser revisada por un juez.
- **Condiciones mínimas:** Alimentación, salud, comunicación con familia y defensa.

Solo unos pocos cumplen ni siquiera con la letra de estas reglas. Muchos incumplen la normativa, en parte porque deriva de ese marco aludido de los *derechos humanos*, que muchos países del tercer mundo disputan y de un concepto y legislación *garantista* de la ley que incluso si quisieran, la mayoría de los países no tiene condiciones para sustentar. Especialmente porque están orientados a la pena de reclusión y el encarcelamiento masivo de hecho imposibilita cumplir con el reglamento. Después la corrupción, la sobre población carcelaria y la negligencia convierten el encarcelamiento en una forma de deshumanización. Lo que está mal evidentemente es encarcelar a masas de personas sin fundamento, a quienes tienes que maltratar para controlar. Sin tener capacidad para procesarlos debidamente.

Como tampoco se ha concedido derecho al debido *proceso* o a la defensa en los casos de los deportados recientemente por la Administración Trump, para ser maquilados en el exterior; así lo determinaron varios juzgados, y hasta la Corte Suprema de EUA esta semana pasada. Sin que esas violaciones gesten debate o controversia o necesiten explicación en los países receptores, en que son tan frecuentes los mismos abusos.

Debate Latinoamericano sobre la Justicia Penal: Una Visión Crítica

En Latinoamérica, sin embargo, sí que hay un debate incluso apasionado sobre los derechos. Aunque unos dan más valor a los derechos cívicos (libertad de expresión y derechos políticos-electorales), mientras otro bando pone en primer plano los derechos sociales: alimento y salud, seguridad y empleo. Unos privilegian derechos individuales como la propiedad; otros, en cambio, consideran primordiales los derechos colectivos, como el derecho a la asociación. Unos atienden

a las etnias y las organizaciones gremiales; otros enfocan a la nación, el Estado. Y al final parece que estamos obligados ¿escoger entre derechos?

En lo que se refiere a la justicia penal prevalece una visión dura en que el *derecho a la seguridad* colectiva se quiere salvaguardar a costa de limitar muchos otros derechos, sociales e individuales... incluidos los derechos de los infractores de la ley.

Hay quien dice que, por ser *estados poscoloniales* (¿será?), los latinoamericanos han heredado *estructuras de control autoritario*. Sin duda, por el gran incremento en los últimos 35 años de la violencia criminal asociada a organizaciones criminales (mafias, maras y pandillas, bandas de delincuentes juveniles, carteles del contrabando) surgidas de las dificultades económicas y del surgimiento del mercado estadounidense de narcóticos que abre oportunidades de enriquecimiento sin muchos paralelos. Que es gran parte de problema.

El poder del crimen: más allá del Estado

No hay que obviar el problema. Es real, está aquí. Se trata de organizaciones despiadadas, muchas veces mejor organizadas que su entorno, incluso comparadas con otras del Estado. (Y para nada únicas, porque otras muchas sociedades complejas han tenido y aún tienen esa clase de problemas.) Estas organizaciones se confabulan entre ellas, se articulan con estructuras menos visibles, compiten por territorios y conexiones, y en esa competencia contaminan su entorno con el poder de recursos aparentemente inagotables. Generan una violencia abominable, con crímenes que —por indiscriminados— nos hieren a todos.

Entre ellos, unos —acaso los más incautos mareos— se visten y peluquean a su manera; se tatúan, se pintan la piel y el cabello, y hablan *spanglish* con mu-sarañas (decía Gautama B. Fonseca) para identificarse como otros, distintos, foráneos, de quienes, por lo mismo, no te puedes fiar... aunque totalmente solidarios entre ellos. Mientras que otros —más sofisticados, de cúpula se mimetizan en las élites sociales, se casan ahí, para hacerse pasar por empresarios, políticos, líderes sociales, etc. O de plano desplazan a las élites tradicionales, porque tienen más recursos y poder. Y en medio están las estructuras de los carteles organizados para el contrabando.

Captura territorial y amenaza institucional

Las maras se apropián calles, barrios; los carteles controlan gobiernos locales o a sus agentes. Muchas veces llegan a controlar territorios, departamentos, en los que buscan obtener concesiones, rutas, bosques y minerales para reinvertir (lavar) las utilidades de su contrabando. Todo lo cual amenaza la jurisdicción, la autoridad, incluso los sistemas políticos, penetrando partidos, iglesias y organizaciones de base. En varios países de la región, la delincuencia organizada amenaza al mismo Estado. Y varios gobernantes han sido acusados de partícipes y de tener negociaciones con esas organizaciones (JOH).

Esto ocurre además en países con altísima vulnerabilidad social, sin un sistema de bienestar que supere las causas estructurales de la delincuencia. No hay condiciones para un sistema judicial moderno, y la cárcel sigue siendo el único recurso de castigo. Así, la delincuencia enraíza, penetra incluso los sistemas judiciales y alcanza a los propios policías, fiscales y jueces... ¡que se vuelven extorsionadores! La élite y sus *captores* ceden y también demandan represión, que es útil para muchas cosas.

El populismo penal y la figura del caudillo

Por frustración y aun desesperación, se favorecen y aplauden regímenes punitivos radicales. Para enfrentar esta nueva amenaza, muchos coterráneos exigen mano dura, y los defensores de los derechos parecen desarmados ante esa exigencia generalizada. Así se ha planteado un debate urgente sobre las políticas de seguridad que sin embargo muchas veces luce asustado (movido por el miedo de los agentes sociales) ingenuo y primitivo, en cuanto ignora que el problema es estructural, y otras veces olvida que los mismos que exigen *cero tolerancias* son responsables de la extrema debilidad del estado.

De nuevo, el problema es social y político. Hay cada vez más líderes tipo caudillo, que se dicen fuertes, encabezan regímenes populistas y abanderan políticas supuestamente intransigentes ofreciendo paz social. Reclaman mérito por encarcelar a sospechosos y potenciales infractores, todos por igual, junto con sus semejantes... y hasta que el infierno se congele. Aunque, claro está, aplican políticas de mano dura y cero

tolerancia sin tocar la crema y nata del crimen organizado. Ahora, el crimen violento se mide con las tasas de homicidio; el castigo, con las de encarcelamiento. Aunque sigue ejecutando y deportando condenados, hasta hace poco los EUA tenían la tasa más alta de encarcelamiento del mundo. Hoy han sido superados por Ruanda y Turkmenistán, y ceden esa primacía, exportando reos a El Salvador a cambio de una renta. Según Trump, un país amigo, que está "ayudando" a EUA.

¿Quién es quién en crimen y castigo? Benchmarking de Latinoamérica en el mundo

Es difícil establecer algunas tasas de encarcelamiento porque ciertos gobiernos ocultan información, y varios han sido criticados por su opacidad. Pero según lo que recopilan los organismos internacionales más confiables, le solicito al ChatGPT una muestra emblemática de los mejores y peores casos en la región, y me arroja el siguiente cuadro con datos de las fechas cercanas más recientes:

Tasa de Encarcelamiento (por 100 000 hab.)	Tasa de Homicidios (por 100 000 hab.)
Más Altas	Más Altas
El Salvador: 1 659 (Abr 2024)	Ecuador: 46 (2023) Venezuela 27 (2022)
Panamá: 527 (Feb 2025)	Honduras: 26 (2023)
Uruguay: 449 (Abr 2024)	Colombia: 25 (2022)
Brasil: 416 (Dic 2024)	México: 25 (2023)
Costa Rica: 345 (Dic 2023)	Brasil: 21 (2022)
Chile: 312 (Feb 2025)	Guatemala: 20 (2021)
Más Bajas	Más Bajas
Haití: 99 (Ene 2024)	Argentina: 4.3 (2022)
Guatemala: 123 (Nov 2023)	Bolivia: 4.3 (2023)
México: 178 (2023)	Cuba: 4.4 (2019)
Ecuador: 183 (Feb 2025)	Chile: 6.7 (2022)
Colombia: 200 (Mar 2025)	Paraguay: 7 (2022)
Bolivia: 252 (2024)	Perú: 8.4 (2021)

Fuentes: *Tasas de encarcelamiento*: World Prison Brief (diferentes entradas por país), Haití Prison Incidir, Bolivia World Population Review. *Tasas de homicidio*: UNODC / Wikipedia ("List of countries by intentional homicide rate").

No existe una fuente única y uniforme; los métodos de registro varían. Hay omisiones y circunstancias a aclarar. Jamaica, por ejemplo, tiene una tasa de homicidio mayor que Ecuador, pero no es tomada en cuenta. Además, los números no significan lo mismo en cada país. Las bajas tasas de encarcelamiento en Haití o Guatemala reflejan más la debilidad de su aparato policial judicial que un control del delito. No hay correlación mecánica ni determinismo simple. Muchos países arrastran una alta mora judicial, y no hay que comparar fresas con bellotas. Pero podemos extraer ciertas generalidades útiles. Las tasas de encarcelamiento han estado creciendo en toda América Latina desde hace varios años...

Mundialmente, hasta 2021, los países con tasas más bajas de homicidio y encarcelamiento eran europeos; de entonces para acá, sus cifras se han deteriorado por el endurecimiento de políticas anti inmigrantes, que despojan de derechos a millones. Aun así, destacan Eslovenia, Irlanda y los Países Bajos. Los mejores del mundo son Japón, Corea y Singapur: con niveles de vida elevados y economías robustas, que han resuelto los problemas materiales básicos de su población. Quizá por eso no sufren delincuencia estructural. Su modelo liberal exige bienestar general y sistemas judiciales garantistas.

Algo análogo ocurre en América Latina. Con modelos distintos, países como Argentina, Chile, Cuba y Bolivia que muestran tasas bajas de homicidio y de

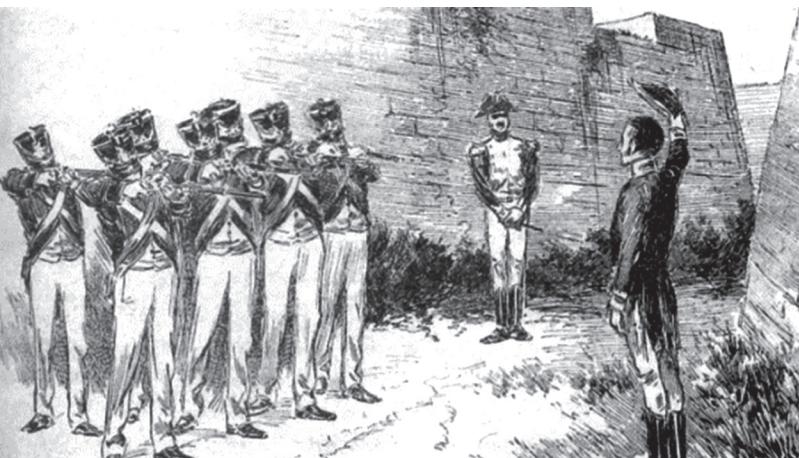
encarcelamiento, tras resolver —por vías diversas— los mínimos estructurales. En el caso boliviano, la paz quizá se deba también en parte a su cultura indígena, pero Bolivia también encarcela.

En el otro extremo, donde se registran las peores tasas, el problema es en primer lugar, económico (con delincuencia estructural), y luego político, en torno a la necesidad de afirmación del poder público. Pero tampoco aquí hay correspondencia lineal. Jamaica, Ecuador, Haití, Venezuela, Colombia, Honduras y México tienen altas tasas de homicidio, aunque niveles de desarrollo dispares: México y Colombia están muy por delante. (Y no coinciden con los países con mayores tasas de encarcelamiento: El Salvador, Panamá, Uruguay, Brasil, Argentina.) Pero *todos los países con las peores tasas de violencia están en el corredor de la coca y comparten también altos niveles de precariedad política y social*. Las tasas de encarcelamiento son otra cosa.

Pero una principal conclusión tiene que ser, que los países que más encarcelan lo hacen con mayor facilidad, aun sin los peores indicadores de crimen, por decisión política. Pero a menos que estén dispuestos a llegar al extremo de El Salvador, no consiguen ni siquiera abatir las tasas de homicidio. Para reducir costos, deterioran las condiciones carcelarias, agravando el hacinamiento. Y donde hay condiciones generadoras de violencia, surge más crimen y más castigo, en un círculo vicioso. En cambio, los países fuera del corredor de la coca con políticas sociales y de justicia inteligentes acceden a un círculo virtuoso: baja violencia, encarcelamiento escaso, y una posible salida al problema: Chile, Costa Rica, Argentina, aunque todos siguen teniendo problemas.

El Salvador, como aparente atasco glorificado...

El caso salvadoreño se dispara en relación con todos los demás y es ejemplar y terrible. Un fenómeno que merece ser estudiado en sus propios términos, y no como modelo exportable o para importación. El Salvador tiene la mayor tasa de encarcelamiento del mundo que, según se calcule, es de cuatro y hasta doce veces el promedio mundial. Luego del cese de la pandemia del COVID, cuando se produjo en 2021 la *sublevación de la mara*, la tasa de homicidio que ahí era de 8 (acorde al promedio de las nada halagüeñas tasas



Fusilamiento de Luis de Lacy, militar español héroe de la Guerra de la Independencia contra Napoleón. Condenado a muerte por conspiración, sus restos arrojados al foso y no recibieron sepultura digna.

latinoamericanas) se disparó a 17, cifra entonces y hoy *muy por debajo* de los peores promedios de países vecinos y del área. No obstante, frente a ese aumento dramático, se tomó la decisión de responder con la *guerra*. Y se acudió al recurso extremo de detener masivamente -para confinar sin orden o proceso judicial-, al final 86 mil, mayormente hombres jóvenes, sospechosos de ser mareros que se sumaron a otros poco más de 16 mil que ya estaban encerrados.

Hoy en ese país, donde el miedo a la delincuencia era omnipresente, ha logrado una reducción decisiva de homicidios. Las tasas de homicidio bajaron en 2024 a 2.4, y a 2- este año 2025, evidencia contundente se dice de la *mejora de la seguridad general*, que se recomienda a los vecinos. Pero ¿a qué precio? ¡Instaurando un *estado de excepción permanente*, sin garantías jurídicas para los ciudadanos, violando normas básicas de un Estado de Derecho! La popularidad del *régimen* (así se llama al estado de excepción) no es universal ciertamente; y algunos aseguran que sus fanáticos están siendo coaccionados y que algunos tienen miedo, ya no a los mareros si no a sus captores. El argumento propagandístico está lleno de fuegos fatuos y padece una fatal lógica fallida. No hay ninguna evidencia de que los confinados son culpables de ninguna cosa más que de ser pobres y haber sido incorporados a veces por la fuerza de la mara o de las circunstancias que no les daban alternativas. Como las redadas supuestamente eran operaciones de una *guerra* y se los capturó vestidos y armados como el enemigo, no hubo forma o necesidad para determinar la responsabilidad individual de cada uno. Muchos son inocentes.

Es decir, las mediciones y dinámicas de estas *tasas* son valiosas cuando podemos atribuir objetivamente sus tendencias a factores explicativos externos a la cárcel. Si podemos, por ejemplo, atribuir un descenso de la tasa de homicidio a una mejora de la protección social y de la salud colectiva, y consecuentemente también un descenso en el encarcelamiento. Si el descenso de las tasas de encarcelamiento y de homicidio, ambas, son el resultado de una estabilidad o un progreso de la condición de vida de la población en general. No digamos ¡si refleja un nivel superior de vida, atribuible a una mayor justicia social, a una nueva prosperidad bien distribuida, al acceso universal a la educación y a las oportu-

nidades! Un descenso de la tasa de homicidio que se explique en esos términos es un éxito correlativo de la justicia, trascendente, incontrovertible. ¡Una maravilla!

Pero esas cifras no significan lo mismo, cuando el descenso de la tasa de homicidio responde únicamente a la reclusión de un proporcionalmente elevado porcentaje de la población, a la que se supone responsable, incluyendo a los homicidas verdaderos. Pues esto más bien mide el tamaño del poder policial y de la cárcel, y la capacidad para apiñar a seres humanos como bestias. Teóricamente, si amplificas más esa muestra, y encarcelas a toda la población, la tasa de los homicidios pudiera bajar a Cero, al menos fuera de la prisión, donde ya no hay nadie. Pero no está demostrado que ese sea hoy un mejor país o entorno para los muchachos pobres, ni alcanzamos a entender qué puede suceder cuando se tenga que liberar a cien mil detenidos sin causa, ni destino. El único precedente sería la desmovilización de los ejércitos después de las grandes guerras y no es buen agüero.

En El Salvador se ha encarcelado a cerca de 85 mil personas en dos años —una de cada 90 personas adultas!—, y se han reportado tortura, desaparición y casi 400 muertes bajo custodia, un cuarto de ellos “*por causas desconocidas*”. Los procedimientos judiciales se han vuelto sumarios o nulos. No hay defensa; no hay pruebas; no hay garantías. Tampoco transparencia o habeas corpus. Las nuevas mega-cárceles son instrumentos de castigo masivo, donde las condiciones son infrumanas. Como reza un informe internacional: *Las prisiones enfrentan un hacinamiento extremo, con algunos centros operando al 400% de su capacidad. Esto ha propiciado condiciones inhumanas... golpes, torturas, muertes y falta de acceso a atención médica (Insight Crime)*.

El castigo indiscriminado tiene un costo humano casi incalculable. En El Salvador, se encarcela a cualquiera con tatuajes, como se hacía hace un par de décadas en Honduras, en donde persisten prácticas policiales abusivas. Se detiene a la gente por andar en grupo, por no poder justificar su paradero y dirección o simplemente por vivir en barrios estigmatizados. Los que no tienen a nadie que los defienda —porque son pobres, analfabetas, inmigrantes o huérfanos, que son los más, también son los más afectados—.

El peligro político oculto de la arbitrariedad judicial

Por otro lado, hemos demostrado que miente y como dijo Camus: "donde reina la mentira, se anuncia la tiranía". Es imposible obviar el peligro de que semejante régimen arbitrario se utilice, eventualmente, ya no para controlar delincuencia común, sino los que llaman *delitos políticos*, que, por definición, son los de la oposición. Aunque lo niegue absolutamente el gobernante, y se jure *demócrata*. Históricamente, si una sociedad acepta un tratamiento arbitrario al infractor de una ley cualquiera, hechiza, eventualmente tendrá que aceptar igual mal trato para personas que contradicen el capricho del déspota. Eso es lo que enseña la historia: Que lo que ha sucedido antes y está sucediendo aún en otra latitud, podría pasar aquí de nuevo en cualquier momento. En América Latina con el apoyo incondicional de los Estados Unidos, las dictaduras de los 1930s y albores de los 40s reprimieron salvajemente a sus opositores, dizque para mantener la paz social interna durante la antesala y la guerra mundial, encarcelaron. Y después en la Guerra Fría, de 1950 a 1990 cuando ya EUA era el hegemónico en el mundo, subvirtió las democracias, apoyo de nuevo y estableció dictaduras igual en Corea, como en África, América Latina y el Pacífico, y se reprimió otra vez a partidos disidentes y a las organizaciones sociales, como a los intelectuales de otras convicciones; y se encerró a decenas de miles de sus líderes y organizadores en infames penitenciarías de las que pocos salieron vivos y sanos.

Hoy el silencio se impone. Según sus opositores no se puede criticar al régimen sin ser acusado de traidor, defensor del crimen, cómplice o incluso de criminal. Se normaliza el abuso y se degrada la noción misma de justicia. Lo que queda ya solo una paz impuesta por el miedo y la violencia, y los gobiernos tiene también el incondicional apoyo de los EUA, que exporta migrantes detenidos, alguno de los cuales confiesa que son inocentes, pero no puede rescatar! Lo cual cumple la definición de desaparecido.

América Latina y El Caribe ante la tentación autoritaria

En la publicidad, el régimen de la represión teatral exitosa fascina a otros gobiernos en la región, deseosos de copiar su popularidad, incluso los de los países más

ricos. Se vende como una solución mágica a un problema complejo. Pero no hay magia ni misterio: solo hay represión, ocultamiento y propaganda. La región debe resistir esa tentación; debe buscar soluciones de fondo y no atajos autoritarios. Es necesario fortalecer la institucionalidad, la inteligencia de la policía, la formación técnica de los fiscales, la integridad de la judicatura y combatir la impunidad y, sobre todo, garantizar derechos y bienestar para todos. Sin eso, la represión solo alimenta un ciclo vicioso.

No se trata de abolir la justicia penal, ni de generar impunidad. Se trata de rechazar la barbarie, venga de donde venga. De no dejar que el miedo nos vuelva peores y tontos. Porque, como decía Camus, *el error de una justicia sin alma es creer que el fin justifica los medios*. Y el fin —lo sabemos— no puede ser otro que la defensa de la dignidad.

La doble moral del encarcelamiento como instrumento de la represión

Los gobiernos que más reprimen son los que más reprimen cuando y donde conviene. Pero la represión —si es violenta— siempre tiene consecuencias indeseables. Aunque sea en nombre de la legalidad y el orden; acaba descomponiendo el tejido social, criminalizando la pobreza y la juventud, violando derechos fundamentales y generando nuevas violencias.

Se abusa del encierro y la brutalidad, no para resolver el problema sino para mostrar firmeza. Esto no es justicia: es una forma de venganza social mal dirigida. Y acaba siendo contraproducente.

Mientras tanto, en otros estratos casi invisibles de la sociedad, al amparo del poder, otra clase de delincuentes mayores desarrolla tramas que atropellan los derechos de sus clientes y dan la espalda al bien común: engañan a sus socios, explotan a sus empleados, corrompen a quienes deben regularlos; evaden pagar tributos y desvían o roban fondos públicos y privados. Lavan dinero del crimen, extorsionan incluso a quienes llaman delincuentes. Trafican influencias y cobran intereses impagables sobre préstamos usureros. En general, ejercen una violencia social más grave por invisible porque no sale en los medios. Y escapan impunemente, protegidos por el mismo sistema que castiga con brutalidad a los más pobres.

Redención o deshecho: la cárcel como castigo y el poder punitivo como ideología

La cárcel moderna, impuesta como castigo generalizado, reemplazó en gran medida a las formas de pena corporal y de escarnio público del antiguo régimen. Se presentó como un avance humanitario; pero se convirtió en la forma más común, y muchas veces la única, de sanción penal en muchos países. Esta elección —porque lo es— debe entenderse como una construcción política y cultural, una narrativa; no un desarrollo técnico inevitable, ni menos una solución óptima. El encarcelamiento no reduce el crimen de forma sistemática, y sin embargo se aplica de forma masiva. ¿Por qué?

En parte, porque la cárcel tiene una función ejemplarizante: mostrar el castigo; pero, sobre todo, porque lo simplifica. Permite al Estado resolver rápidamente su *deber punitivo*; da una apariencia de control, y al mismo tiempo elimina al “delincuente” de la vista pública. Esto es particularmente útil y reconfortante cuando ese delincuente representa un problema social complejo —pobreza, adicción, migración, rebeldía— para el cual el Estado no tiene respuestas ni recursos. Castigarlo con cárcel produce la ilusión de que el Estado *ha hecho algo*. Así, el castigo mismo se convierte en ideología.

En ese marco, algunos sistemas judiciales adoptan modelos alternativos, más centrados en la reparación del daño, en la rehabilitación y la reintegración del infractor. Otros países están permitiendo que sus nativos fortalezcan sus formas tradicionales de lidiar con los problemas judiciales de la comunidad. ¿Cuál es entonces el sistema más eficiente de justicia?

Balance práctico: evaluación comparativa de sistemas de justicia penal:

Para ilustrar esta diferencia, he solicitado al Chat GPT y estoy integrando aquí al texto una evaluación comparativa que sintetiza algunos de los principales hallazgos empíricos de la literatura sociológica sobre los efectos y características de distintos sistemas penales en el mundo contemporáneo:

Las políticas de justicia más económicamente factibles suelen ser las restaurativas y de reinserción social.... Esto se debe a varios factores clave:

1. Costo del sistema penal versus programas de reinserción.

- Encarcelar a una persona en forma prolongada es significativamente más costoso que rehabilitarla. En EE.UU., por ejemplo, el costo promedio de mantener a un preso supera los 30,000 dólares anuales, mientras que los programas de reinserción cuestan mucho menos y reducen la reincidencia comprobablemente.
 - En países europeos con modelos de justicia más restaurativa, como Noruega, las tasas de reincidencia son menores (20% vs. 60-70% en sistemas punitivos como el de EE.UU.), lo que reduce el gasto a largo plazo.
2. Impacto en la economía y la productividad
 - La criminalización y encarcelamiento masivo sacan del mercado laboral a grandes sectores de la población, reduciendo la productividad y aumentando la carga de gasto público.
 - La reinserción laboral de exconvictos (a través de educación, capacitación y apoyo social) permite que se conviertan en contribuyentes en lugar de ser una carga económica y ayuden a sufragar gastos de todos.
 3. Reducción de costos indirectos (salud, familias y seguridad)
 - Las políticas represivas generan problemas adicionales: desintegración familiar y de comunidades, trauma psicológico, mayor criminalidad en generaciones futuras y degradación o sobrecarga del sistema de salud mental.
 - Los enfoques de justicia restaurativa, como los tribunales de drogas y los programas de mediación, han demostrado reducir la reincidencia y la violencia social, lo que disminuye los costos indirectos.
 4. Evidencia empírica de la reducción del crimen
 - Países con políticas de justicia restaurativa, como Portugal, que despenalizó el consumo de drogas y se enfocó en la rehabilitación, han reducido el crimen y los costos asociados y también la drogadicción.
 - En contraste, la “Guerra contra las Drogas” en países con políticas punitivas ha generado gastos exorbitantes en seguridad sin reducir el tráfico ni el consumo.

- En conclusión, aunque las políticas autoritarias pueden dar resultados inmediatos en términos de control social, a largo plazo resultan más costosas y menos efectivas. En cambio, las políticas restaurativas y de reinserción generan mayor estabilidad, menor reincidencia y un impacto económico más positivo.

Estas observaciones comparativas refuerzan la tesis de que la elección de castigar mediante la privación de libertad —en condiciones muchas veces inhumanas— no es el resultado de una lógica penal neutral, ni de una necesidad técnica. Es, antes bien, el producto de una ideología del castigo que refuerza jerarquías sociales racionaliza el poder y distribuye el sufrimiento en distintas culturas. En ese contexto, la prisión funciona como un instrumento de control más que de justicia, de empoderamiento del personal; y perpetúa la exclusión bajo la forma de castigo. Pero también demuestra la ineffectiva de la represión sobre la sociedad externa y la atractiva funcionalidad de una diversidad de alternativas.

Queda demostrado que la proclamada eficacia de la “cero tolerancia” acumula contradicciones, y se impone solo a costa de los derechos y de la cohesión social. Que es insostenible porque no resuelve las causas estructurales del delito, que a menudo se agravan. Que debilita los sistemas judiciales, erosiona los derechos civiles, conduce a abusos y encubrimientos y, a mediano plazo, genera corrupción, arbitrariedad y pérdida de la confianza en el Estado de derecho y en el sistema político. Asimismo, constatamos que el encarcelamiento masivo destruye comunidades, disuelve redes familiares y perpetúa el estigma del infractor y de quienes le rodean, dificultando su integración y reinserción. Mientras, el costo oculto del encierro masivo, el de las prisiones hacinadas, el costo social y el de los litigios y reclamos, sobrepasan con mucho sus pretendidos beneficios.

Lo que esta evaluación nos obliga a considerar es que hay alternativas viables, documentadas, eficaces para el trato del infractor. Y que, si persiste el modelo punitivo masivo, no es por ignorancia ni por falta de recursos técnicos, sino por voluntad política: porque el castigo sirve a intereses específicos. Porque el poder inventó el castigo, que también es poder.

La crítica académica y el nuevo abolicionismo

A saber, si sea un fracaso de nuestra civilización el haber vaciado los templos —que servían para afianzar vínculos y habituarnos en la reflexión— con el fin de convertirlos en sitios de entretenimiento; a la vez que llenamos con las víctimas de nuestra propia enajenación socioeconómica estas cárceles modernas, que son réplicas del infierno.

Pero en función de estos datos, de estadísticas jurídicas y penitenciarias, y de la observación sistemática de su experiencia directa, desde mediados del siglo XX una gran cantidad de personas —juristas, criminólogos, sociólogos, antropólogos, historiadoras y filósofos de múltiples países— han sistematizado la crítica del encarcelamiento masivo. Han impulsado ya un movimiento casi global de abolición de la reclusión como respuesta general al delito. Incluso en el mundo islámico (Mo Azha Ibraim) y en China (Jiang Jingsong), igual que en la India, Sudamérica o Sudáfrica, se propone impulsar (salvo para casos extremos) la construcción de formas de *justicia restaurativa*, inspiradas en las culturas y tradiciones propias. (Véase la bibliografía al final). No hace falta imitar los programas occidentales fallidos, nos asegura esta literatura: hay que recuperar los que nuestros ancestros implementaron con éxito, entendiendo mejor tanto el problema como su solución.

Comparten esta posición muchos jueces de distintos rangos —incluso ex miembros de cortes supremas e internacionales— como el argentino Zaffaroni, el mexicano García Ramírez e Yvonne Mokgoro de Sudáfrica. Ellos han demostrado que el encarcelamiento masivo no solo criminaliza la pobreza, sino que exacerbá la desigualdad, fomenta el delito y alimenta la violencia. Expresa, en última instancia, una represión política que termina por encarcelar a las propias naciones.

Estos investigadores han documentado que el castigo severo y en masa con reclusión casi siempre conduce a la reincidencia de quienes tiene que liberar, mientras que las políticas de educación (informal, técnica, práctica y hasta universitaria) y el buen trato logran con frecuencia reubicar al infractor en una libertad productiva. Como si no lo supiéramos ya. Y si se deja la prisión como último recurso, las medidas restaurativas catalizan la redefinición de la identidad

del reo, facilitando su rehabilitación, su reinserción y su capacidad para resarcir a la sociedad por el daño causado. "Se trata de construir instituciones que reafirmen la vida", dice Ruth Wilson, voz influyente del movimiento en EUA; e igual hace en América Latina, entre otros, la antropóloga Rita Segato, al denunciar el castigo penal como única respuesta al delito, y al sistema penal como *una estructura colonial y patriarcal que reproduce la violencia*.

Ya en los años noventa, muchos académicos se sorprendían al ver cómo las juntas de buen gobierno zapatistas en Chiapas prescindían de la judicatura, mientras en Colombia y Bolivia se gestaban procesos de reconciliación y desarme que prescindían de sus sistemas legales. Algunos recordaban cómo las sociedades tradicionales abordaban el delito normalmente mediando entre ofensor y ofendido, con medidas que fortalecían la cohesión comunitaria. Los historiadores y científicos sociales deben sumar a esa literatura la evidencia de que, milenariamente, tanto las sociedades tradicionales como los estados primigenios resolvieron los conflictos normativos sin cárceles... porque las cárceles no existían y hubieran sido económicamente insostenibles.

Se me ocurre –no más– que incluso las *maras* ¿deberían tener una forma también colectiva de reforma? Podrían transformarse en cuerpos auxiliares de la justicia, como al parecer ya sucedió en algún caso, o en cooperativas de servicio. Si se despenalizan muchas de sus actividades económicas, podrían reintegrarse como entes corporativos, invirtiendo, pagando, generando empleo, redistribuyendo renta.

La gran mentira: el fraude clasista y peligro insidioso de la cero tolerancia

Si en cambio toleramos el engaño de la "cero tolerancia", si permanecemos apáticos ante la violación grotesca de los derechos de los detenidos, nos engañamos sobre nuestra propia seguridad. Nos sometemos al poder abusivo y abrimos las puertas a una pesadilla de involución del derecho. A los ojos de la civilización y de la historia, nos convertimos en infractores de la *ley natural* de la piedad derivada de la empatía, nos hacemos cómplices del verdugo y del crimen oficial, aunque sea por cobardía.

Con la ciudadanía ese mago de la intransigencia comete un fraude con daño: le esconde la realidad, promete soluciones que no puede brindar y fabrica estadísticas ilusorias. No produce beneficios sostenibles, sino daños irreversibles y costos crecientes. Ese falso protector comete, además, el crimen monstruoso de sembrar y enseñar el odio a la víctima, de convertir el *miedo social* en apoyo para el culto de su propia personalidad, como salvador, como hicieron Stalin y Hitler y tantos. Atropella los derechos de los más vulnerables, pone en vilo la democracia —única esperanza de los menos fuertes— que depende precisamente de esos derechos suprimidos y de la transparencia.

Esa política de castigo total envenenada no solo es ilegal, según cualquier concepto moderno o antiguo de justicia y ley: es una regresión civilizatoria y un fraude institucional, que debe ser denunciado. Quien ordena la reclusión masiva e indefinida de presuntos delincuentes, la justifica con cuentos sentimentales de un tiempo que fue peor, y presume sus estadísticas sin análisis serio, para alegar un éxito... miente. El análisis lógico y empírico demuestra que eso es una impostura. Su supuesta solución requiere un costo de mantenimiento creciente, que explotará en el rostro de la sociedad cuando se vean forzados a liberar, en masa, los muertos vivientes, producto de su experimento punitivo. Porque lo que quizás no se ha dicho es que, aunque la cárcel no deja cicatriz en el cuerpo, puede matar el alma en vida y dejar huellas profundas en la *psyche*. *Un hombre que ha pasado un año en la cárcel* escribió en algún sitio Ezra Pound, *no cree en jaulas para los animales*.

Acaso también la cárcel transforma al carcelero. Hoy oculta datos. Mañana perseguirá a los observadores, a los pensadores, a los comunicadores reflexivos y libres. Lo que ha hecho es construir una bomba de tiempo letal, de poder destructivo incalculable.

"Ya hemos caído en cuenta", le dice una entrevistada al reportero del *New York Times*, "el hombrecito está jugando a dios." (A. Correal, *The Realm of the Devil*, The New York Times, mayo 5, 2025) Ese falso redentor repite con sus víctimas la crueldad de los victimarios: las devora simbólicamente como enemigos. En el proceso deviene un sociópata, una falsa deidad cruel, paranoica, como el Saturno que devora a sus hijos por temor a ser destronado, como lo pinta Goya.

Francisco de Goya, Saturno devorando a uno de sus hijos

PS: La Civilización de los afectos. Frente al castigo, hay que plantear: justicia, dignidad y reparación. Lo demás es invento. ¿Cómo dudar de que el mundo será mejor cuando rechacemos esa clase de ficciones y restauraremos la humanidad en la justicia? ¿Cuándo, en emulación de los países más exitosos, vaciemos más bien las cárceles y resolvamos vía reforma las contradicciones que genera la infracción? Edificando, por fin, una sociedad justa, eminentemente funcional, que no necesite la protesta del delito. Por supuesto, que es posible *otro tipo de justicia*. De hecho, solo otro tipo puede en rigor llamarla justicia. Por hoy, más bien ese anhelo parece una idea marginal. La ensayan algunos pueblos originarios y movimientos sociales como praxis. También la exponen una serie de jóvenes pensadores como Boaventura Sousa Santos, Rita Segato, Raquel Gutiérrez A., Lauren Berlant, Paul Preciado: una justicia dice que se fundamenta en la ternura, en el reconocimiento del otro como igual y como sujeto. En el mandato de la ética y la civilización de los afectos.

Seúl, abril 21 - mayo 6 de 2025, (*Fiestas de la Ciencia, la Ley y el nacimiento de Buda*). *Bibliografía crítica para un ensayo de reflexión.*

Libros clásicos

- Cullen, F. T., & Jonson, C. L. (2017). *Correctional Theory: Context and Consequences*. SAGE Publications.
- Braith Waite, (1989) *Crime, Shame and Reintegration*.
- Bazemore, G., & Schiff, M. (2001). *Restorative Community Justice: Repairing Harm and Transforming Communities*. Routledge.
- Foucault, Michelle, *Vigilar y Castigar*, 1975
- García Ramírez, Sergio, *La Pena Privativa de Libertad en América Latina*, CIDH
- Garland, D. (2001). *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*. University of Chicago Press.
- Malagutil B., Vera. (2003) *O medo la ciudad de Rio de Janeiro*
- Shad, Maruna (2001) *Making Good*.
- Wacquant, L. (2009). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press.

- Zaffaroni, Eugenio Raúl (2011) *La Cuestión Criminal, Argentina*

Artículos académicos

- Braithwaite, J. (2002). "Restorative Justice and Responsive Regulation: The Question of Evidence." *UNSW Law Journal*, 25(1), 266-280.
- Petersilia, J. (2003). "What Works in Prisoner Reentry? Reviewing the Evidence." *Federal Probation*, 68(2), 4-8.
- Cullen, F. T., & Gendreau, P. (2000). "Assessing Correctional Rehabilitation: Policy, Practice, and Prospects." *Criminal Justice and Behavior*, 27(6), 713-743.
- Tonry, M. (2019). "Alternatives to Custodial Punishment: Moving Beyond Incarceration." *Crime and Justice*, 48(1), 427-478.

Informes y estudios de organismos internacionales

- Naciones Unidas (2017). *Handbook on the Management of Violent Extremist Prisoners and the Prevention of Radicalization to Violence in Prisons*. United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC).
- Instituto Latinoamericano de Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tratamiento del Delincuente (ILANUD) (2010). *Reformas penitenciarias en América Latina: avances y desafíos*.
- European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) (2019). *Prison Conditions in the European Union*.

Fuentes críticas contemporáneas

- Cano, I. (2016). *Castigar menos, para castigar mejor: alternativas a la prisión en América Latina*. FLACSO.
- Pavarini, M. (2006). *Prisión y sociedad: una mirada crítica sobre el encarcelamiento*. Siglo XXI Editores.
- Lhuillier, D. (2015). *Travail et prison: Approches pluridisciplinaires*. Presses Universitaires de France.
- Faget, J. (2008). *Médiation et justice restaurative: ¿Une justice douce?* L'Harmattan.

He buscado una muestra corta representativa del movimiento, la literatura es, por supuesto, muchísimo más amplia y cada título llevará el lector a otras fuentes. Hay más autores.

Trayectorias compartidas en la antropología aplicada hondureña

Mario Ardón Mejía*

Este artículo es una memoria reflexiva sobre las trayectorias compartidas que han marcado la formación y práctica del autor en la antropología aplicada hondureña. A través del reconocimiento de mentores, colegas y colaboradores —nacionales e internacionales—, se destacan vínculos humanos, enfoques interdisciplinarios y aprendizajes que han dado forma a una antropología situada, comprometida y transformadora.

Introducción

La construcción del conocimiento no ha sido, en mi experiencia, un acto solitario ni lineal. Se ha forjado en el cruce de caminos con personas que, desde distintos saberes y territorios, marcaron profundamente mi trayectoria profesional y humana. Esta memoria reúne a mujeres y hombres —académicos, promotores, formadores, colegas y mentores— cuyas prácticas, enseñanzas y convicciones contribuyeron, con sus aportes, a configurar una antropología hondureña situada, comprometida y profundamente humana.

A lo largo de más de ocho décadas de referencias compartidas, estas trayectorias han sido tanto fuente de inspiración como de colaboración. Desde pioneros en la etnografía, arqueología y antropología, hasta impulsores de metodologías participativas, conservación territorial, educación campesina y desarrollo sostenible, su contribución ha sido invaluable, no solo en el plano técnico o intelectual, sino en el vínculo vital que establecieron con las comunidades y territorios a los que acompañamos desde la práctica.

Este texto no pretende ser una revisión exhaustiva, sino un acto de reconocimiento y gratitud. Es una

constelación de encuentros significativos con quienes supieron abrir horizontes, compartir saberes y acompañar procesos transformadores desde múltiples disciplinas. Estas trayectorias compartidas reafirman que la antropología aplicada, cuando nace del diálogo, la colaboración y el respeto por lo local, se convierte en una forma de cuidar la vida y cultivar el futuro compartido.

Forjadores de caminos

En todo trayecto formativo hay personas que abren horizontes con su presencia, su palabra o su ejemplo. Este es un reconocimiento personal a ocho figuras que han marcado mi andar en la antropología, la historia y el trabajo territorial en Honduras. Cada una, desde su ámbito, enriqueció mi mirada sobre el país y sus comunidades. Sus enseñanzas -a veces explícitas, a veces silenciosas- siguen guiando mi forma de investigar, acompañar y actuar con compromiso situado.

Irma Leticia Oyuela. Conocí a doña Lety en diciembre de 1984. Llegué a su casa a las 6 p. m. del 23 y conversamos sin pausa hasta las 6 a. m. del 24. Desde entonces, se convirtió en una mentora clave: me recomendó lecturas históricas y literarias, sugirió temas de investigación y me abrió oportunidades laborales. Gracias a ella trabajé en la Federación de Desarrollo Juvenil Comunitario (FEDEJCO), una ONG coordinada por doña Mercedes Sofía Hernández, enfocada en el desarrollo comunitario en zonas lencas y mestizas de Honduras. Durante ese tiempo produje mi primer libro, *Folklore lúdico infantil hondureño*, con dos ediciones, cuadernos, cassetes (ahora en CDs) y sus respectivas guías pedagógicas. Su influencia fue decisiva en el de-

* Antropólogo, investigador y escritor. Realizó estudios de Antropología y Agroecología, en Panamá, Guatemala, Costa Rica y España. Por más de 25 años ha realizado investigaciones, aplicadas sobre cultura, medioambiente entre campesinos, indígenas, y afroamericanos, en Centroamérica, México, Suramérica, España y Portugal. Conferencista, gestor cultural y autor de varios libros y artículos en revistas especializadas. Miembro del Servicio de Información Mesoamericano en Agricultura Sostenible (SIMAS) Red de Desarrollo Sostenible de Honduras (RDSHN).

sarrollo de mi vocación por la antropología aplicada, la investigación participativa y la acción territorial.

George Hasseman. Compartimos trabajo de campo en el proyecto arqueológico del área del embalse de El Cajón. Fue el arqueólogo que mejor conoció y documentó el patrimonio arqueológico de Honduras. Aunque publicó parte de sus investigaciones, su legado incluye cientos de páginas aún inéditas, conservadas en el Instituto Hondureno de Antropología e Historia (IHAH).

Nancie González Solien. Pionera en los estudios sobre los garífunas, articuló arqueología, etnografía, antropología e historia cultural en su *Proyecto de Investigación Garífuna*. Su monumental etnografía -recientemente reeditada por Editorial Guaymuras- los reconoce como auténticos peregrinos del Caribe.

Ramón Rivas. Antropólogo salvadoreño, autor de una caracterización amplia y detallada de los pueblos indígenas y afrodescendientes de Honduras. Colaboramos en distintos momentos, compartiendo información y análisis clave.

Ricardo Argucia. Durante su gestión como director del IHAH, facilitó el acompañamiento a investigadores internacionales en antropología, paleontología y geología, y apoyó mis propias investigaciones sobre lugares y temas previamente identificados en el territorio.

Misael Cárcamo. Incansable investigador, luchador y promotor del fortalecimiento y divulgación de los sa-

beres y prácticas de los pueblos indígenas y campesinos. Además de sus aportes en agricultura, fue un pilar fundamental para el desarrollo y consolidación de experiencias de microfinanzas apropiadas local y territorialmente. Tras más de 40 años, estas iniciativas siguen vigentes como evidencias de sostenibilidad cuando los acompañantes de los procesos permiten que las poblaciones y sus organizaciones retomen progresivamente sus propias iniciativas, sin prisa, pero sin pausa.

Rubén Darío Paz. Nos conocimos hace muchos años al compartir asiento en un bus de la ruta urbana de la Kennedy hacia el centro de Tegucigalpa, y siempre nos hemos mantenido interesados por estar comunicados y compartiendo inquietudes y propuestas de investigación y promoción del desarrollo cultural, educativo y de acción concreta en las que podemos colaborar mutuamente.

Darío Euraque. Destaca por su constante y sistemática preocupación por la investigación, el desarrollo y la promoción de la cultura hondureña. Siempre encuentra formas creativas de involucrarme en la implementación de sus iniciativas histórico-culturales y en la aplicación de estas a la vida práctica. Ha tomado como punto geográfico de referencia la antigua aldea de Santiago Cicumba, desde donde proyecta su mirada crítica y propositiva hacia el Caribe hondureño y la región caribeña en general. Su gestión al frente del Instituto Hondureno de Antropología e Historia constituyó uno de los períodos más innovadores y creativos en el desarrollo institucional y su proyección territorial. Esta etapa queda reflejada en su valioso libro sobre la cultura hondureña en el contexto posterior al Golpe de Estado de 2009.

Reconocer a estos protagonistas es un acto de gratitud. Acompañaron, inspiraron y confiaron, dejando huellas que siguen orientando mi camino profesional. Más que maestros, fueron compañeros de ruta. Me enseñaron que el saber se cultiva y se comparte, y que cada encuentro o reencuentro sigue abriendo nuevos caminos.

Referentes internacionales

Algunas de las influencias más significativas vinieron del extranjero, de personas que, con rigor y sensibilidad se adentraron en las complejidades culturales de



Misquito salando pescado en la desembocadura del río Coco o Segovia. Las familias se trasladan temporalmente a la costa, a fin de salar pescado, para después enviarlo a varias ciudades del país. Foto: Rubén Darío Paz.

Honduras. Lejos de ser visitantes ocasionales, establecieron vínculos duraderos y aportaron profundamente a mi formación y a mi perspectiva de trabajo:

Anne Chapman. Tuve el honor de acompañarla en giras de campo entre comunidades lencas y toles o tolupanes. Comentó borradores de mis textos y me incluyó en los agradecimientos de varias de sus publicaciones. Su relación con sus informantes era vitalicia y profunda. En varios momentos me convertí en su emisario.

Ruy Galvao de Andrade Coelho. Antropólogo brasileño que, en 1947–48, realizó el primer estudio integral sobre los garífunas, entonces denominados “caribes negros”. Su diario de campo *Días en Trujillo* será publicado por la Editorial Guaymuras. Su obra combina tres voces: la del etnógrafo, la de sus informantes y la comparación entre su cultura de origen brasileña y la cultura estudiada. Además de su libro más conocido: *Los caribes negros de Honduras*.

Rodrigo Ramassote. Antropólogo brasileño que, setenta años después, retomó los pasos de su compatriota Ruy Galvao. Rescató artículos inéditos de este y los contextualizó con un estudio introductorio muy completo sobre el valor pionero y emblemático de su legado antropológico para Honduras, especialmente para la costa norte y para los estudios afroamericanistas.

Charles Cheeck. Arqueólogo con quien trabajé en investigaciones sobre los garífunas en los años ochenta. Su enfoque metódico contribuyó significativamente al estudio de la interacción entre cultura, historia y territorio.

Lo valioso de estas relaciones fue el diálogo abierto y respetuoso que generaron. Aprendí con ellos que la antropología se enriquece en la colaboración y en el reconocimiento de las voces locales. Más que visitantes, fueron compañeros de búsqueda, que supieron habitar el territorio con humildad y profundidad.

Colaboradores interdisciplinarios

Este grupo de colaboradores interdisciplinarios enriqueció mi camino con enfoques diversos y complementarios, ampliando los horizontes metodológicos y temáticos de mi trabajo en antropología y estudios territoriales:



Misquito hilando redes para la pesca artesanal, una de las actividades de mayor sostenimiento para la economía familiar en las comunidades misquitas. La Barrita, cerca de Irlaya. Foto: Rubén Darío Paz.

Williams Davidson. Geógrafo cultural con quien trabajé en el Archivo General de Centroamérica y posteriormente realizar recorridos de reconocimiento identificando pistas documentadas en los documentos históricos. Su enfoque territorial y su legado desde la Universidad de Luisiana, como heredero de la cátedra de Geografía Cultural de Robert West, fueron pilares fundamentales en mi formación interdisciplinaria.



Las máscaras, usos y materiales constituyen elemento importante para comprender ceremonias. En la gráfica, la emblemática mascara con cascarón de armadillo, durante el Guancasco de Mejicapa, Gracias, Lempira. Foto: Rubén Darío Paz.

Doris Stone. Me llevó por primera vez al Zamorano, donde luego trabajé más de diez años. Atenta y generosa. Enviaba publicaciones científicas y listas detalladas de sus trabajos, los cuales aún conservo.

Janet Gold. Colaboramos en su tesis sobre Clementina Suárez. Su rigor académico y sensibilidad cultural han sido una influencia constante.

Thomas Loomis. Maestro excepcional en Copán Ruinas. Supo articular técnica, patrimonio y apropiación cultural en el desarrollo de propuestas integradoras.

Sheree Lane, Nancy Jo Chabot y Mathy Dudeck. Con ellas realizamos trabajo de campo conjunto en comunidades garífunas del Caribe hondureño, en una mezcla pionera para entonces (1984) entre etnografía, antropología y arqueología, con enfoque intercultural e interdisciplinario.

Alfonso Arrivillaga. Estudio de las cultura garífunas, indígena y mestiza. Nuestra colaboración se ha basado en afinidades metodológicas y analíticas sobre una cultura compartida con la República de Guatemala.

Con ellos aprendí que las mejores comprensiones surgen en la confluencia de saberes. Sus aportes siguen presentes en cada intento por articular conocimiento técnico, sensibilidad cultural y acción comprometida.

Saberes y territorios

Este grupo de colegas aportó saberes clave desde la participación, la ecología, la agroforestería y la geografía, fortaleciendo enfoques situados y metodologías integrales para trabajar en los territorios y con sus comunidades.

Timmy Tillman. Experto alemán en metodologías participativas. Su trabajo inspiró el desarrollo de mi propuesta de Investigación Participativa Integral (IPI), al integrar rigurosidad metodológica y sensibilidad cultural.

Rubén Pasos. Estratega en articulación interdisciplinaria mesoamericana. Su enfoque multiescalar y sociocultural ha nutrido procesos participativos comunitarios.

Jeff Bentley. Su trabajo con el Programa Manejo Integrado de Plagas en Honduras y con la agricultura familiar en Portugal, junto a su atención al lenguaje, me ayudaron a diseñar materiales educativos adaptados a contextos culturales locales.

David Lentz. Especialista en etnobotánica. Me enseñó a sistematizar y valorar el conocimiento local no documentado, evidenciado en el área de embalse de la represa de El Cajón y alrededores.

Guillermo Locker. Pionero en los estudios sobre prácticas agrícolas campesinas. Sus investigaciones aportan a la sostenibilidad desde la vida cotidiana rural.

Richard Hagels. Reconocido mundialmente por su trabajo en forestería comunitaria. Impulsó en Honduras la fabricación de sillas con madera de regeneración natural entre las comunidades indígenas pech.

Paul House. El etnobotánico inglés más competente que ha trabajado en Honduras. Compartimos amistad y trabajos de campo en varias ocasiones. Además de su trabajo sobre plantas medicinales, dejó un cuaderno metodológicamente apropiado sobre el conocimiento y manejo del ecosistema por parte del indígena sumo-tawahkas de Honduras.

El trabajo con estos colegas reafirmó que los saberes más valiosos emergen del cruce entre el conocimiento técnico y la experiencia local. Sus aportes ayudaron a consolidar metodologías participativas y enfoques territoriales integrales, demostrando que la transformación sostenible se construye desde la escucha, la colaboración y el arraigo en las realidades vivas de las comunidades.

Impulsores del desarrollo

Este grupo de profesionales aportó, desde la agronomía, la biología y la geología, a procesos clave de desarrollo y conservación en Honduras, fortaleciendo el trabajo interdisciplinario y territorial con visión participativa:

Rubén Sinclair. Agrónomo con quien trabajé en procesos de formación y comunicación agropecuaria. Validamos experiencias junto a la RDS-HN (Red de Desarrollo Sostenible de Honduras) y la Universidad de Carolina del Norte.

Hugo Galeano. Biólogo con enfoque estratégico en conservación y desarrollo. Facilitó alianzas comunitarias e institucionales para proyectos sostenibles.

Ibis Colindres. Bióloga comprometida con el trabajo participativo en áreas protegidas y en el manejo y aprovechamiento de recursos naturales.

Denis Kosren. Geólogo clave durante el proceso de construcción de la represa El Cajón. Su mirada territorial enriqueció mi comprensión de la geografía natural.

Con ellos confirmé que el desarrollo sostenible y el conocimiento transformador nacen del diálogo entre saberes técnicos y prácticas locales, y que la acción territorial cobra sentido cuando se construye colectivamente, con respeto, colaboración y compromiso ético.



Una de las dos máscaras originales, utilizadas en la ceremonia del Guancasco entre los pueblos de Ilama, Gualala y Chinda en Santa Barbara. Custodiada por la familia Hernández Zúñiga. Foto: Rubén Darío Paz.

Formadores populares, promotores y referentes educativos

Este grupo de formadores y promotores ha sido fundamental en la construcción de saberes desde la práctica, vinculando la agricultura sostenible, la historia territorial y la educación popular con un profundo compromiso comunitario:

Eduardo Tomás Pérez. Indígena kaqchikel, promotor campesino y formador territorial en agricultura sostenible en diversas regiones de Honduras y Mesoamérica. Cree firmemente que los promotores nacen del trabajo y deben ser acompañados desde su propio surgimiento.

Elias Sánchez. Impulsor de la estrategia "Finca Humana" como modelo de acompañamiento integral para la agricultura familiar.

Gabino López Vargas. Indígena kaqchikel, promotor campesino y formador territorial en agroecología. Compartimos publicaciones y experiencias en temas de agua y agricultura sostenible. Siempre se resistía a usar los términos “capacitación” y “educación”, y preguntaba: “¿No será mejor buscar cómo se desatan los aprendizajes?”.

Pastor Gómez. Historiador hondureño, con investigaciones sobre los sistemas agrícolas hispánicos del suroeste del país.

Josef Sanders. Sus conferencias y tomos sobre agricultura mesoamericana son referencia clave en el estudio de sistemas tradicionales y agroecología.

Este grupo ha sido esencial en la consolidación de enfoques de educación popular y agroecología, mostrándome que los saberes más potentes brotan de la práctica colectiva, del compromiso con la tierra y de una pedagogía que escucha, respeta y construye desde abajo.

Referentes académicos y humanistas

Estos referentes combinaron con maestría el rigor académico y la sensibilidad humanista, dejando huellas profundas tanto en el pensamiento como en la forma de enseñar y aprender.

Antonio Mosquera. Autor de un estudio profundo sobre la cultura chortí, en el que articuló arqueología y etnohistoria en el contexto del área maya.

Atanasio Herranz. Maestro español inolvidable, capaz de generar entusiasmo en cada clase. Fue un formador metódico, exigente y profundamente humano. Sus aportes me recordaron que el conocimiento verdadero no solo informa, sino que transforma, y que enseñar es, ante todo, un acto de vínculo, entrega y generosidad intelectual.

Consideraciones generales

Las trayectorias parcialmente aquí reunidas permiten extraer aprendizajes que trascienden lo individual. A partir de experiencias vividas y vínculos construidos, emergen principios clave que orientan una forma de hacer antropología comprometida, situada y colaborativa:

El conocimiento se construye en diálogo con otros.

El saber no se genera en solitario, sino a partir de intercambios, colaboraciones y relaciones personales y profesionales. Esta idea es transversal en el texto: se expresa en el acompañamiento de mentores, la interacción con colegas nacionales e internacionales y la articulación entre saberes técnicos y conocimientos locales.

La acción territorial situada requiere compromiso ético y sensibilidad cultural. Muchas de las figuras reconocidas en el texto aportaron –y siguen aportando– no solo desde su disciplina, sino desde una ética de trabajo que respeta los contextos, valora los saberes locales y promueve el trabajo colectivo. Esto se refleja especialmente en los apartados: *Saberes y Territorios, Impulsores del Desarrollo y Forjadores de Caminos*.

El vínculo humano y la experiencia vivida son parte esencial del aprendizaje. El tono narrativo del texto subraya que las relaciones personales (una conversación, una caminata de campo, una recomendación oportuna) tienen tanto peso formativo como la teoría o la técnica. La amistad, la confianza y la colaboración sostenida son descritas como parte integral del proceso de enseñar y aprender.

La interdisciplinariedad fortalece la comprensión de lo social y lo territorial. Las experiencias compartidas con geógrafos, geólogos, biólogos, agrónomos, historiadores y educadores revelan cómo el cruce de disciplinas ha sido clave para ampliar perspectivas, enriquecer métodos y generar propuestas más integrales de investigación y desarrollo.

La memoria agradecida como forma de reconocimiento y continuidad. Este relato constituye una memoria personal, breve pero detallada, de quienes marcaron un camino. Reconocer su influencia no solo honra un legado compartido, sino que proyecta esos aprendizajes hacia el futuro como parte de una ruta aún en construcción.

Estas consideraciones resumen no solo lo aprendido, sino también aquello que sigue guiando mi práctica. Son señales de un camino colectivo que reconoce el valor del encuentro, la ética del trabajo en los territorios y la fuerza transformadora de la memoria compartida.

Levantamiento de Ángel y Pago de Agua, dos ritos Lencas, ensayo etno fotográfico de Jorge F. Travieso

A la memoria de Sebas ão Salgado

La tradición Lenca¹ relata cómo Dios *Conquista* “cielo, mundo y tierra” para llevar el universo a su estado actual y establecerse como su principal Divinidad tutelar. En esto, Los Lencas guardan consistencia con la mitología mesoamericana en que varias “creaciones”—eras o soles—tuvieron lugar antes de la creación definitiva de los humanos. Sin embargo, la *Conquista* requirió el apoyo de otras divinidades como la Virgen y el Manudo², quienes participan en el proceso de creación y asumen la tutela sobre los distintos aspectos de la naturaleza. Ya para concluir el proceso de *Conquista*, Dios asigna a los seres humanos la enorme responsabilidad de conferirle al mundo su forma y estabilidad definitivas—aunque precarias—mediante la ritualidad.

Cuando Adán inicia la siembra de su primera milpa, lo que le convierte en primer Lenca, roza los árboles y demás vegetación de su predio. Cuando los corta, los árboles sangran, gritan y lloran. Al día siguiente, al llegar al sitio encuentra que los árboles se han levantado y le es imposible sembrar. Atribulado, acude a Dios en busca de una solución. Dios le dice que deberá cumplir obligaciones rituales para que los árboles dejen de revivir y él pueda sembrar su milpa. Instruye a Adán sobre cómo deberá proceder para realizar una Compostura de la Tierra: la construcción del altar, y las ofrendas de aves y chicha. Hacer que los árboles ya no se regeneren es la última gran transformación del Mundo que ocurre durante la Conquista; después el universo—Cielo, Mundo y Tierra—alcanzan su forma y dinámica definitiva. A la vez, queda establecido que los seres humanos

deberán mantener una relación de reciprocidad con la naturaleza, correspondiendo a sus bondades con la ritualidad y las actitudes y acciones debidas. La Compostura establece un paradigma y se vuelve modelo ritual para el cumplimiento de nuestra reciprocidad con toda la naturaleza y sus Divinidades tutelares. Presento en estas páginas la secuencia narrativa de dos rituales Lencas que he tenido el gran privilegio de presenciar



Don Lucas Gómez, Tamatín.

¹Basó mi resumen en los relatos recopilados por Anne Chapman en *Hijos del Copal y la Candela*, Marcela Carías y otros en *Tradición Oral Indígena de Yamaranguila*, y en mis conversaciones con don Lucas Gómez, don Desiderio Rodríguez, y otros especialistas Lencas.

²El Manudo es, en muchos sentidos, la versión Lenca de Satanás. Sin embargo, la coincidencia es parcial, ya que, así como toma rasgos del cristianismo, la toma de la religiosidad Mesoamericana, en particular de Tezcatlipoca, gemelo complementario / antagónico de Quetzalcóatl. He preferido utilizar el nombre “Manudo” para evitar las connotaciones que “Diablo” o “Satanás” tienen en el contexto católico.



Don Desiderio Rodríguez, Tamatín.



Don Desiderio consulta el tabaco al realizar un diagnóstico para una paciente.

gracias a la confianza y amistad de dos Tamatinés³: don Lucas Gómez y don Desiderio Rodríguez. Profundos conocedores de la realidad espiritual del Mundo—nivel que habitamos los humanos—saben que cualquier transgresión al pacto de reciprocidad con las Divinidades tutelares de la naturaleza conlleva su enojo y castigo. Y este puede ser personal, o colectivo, afectando la familia y aun la comunidad del transgresor, como cuando ocurre una enfermedad, la pérdida de cosechas o la contaminación de una fuente de agua.

Determinar la causa y procedencia de un castigo es difícil. Con frecuencia el transgresor no tiene conciencia de haber contravenido alguna norma, pero la sanción también puede ser consecuencia del capricho de una Divinidad, especial pero no exclusivamente San Desiderio, o incluso de un azar, al cual las mismas Divinidades están sujetas. Para establecer la causa de un castigo un Tamatín debe realizar un diagnóstico⁴ mediante la lectura de las brasas y cenizas de un puro (habano). La consulta al tabaco también le revelará el curso a seguir para revocarlo. El proceso de diagnóstico puede tener profundos efectos catárticos.

Deseo expresar mi profundo agradecimiento y respeto a los dos Tamatinés, don Lucas y don Desiderio, sin cuya confianza y amistad jamás hubiera podido presenciar estas maravillas de la cultura Lenca. Gracias a ellos puedo ofrecer a los lectores de *Rosalila* este ensayo etno – fotográfico que presenta tres rituales escasamente documentados.

Levantamiento de Ángel

Es muy posible que la disposición espacial del universo— la geografía mítica lenca—haya sido definida en eras previas a la actual, no tenemos información suficiente en las tradiciones que sobreviven. Pero, al concluir la *Conquista*, esta se vuelve definitiva: Cielo y Tierra—el inframundo, que es a la vez sitio de muerte y de abundancias—son los dominios espirituales donde residen las Divinidades. El tercer espacio del universo, Mundo—la superficie de la Tierra—es el dominio de los humanos. El tránsito entre espacios está estrictamente

³Tamatín: del Náhuatl tlamatíname, conocedores, sabios. Los Lencas llaman así a sus rezadores – sanadores de alto nivel; son personas que han recibido sus conocimientos y habilidades como un don divino.

⁴Ver mi artículo *Fumando puro y buscando semejantes: diagnóstico de enfermedades y otros males entre los Lencas de Yamaranguila, Intibucá* (Revista *Rosalila* Año 1, n.º 9, septiembre, 2022) para una descripción e interpretación detalladas de la consulta al tabaco.



Don Lucas copalea (sahúma con copal) su altar hogareño, donde se encuentran los implementos necesarios para el Levantamiento de Ángel. Sobre el altar: copal, aguardiente, cacao, velas; abajo: madera de un árbol “golpeado” y un balde con chicha para la ofrenda; y a un lado: ramas de pacaya para el altar, y el ave para el sacrificio.

regulado, y el desplazamiento indebido, de humanos o Divinidades, puede traer consecuencias nefastas.

Hay Ángeles tanto en el Cielo como en la Tierra. La tradición y ritualidad de los Lencas enfatiza más a los Ángeles del Cielo, particularmente los nueve principales llamados Apóstoles, pues asumen la tutela de la lluvia de manera muy parecida a la de los Tlaloques de la mitología Mexicana. Es sabido que todo rayo durante las tormentas es un Ángel que ha “caído” al Mundo por disposición del mismo Dios, aunque no hay una explicación clara de por qué Dios hace eso con ellos. Al “caer”, se convierten en un peligro para los humanos, y cualquier persona que entre en contacto con un Ángel “caído” le causa enojo. Aunque el encuentro haya ocurrido por azar, como cuando alguien camina sobre un sitio donde yace un Ángel, se vuelve merecedor de castigo. El Ángel está en un espacio que no le corresponde, por consiguiente, el transgresor deberá con-

tratar los servicios de un Tamatín para que devuelva al Ángel a su sitio mediante un ritual conocido como Levantamiento de Ángel. La tradición establece que, nueve—o siete—años después de realizar el ritual, saldrá a la superficie una pequeña hacha de piedra, conocida como *Piedra de Rayo* y cuya forma asemeja a un grano de maíz, que es considerada un instrumento de poder. En la mitología Maya, el hacha es un atributo de Chaak, Dios de la Lluvia, y representa al rayo que al caer abre la tierra para que pueda brotar el maíz.

He incluido en esta sección fotografías tomadas en dos ocasiones, ambas en 2020. Don Lucas realizó un Levantamiento por un rayo que “golpeó” un árbol cerca de su milpa. Previamente, cuando le comenté que otro rayo había caído cerca del cafetal de mi esposa, me dijo que si traía algo de la madera del árbol golpeado, podíamos incluir ese Ángel en el Levantamiento. Colocó la madera que traje al pie de su altar hogareño.



Don Lucas prepara su atado ceremonial para celebrar el Levantamiento de Ángel cerca de su milpa.



Don Lucas bendice los “nueves” de cacao y la panela que luego entregará a doña Domitila.

Además, incluyo algunas fotografías tomadas el mismo año durante un Levantamiento que celebró don Lucas en casa de una familia en Inguanes, caserío en las faldas del Agosto Cerro de Manazapa. Un rayo “golpeó” dos árboles cerca de sus cultivos y temían que, de no hacer el requerido Levantamiento, sus cosechas serían afectadas igual que la salud familiar. Hay notables diferencias entre ambas ceremonias; los Tamatines y rezadores tienen amplia latitud para construir sus ceremonias según su visión del momento. Esto, por supuesto, ha sido un elemento clave para la adaptabilidad—y subsistencia—de la tradición Lenca.

Don Lucas comenzó sus preparativos disponiendo todos los implementos e insumos requeridos en un altar hogareño. En su casa, tuvo el apoyo de doña Domitila Reyes, conocida Rezadora. Don Lucas contó—por “nueves”—los granos de cacao que utilizarían en el rito, los bendijo junto a la panela y se los entregó a doña Domitila, quien tostó los granos, los molrió combinó con el dulce, para luego colocar la mezcla sobre el altar en un pequeño huacal. Luego, durante el ritual, la mezcla sería combinada con chicha y aguardiente y entregada como parte de la ofrenda para los Ángeles del Cielo y de la Tierra.

En las faldas de Manazapa, así como en su predio, don Lucas dirigió la construcción de un altar: un arco de hojas de pacaya, con nueve zomos (bromelias) en la parte superior, representando a los nueve Apóstoles; y un agujero frente al altar en el que colocó una vela encendida. Al centro del altar colocó una cruz muy rudimentaria, confeccionada con madera encontrada en el mismo sitio.

Dispuso los implementos y ofrendas del rito frente al altar: olominas, y cacao y panela mezclados con aguardiente y chicha, también el pavo y el pollo que serían sacrificados. En Manazapa también pidió que incluyieran nueve huevos.

La ceremonia incluyó el lanzamiento de cohetes de vara durante momentos significativos. Los cohetes son particularmente relevantes para los Ángeles: suben al cielo, su estruendo es similar al de los truenos, y el humo de la explosión se parece a las nubes, portadoras de lluvia. Don Lucas utilizó dos cohetes como instrumentos de poder mientras desarrollaba momentos importantes de la ceremonia.

Don Lucas no preparó las ofrendas, delegó este trabajo a varios hombres de la familia, quienes procedieron bajo su dirección y con el apoyo de don Desiderio. Una vez lista cada ofrenda, don Lucas la bendijo e hizo otras invocaciones, para que luego un representante de la familia la ofreciera ante el altar. Primero, recibió un huacal lleno de agua en la que nadaban algunas olominas. Tomó unas con la mano, las presentó ante el altar; y luego procedió a distribuirlas todas entre los nueve zomos.

Después, don Lucas le entregó un huacal con la mezcla de cacao, panela, chicha y aguardiente, la cual vertió en el agujero frente al altar, espacio de los Ángeles de la Tierra, y sobre cada uno de los zomos, representativos de los nueve Apóstoles. En el Levantamiento que don Lucas celebró en su predio, fue doña Domitila quien vertió esta mezcla en los zomos del altar.

Posteriormente, don Lucas le pidió al jefe de familia tomar el recipiente con los huevos y presentarlo ante el altar. Don Lucas, quien sostenía un cohete de vara en la mano a manera de bastón de poder, los bendijo y le instruyó sobre cómo haría su ofrenda. Entonces, el hombre lanzó los huevos, estrellándolos uno por uno, contra el árbol golpeado. Este acto causó risas y comentarios entre los asistentes, generando un momento de contraste con la solemnidad del rito.

Muy a tono con la algarabía por la ofrenda de huevos, los participantes procedieron a compartir un vaso de chicha. Hubo más risas y comentarios durante el convite.

En la ritualidad Lenca—como en la de muchos pueblos mesoamericanos—es característica la inserción de momentos de levedad y humor, confiriéndole a las ceremonias un carácter dual, en el que alternan lo sacro y lo profano, logrando así una mayor integridad ritual mediante el contraste entre dos opuestos complementarios⁵.

La última ofrenda, realizada después de que compartieran la chicha, fue el sacrificio de dos aves, un pavo y un pollo. El hombre mayor, jefe de familia se encargó de “golpear”—perforar las venas y arterias del pescuezo—las aves, primero el pavo, luego el pollo, y verter su sangre en el agujero, del que habían sacado la vela encendida para colocarla a un lado. Inmediatamente



Frente al altar construido al pie del árbol “golpeado”, Don Lucas quema copal mientras hace las invocaciones iniciales del Levantamiento.



El hijo mayor de la familia patrocinante presenta su ofrenda de olominas ante la rústica cruz del altar.

⁵Respecto al humor en el contexto ritual Lenca, ver la sección sobre la Carrera de Patos en mi libro *Tamatines y Gracejos, ritualidades del pueblo Lenca*. (Mancomunidad COLOSUCA / AECID – Cooperación española: Línea Creativa) 2019. El título del libro alude a esta dualidad.



Don Lucas entrega un huacal con la mezcla de cacao, panela, chicha y aguardiente que se será ofrecida a los Ángeles del Cielo, representados por zomos, y a los Ángeles de la Tierra, presentes en el agujero.



El jefe de familia sostiene la cabeza del pavo ya golpeado, asegurando que su sangre caiga dentro del agujero frente al altar.



Don Lucas, sosteniendo un cohete de vara como instrumento de poder, bendice los nueve huevos que sostiene el jefe de la familia patrocinadora y que luego ofrendarán a cada uno de los Apóstoles.



El jefe de familia Lanza los 9 huevos contra el árbol golpeado por el rayo en ofrenda a los Nueve Apóstoles.



Después del sacrificio de las aves, un miembro de la familia colocó plumas en cada uno de los nueve zomos.



Don Desiderio se prepara a hacer las invocaciones previas a oficiar un Pago de Agua. Enciende una vela frente al altar hogareño arreglado para la ceremonia. Sobre la mesa está su atado ceremonial y otros implementos rituales; a su izquierda, la cruz, ramas de pacaya y las flores para el altar de campo.

después de la ofrenda, los hombres participantes procedieron a desplumar las aves.

La última ofrenda, realizada después de que compartieran la chicha, fue el sacrificio de dos aves, un pavo y un pollo. El hombre mayor, jefe de familia se encargó de "golpear"—perforar las venas y arterias del pescuezo—las aves, primero el pavo, luego el pollo, y verter su sangre en el agujero, del que habían sacado la vela encendida para colocarla a un lado. Inmediatamente después de la ofrenda, los hombres participantes procedieron a desplumar las aves.

El hijo mayor escogió varias de las plumas más grandes de ambas aves, y las fue insertando entre los nueve zomos. Se aseguró de que todos los zomos recibieran plumas. Al verter la sangre en el agujero la ofrenda de las aves llegó a los Ángeles de la Tierra; con las plumas, se aseguraron de que la ofrenda también llegara a los Ángeles del Cielo, representados por los zomos.

Con este acto, concluyó el ritual. Por un tiempo, todos los participantes permanecieron alrededor del altar, conversando. Algunos se encargaron de llevar las aves ya desplumadas a la casa, donde las mujeres se encargarían de cocinarlas. Luego serían el plato principal en una comida ritual compartida por toda la familia y sus invitados.

Alrededor del altar, los participantes que permanecieron se encargaron de recoger todos los implementos del rito. Únicamente quedó el altar, el agujero, y detrás, las plumas de las aves sacrificadas. Entonces, don Lucas dio por concluida la ceremonia. Yo quise hacer unas últimas tomas del altar ya solitario, pero don Lucas me lo impidió. Una vez concluida la ceremonia, el altar permanece en el campo hasta que la naturaleza lo reclame, lejos de toda intervención humana.

Pago de Agua

El agua es el único elemento que existe en los tres niveles del universo Lenca: Cielo, Mundo y Tierra, y circula libremente entre ellos, trazando de manera metafórica, el conocido ciclo del agua. El agua indispensable para la agricultura, base de la cultura Lenca, y la cosmovisión Lenca la ubica dentro de un complejo esquema de influencias espirituales. Todo aspecto de la naturaleza está bajo la tutela de Divinidades u otros seres espirituales. Así, cada quebrada, río, vertiente, laguna, etc.

tiene un guardián espiritual, un *dueño*. Pero el patrón tiene mucha amplitud y las diversas formas del agua pueden encontrarse bajo la tutela—a veces conflictiva, o complementaria—de varias Divinidades. La Virgen, mostrando rasgos compartidos con Chalchiuhltlicue, esposa de Tlaloc, Dios de la Lluvia Mexicano, tiene la tutela de las vertientes y las aguas superficiales. Tanto ella como Tlaloc recibían el sacrificio de niños, con frecuencia ahogados ritualmente⁶. Es muy importante el hecho de que Chalchiuhltlicue reside en Tlalocan, un sitio de grandes abundancias ubicado dentro de una montaña, donde van a residir los muertos por ahogamiento.

En Yamaranguila, como en otras comunidades de tradición Lenca, todo el mes de mayo es dedicado a la Virgen, cuya celebración incluye la ofrenda diaria de flores frescas. El Día de la Cruz, celebrado el día tres, tiene fuertes asociaciones con la lluvia y el resurgimiento de la vida después de los meses de época seca⁷.

Las quebradas aparecen en ocasiones como seres vivos, y por lo tanto, espirituales. Lagunas, ríos y quebradas con frecuencia están bajo la guardia de una serpiente, conocida como la *Sierpe* (o *Sierpa*), que en algunas versiones tiene cuernos⁸, y es representada como un ser muy, muy antiguo, que quizás date de la época de la Conquista o antes.

Sin embargo, el dominio de cada dueño no es un área cerrada o exclusiva, y varias fuerzas espirituales pueden tener poder sobre algún aspecto del agua en un momento determinado. La lluvia, así como las nubes, tienen a los Ángeles como sus Divinidades tutelares. Sin embargo, una lluvia desequilibrada—sequía o inundación—puede ser consecuencia del castigo de algún ser espiritual por una transgresión—voluntaria o involuntaria—o simplemente un azar o capricho.

En esta sección presento dos casos muy distintos y contrastantes de Pago de Agua. El primero, celebrado



El altar y listo para el inicio del Pago. Incluye: atado ceremonial con velas y copal, la cestita con un huevo y copal, una botella con agua bendita, el copalero con carbón.



La madre afectada por las vertientes y algunos niños de la familia observan a don Desiderio mientras dispone los implementos rituales y adorna el altar con flores.

⁶La Liwa Mairin, Divinidad femenina tutelar de las aguas en la cultura no – mesoamericana de los Miskitu, así como la Sirena, figura de la mitología indígena y mestiza, comparten este patrón de ahogamiento de niños.

⁷Ver Tamatines y Gracejos para un registro y análisis de la celebración del Mes de las Flores, así como del Día de la Cruz en Lepaterique, Francisco Morazán, una comunidad de tradición Lenca.

⁸Para información y análisis más detallado sobre el agua en la cosmovisión Lenca, ver mi conferencia, presentada en el Patriforo del Centro de Arte y Cultura de la UNAH en marzo de 2021: https://www.facebook.com/CAC.UNAH/videos/924230311484671/?comment_id=926160204625015&locale=bg_BG La serpiente con cuernos asociada al agua es una figura que aparece en casi todo el continente americano. Hay representaciones excepcionales de ella en el arte rupestre hondureño, por ejemplo, en la Cueva Pintada, cerca de Marcala, La Paz.



El altar hogareño después del Pago de Agua.



Don Desiderio coloca, con mucho cuidado, la ofrenda del huevo abierto frente al altar

por don Desiderio en 2019, por encargo de una familia; y el segundo, celebrado personalmente por don Lucas en 2021, en la quebrada que pasa cerca de su casa. Las dos ceremonias difieren considerablemente en forma y contenido, lo cual, reitero, muestra la latitud de la que gozan los Tamatinos al realizar sus diligencias, y muestran un elemento clave para la persistencia de la cultura Lenca.

Don Desiderio recibió la visita de una familia en la Auxiliaría de la Vara Alta. La mujer había sufrido ya tres abortos, por lo que acudió a una Tamatina quien consultó al tabaco y pudo diagnosticar que la causa era el castigo impartido por dos fuentes de agua situadas en su propiedad, muy cerca de su casa. Según la consulta, la vertiente estaba molesta porque no se le había cumplido con el debido pago ritual. Cabe reiterar que el hecho de que una vertiente provoque abortos como castigo sigue un patrón firmemente establecido en la religiosidad mesoamericana.

Conversaron detenidamente y pronto fijaron fecha para cumplir la obligación ritual, y don Desiderio les explicó los requerimientos. Al día siguiente, don Desiderio oró frente al altar de las Majestades (Varas Altas) antes de trasladarnos con toda la familia a su casa, a unos kilómetros al noroeste de Yamaranguila, hacia tierras bajas. La casa estaba preparada para un evento, con un altar bien arreglado en una esquina que podría considerarse un santuario familiar, y había mucho movimiento en la cocina.

Don Desiderio se dirigió al altar, donde encontró velas, copal, y otros implementos para el rito; junto al altar se encontraba una cruz grande de madera, ramas de pacaya y una canasta con flores para la construcción del altar de campo. Después de realizar una serie de invocaciones, pidió a varios miembros de la familia que llevaran la cruz, pacaya y flores al sitio donde celebrarían el Pago.

Las dos vertientes de agua estaban a corta distancia de la casa, y su agua era captada en sendos reservorios excavados en la falda de la loma. Don Desiderio, con alguna ayuda de miembros de la familia, construyó el altar a pocos metros del agua. Siguió el patrón tradicional de una estructura en arco, hecho con ramas y recubierto con hojas de pacaya, pero lo decoró únicamente con flores; no colocó zomos ni excavó un aguje-

ro frente al altar, como suele ocurrir en Composturas y Pagos. Una vez construido el altar, el grupo regresó a la casa, donde don Desiderio hizo algunas breves invocaciones frente al altar antes de tomar su atado y demás implementos rituales.

Regresaron entonces al sitio ritual, y él dispuso los distintos implementos frente al altar. Marcando una diferencia más con otros rituales Lencas, no trajo aguardiente ni un ave como ofrenda; incluyó más bien una botella con agua bendita y una pequeña canasta que contenía un huevo. Después de colocar los implementos del rito, esparció bastantes flores frente al altar, formando una especie de alfombra que delimitaba el espacio ritual.

Inició entonces sus invocaciones y rezos, recitando mientras quemaba copal. Para culminar esta etapa de la ceremonia, tomó el huevo y, con mucho cuidado, golpeó su parte superior y la removió, dejándolo entero pero abierto. Lo colocó delicadamente frente al altar, evitando que cayera y se derramara. Esta fue la ofrenda principal presentada ante el altar. Su simbolismo resultaba evidente, como lo era su efecto deseado: ofrecía ante la Divinidad tutelar de las vertientes un huevo, una vida en potencia, para que, en reciprocidad, ella ya no tomara la vida que la pareja dueña de casa pudiera engendrar.

Acto seguido, don Desiderio le dio el copalero de barro al jefe de familia y tomó la botella de agua bendita. Juntos realizaron un recorrido alrededor de ambos reservorios. El hombre caminaba detrás de don Desiderio moviendo el copalero para que el aromático humo saturara el ambiente. Don Desiderio recitaba sus rezos e invocaciones mientras vertía pocos de agua en su mano ahuecada y la regaba, asegurando que también cayera dentro del agua de los reservorios.

Al concluir la ronda, don Desiderio regresó al altar. Tomó el copalero recitó rezos e invocaciones mientras sahumaba el sitio ritual. Inmediatamente continuó sus oraciones, ahora utilizando dos cohetes de vara a manera de bastón de poder, haciendo suaves gestos



El altar hogareño después del Pago de Agua.

sobre las distintas partes del altar. Con el lanzamiento de los cohetes concluyó el ritual junto a las vertientes.

Tomó su atado ceremonial, que descansaba al pie de la cruz, y los demás implementos, dejando únicamente el altar, la alfombra de flores y la ofrenda del huevo abierto. Todo el grupo caminó lentamente de regreso a la casa con don Desiderio a la cabeza. Al entrar, se dirigió al altar hogareño, donde encendió varias velas y colocó su atado ceremonial y los implementos rituales que no se habían consumido. Pronunció unas oraciones, se quedó brevemente en silencio y luego giró hacia la familia que le esperaba. Sonriente, declaró concluido el Pago de Agua. El silencio cedió a los comentarios alegres, y los olores que llegaban desde la cocina anunciaban un próximo almuerzo compartido.

Don Lucas tuvo una revelación⁹ en sueños, así supo que los males que él y su familia estaban sufriendo eran un castigo de la pequeña quebrada que pasa muy cerca de su casa. El daño más doloroso para él había sido la muerte de un pariente muy cercano y que-

⁹La revelación es un medio de adivinación y diagnóstico onírico muy favorecido entre los Lencas. Las Divinidades u otros seres espirituales pueden transmitir cierta información cifrada a través de los sueños. Cualquier persona puede recibir la información e interpretarla, al menos parcialmente, según sus conocimientos culturales. Sin embargo, su significado profundo es accesible únicamente a personas como los Tamatinos que han recibido el don que les faculta para interpretarla. La recepción de la información puede ser involuntaria, mediante un sueño cualquiera, o ser solicitada por un/a especialista mediante oración o ritual.

rido, alguien que le apoyaba mucho. El sueño le indicó que la quebrada estaba molesta porque él no le había hecho el debido Pago. La única solución era realizar el Pago cuanto antes.

Se propuso celebrar el ritual el Tres de Mayo, fecha festiva muy propicia por estar asociada con el agua, particularmente las primeras lluvias. La coincidencia le motivó a introducir un nuevo elemento que, a pesar de no ser tradicional, coincide perfectamente con la línea tradicional: iniciaría el ritual bañando la cruz principal de su altar hogareño.

Antes de comenzar los preparativos para el Pago, don Lucas entró a su habitación y se dirigió a su pequeño altar, sobre el cual tenía una cruz de madera que colgaba de una viga del techo. Se paró frente al altar, adoptó una actitud de concentrada devoción, y comenzó una serie de rezos e invocaciones en las que habló de varias cosas—espirituales, personales, de la comunidad—, pero siempre retornando al tema del agua.

Al concluir, descolgó la cruz, tomándola con ternura. Tenía al pie de la mesa del altar una pequeña paila plástica y junto a ella un recipiente con agua. Se agachó, poniéndose en cuclillas y colocó la cruz en el centro de la paila, manteniéndola siempre vertical. Tomó un poco de agua en la cuenca de su mano y la vertió delicadamente sobre la cruz mientras recitaba un rezo que, evidentemente, componía al momento. Frotaba la cruz como quien baña a un niño y vertía más agua sobre ella. Estaba claro: le daba agua a la cruz para que ella correspondiera con aguas lluvias. Tradicionalmente, el Tres de Mayo marca el inicio de la temporada de lluvias y siembra; la gente “viste” la cruz con flores, creando la maravillosa metáfora de la cruz que retoña y se convierte así en el árbol de la vida. Concluido el baño de la cruz, don Lucas la envolvió en un manto blanco que tenía sobre el altar y la secó. Él mismo señaló que la bañaba y secaba como quien cuida de un niño, y recordó que a todos los presentes nos habían cuidado así. Arregló la manta al fondo del altar, y sobre ella colocó la cruz de tal manera que quedara arropada pero siempre visible. Con esto dio por concluida la ceremonia y se dispuso a iniciar los preparativos para el Pago.

Levantó las cobijas de una de las camas de su dormitorio, revelando dos cubetas que había debajo. Las

sacó y las dejó en el piso frente al altar, indicando que la más grande contenía chicha y la otra las olominas requeridas para el Pago. Alegremente, anunció que ya estaba fuerte y explicó cómo había hecho la chicha—de maíz, complementado con duraznos—y cómo esta sería recibida por los Ángeles. Hablaba mientras trasvasaba del balde grande a uno más pequeño la chicha que llevaría al sitio ritual. Por momentos pasaba de simple explicación a un murmullo religioso, espiritual. No le dio mucha atención al balde pequeño, en el que una buena cantidad de olominas nadaban en un agua lechosa.

Se sentó en la cama y abrió una bolsa plástica que contenía semillas de cacao, sacó unas pocas y contando por nueves, las depositó en un huacal. Le llevó las semillas a una mujer, pariente suya, que las esperaba afuera, en el área de cocina donde tenía ya el fogón caliente. Ellas las tostó sobre la plancha metálica, moviéndolas para asegurar que se tostaran de manera uniforme, y las molieron. Cuando don Lucas recibió la pasta de cacao, dispuso salir hacia la quebrada. Don Desiderio lanzó un cohete de vara cuyas explosiones rebotaron entre los cerros, anunciando a toda la comunidad que algo importante se celebraba en casa de “don Luquitas”.

Don Lucas, don Desiderio y algunos miembros de la familia de don Lucas se dirigieron a la quebrada, cargando los implementos del ritual, incluyendo el gallo que sería sacrificado y un recipiente con varios litros de agua un tanto turbia. Una vez en el sitio, a pocos metros de la quebrada, don Desiderio asumió la dirección del levantamiento del altar, encargándose él mismo de buena parte de la construcción. El altar se conformó al patrón acostumbrado para Composturas y Pagos, aunque incluyó algunas variantes. Levantó una armazón de palo que culminaba en un arco, lo recubrió con ramas de pacaya, y distribuyó nueve zomos en el arco. Luego decoró el altar con flores; hortensias que había traído desde su casa en la montaña de Azacualpa de Yamaranguila, una zona muy lluviosa.

Mientras don Desiderio construía la armazón, don Lucas colocó tres zomos, más grandes que los del arco y decorados con una rama de pacaya, directamente sobre la tierra al pie del altar; estos también fueron decorados con flores. Dispuso cuidadosamente los implementos e insumos rituales frente al altar; colocó el



Don Lucas en su casa, junto a su altar hogareño en el cual ya se ven algunos de los implementos para el Pago de Agua. Frente a él está el gallo que sería ofrecido como primicia durante el ritual.



Don Lucas baña la cruz principal de su altar hogareño en celebración del Tres de Mayo, Día de la Cruz, antes de dirigirse a la quebrada a hacer el Pago de Agua.



Una pariente de don Lucas tuesta los granos de cacao que luego molerá para mezclar con la chicha y el aguardiente para la ofrenda.

bote grande que contenía agua un tanto turbia a un lado, hacia atrás, cerca de los zomos grandes. Comenzó sus rezos e invocaciones aún antes de que terminaran

de construir el altar; ocasionalmente interrumpía sus devociones para dar alguna instrucción. Cuando don Desiderio dio por terminado el altar, don Lucas le instruyó que escarbara dos agujeros enfrente, al pie.

Casi todos los altares Lencas llevan un agujero al frente, donde se depositan las *primicias*, como suelen llamar las ofrendas a las Divinidades. Que este tuviera dos implicaba un propósito—y un significado—distinto al de otras ceremonias. Don Lucas explicó posteriormente que el de la izquierda era para los Ángeles del Cielo, y el de la derecha para los de la tierra; ambos recibirían primicias, pero no iguales. Los Ángeles del Cielo tienen la lluvia bajo su tutela, la quebrada, siendo agua que corre libremente por la superficie, le corresponde a los de la Tierra.

Era notoria la falta de una cruz en todo el espacio ritual. Mientras don Desiderio comenzaba a excavar, don Lucas, sin interrumpir sus invocaciones, comenzó a mezclar la chicha, aguardiente y cacao para la ofrenda, y dejó dos tazas con la mezcla frente al altar. Una vez listo el primer agujero, colocó una vela encendida



Don Lucas coloca una vela encendida en el agujero de los Ángeles del Cielo mientras don Desiderio termina el de los Ángeles de la Tierra. Nótese los zomos grandes al pie del altar, el balde rosado, con olominas, y el verde, con chicha. Detrás de don Desiderio, los cohete de vara.

adentro, luego hizo lo mismo con el segundo. Para cerrar esta etapa del rito, tomó dos cohetes y realizó con ellos una serie de gestos sobre todo el altar, bendiciendo e invocando. Le entregó los cohetes a don Desiderio, quien tomó posición detrás del altar y los lanzó.

Inmediatamente después, don Lucas instruyó a don Desiderio que comenzara la entrega de las *primicias*. Mientras don Lucas continuaba rezando y copaleando, él tomó el balde con las olominas y fue distribuyéndolas entre los nueve zomos; concluyó depositando olominas en los zomos de la Tierra. Así, la vida y el sustento que nos dan las aguas le fue devuelto a los Ángeles providentes. Inmediatamente tomó una taza con la mezcla preparada por don Lucas y vertió un poco sobre cada zomo.

Don Lucas entonces instruyó a don Desiderio que vertiera toda la segunda taza de la mezcla en el agujero de los Ángeles del Cielo. Acto seguido, siguiendo instrucciones de don Lucas, don Desiderio tomó el bote lleno de agua turbia que habían colocado junto al altar, y siguiendo instrucciones, vertió rápidamente casi todo su contenido en el agujero de los Ángeles de la Tierra. Don Lucas le pidió que dejara solo un poco para los Ángeles del Cielo. El agua que utilizaran debía venir de una quebrada ya compuesta ritualmente, y debía ser lo más natural posible, conteniendo todas las impurezas, como arena y materia orgánica. Este acto completa metafóricamente el ciclo del agua: el agua de la quebrada va a los Ángeles de la Tierra, sus guardianes, pero un poco también le corresponde a los Ángeles del Cielo, pues la lluvia alimenta las aguas superficiales y subterráneas. Y a su vez, estas suben como nubes y alimentan la lluvia. Pero el ciclo debía ser cerrado con agua ritualmente pagada.

Esta etapa de entrega de *primicias* concluyó con el sacrificio del gallo. Uno de los asistentes, que había estado custodiando al ave, se la trajo a don Desiderio, quien había preparado un *chuzo* (punzón) de madera, pues tradicionalmente las aves no pueden ser sacrificadas con un implemento metálico. Le perforó los vasos del pescuezo, y la sangre brotó copiosamente. Don Lucas le indicó con cierta urgencia que la sangre debía caer en el agujero de los Ángeles de la Tierra. La sangre se mezcló con la tierra suelta de la excavación y tornó rojiza el agua de la quebrada compuesta.



Don Desiderio vierte la mezcla de chicha, aguardiente y cacao sobre los nueve zomos.



Don Lucas vierte agua traída de una fuente ya compuesta en el agujero de los Ángeles de la Tierra; solamente vertió un poco en el de los Ángeles del Cielo. (Captura de un cuadro de video. Cámaras: Sofía Travieso Pérez.)

Una vez sacrificado el ave, el ritual estaba prácticamente concluido. Únicamente faltaba colocar una cruz elaborada con alguna rama encontrada en el sitio. Don Lucas tomó dos ramas bastante pequeñas y lasató. Mientras armaba la cruz, habló del significado que el ritual tenía para él, y recordó a su difunto pariente, quien había sido el dueño de la tierra por donde pasa



Don Desiderio vierte la sangre del ave sacrificada en el agujero de los Ángeles de la Tierra.



Huacales de chilate dispuestos sobre el altar hogareño de don Lucas, marcando el cierre del Pago de Agua.

la quebrada y donde él tiene su casa. Recordó también su trayectoria religiosa y enfatizó la fortaleza de su fe. Al terminar, colocó la pequeña cruz al pie del altar. Justo entonces, se acercó don Desiderio con una cruz que había confeccionado, mucho más grande que la de don Lucas, más alta que el altar. “¡Esta sí es la Santa Cruz!” anunció sonriente. Todos los asistentes, incluyendo a don Lucas, reímos por su ocurrencia.

El altar de este Pago de Agua no incorporó una cruz desde el inicio, como sí ocurre en otros rituales. Esto tiene sentido: la quebrada estaba bajo el dominio de espíritus que habían causado mucho daño, estaban en desarmonía con otros sitios bajo la tutela de las Divinidades como los Ángeles y la Virgen. Don Lucas colocó la cruz al pie del altar, cerca de los agujeros para los Ángeles, hasta que la quebrada había sido compuesta mediante el Pago.

Usualmente, las ceremonias Lencas cierran con los participantes compartiendo ritualmente un huacal o una taza de chilate, un atol de maíz al que le mezclan cacao molido con panela. Don Lucas dispuso simbólicamente varios huacales de chilate, también considerado parte de la ofrenda, en la mesa de su altar hogareño. Su altar personal se abre al mismo espacio sagrado que el que había quedado atrás, cerca de la quebrada, donde los humanos no debían acercarse, pues pertenece ya al dominio espiritual.

Ruta INTERIOR



Mujer Garífuna, grupo de Danza El Pescado,
Santa Fe, Colón, Honduras.
Foto: Rubén Darío Paz©