

El guancasco entre Mexicapa y Gracias: Una interpretación desde la antropología de la religión

Oscar Rápalo Flores

Introducción. El presente artículo tiene el propósito de hacer una breve descripción de un ritual¹ de la etnia² Lenca de Honduras. Se pretende hacer una interpretación de El guancasco como una forma de procesión religiosa, expresión de la religiosidad popular y del sincretismo que caracteriza a las creencias Lencas, así mismo como uno de los elementos que conforma y fortalece la identidad étnica.

¿Peregrinación o procesión religiosa?

Víctor Turner (1974: 273) propone que la peregrinación religiosa es:

una experiencia social de movimiento y transición liminal en el que los individuos voluntariamente abandonan sus estructuras y patrones de vida social normal y emprenden un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado en los intersticios de las experiencias normales, esferas en donde reina lo insólito. Al transitar por esta arena de ambigüedad, los códigos normales de clasificación y de ordenamiento social son temporalmente suspendidos. La peregrinación constituye una antiestructura en donde la heterogénea, compleja y desigual organización de la vida cotidiana, junto con los sistemas lógicos y utilitarios que la apoyan, son reemplazados por una relación humana homogénea y en consecuencia radicalmente distinta a la que predomina en la estructura social normal.

El guancasco, como ritual debe de ser entendido como una procesión religiosa, de acuerdo a la definición que nos proporciona Roberto Varela citado por Garma y Shadow (1994: 228-229): este tipo de peregrinación está caracterizada porque el santo patrón (imagen religiosa) es el mediador (simbólico) durante la misma; la peregrinación a secas no supondría llevar consigo una imagen del santo patrón.

En este mismo sentido Ana María Portal (1994) citada por Garma y Shadow (1994: 141) afirma que la peregrinación religiosa es un sistema de intercambio simbólico que facilita la recreación de identidades sociales.

Religión oficial y religiosidad popular

El guancasco es entendido, desde la jerarquía religiosa, como una expresión de la religiosidad popular, que tiene sus orígenes en la conversión al catolicismo de los lencas durante los siglos XVI y XVII, como parte del proceso de transculturación, concepto acuñado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz citado por Portuondo (2000), y que se entiende como:

... el término que expresa mejor las diferentes fases del proceso de tránsito de una cultura a otra, el cual no sólo consiste en la asimilación de una cultura distinta —tendencia que se designa con la voz angloamericana *acculturation*—, sino que también supone la pérdida o desarraigo de una cultura precedente; es decir, una parcial desculturación. La condición para que se produzca la aculturación, por consiguiente, es necesariamente la desculturación. Pero la transculturación incluye, además, una tercera fase o tendencia: la creación de nuevos fenómenos culturales o neoculturación.

Leticia de Oyuela (1995:11-12) caracteriza el caso de Honduras así:

la religiosidad popular es la forma especial de interpretar el mundo y sobre todo la mestización de una religiosidad que viene a ser finalmente el producto de una síntesis cultural... Esta siempre fue apoyada por parte del clero utópico que acepto y fomentó la vertiente cultural más rica y poderosa que subyacía en la gran masa anónima que se expresaba en los cultos de la religiosidad cultural. Que impulsó al pueblo a penetrar o a crear ese eje central que dio sentido a su existencia, creando una forma peculiar de experimentar lo sagrado en la vida cotidiana.

La religiosidad popular, de acuerdo a Giménez (1978) citado por Garma y Shadow (1994: 35-36) establece la diferencia de la religión oficial, ya que esta estructurada alrededor del clero, los sacramentos y la relación individual de los fieles con el creador. Por su parte la religiosidad popular se caracteriza por una exuberante ceremonialidad comunitaria efectuada bajo la autoridad de los oficiales laicos del pueblo y relativamente autónoma del control de la pastoral.

En este sentido, para Giménez (Garma y Shadow (1994: 35) la peregrinación y la religiosidad popular operan para construir y reafirmar la identidad social pueblerina de los practicantes (integración hacia adentro), al mismo tiempo que se oponía a la religión oficial y a otras fuerzas culturales que pueden amenazar a la cultura desde fuera.

Breve historia y ubicación geográfica de la ciudad de Gracias y Mexicapa

Gracias es una antigua ciudad del occidente de Honduras, en el actual departamento de Lempira. Fue Don Pedro de Alvarado, uno de los conquistadores de Honduras,

*El Guancasco entre Mexicapa y Gracias:
Una interpretación desde la antropología de la religión*

que envió a Juan de Chávez a esta zona, aún no conquistada, para establecer una ciudad, en la ruta entre Guatemala y Honduras, para facilitar y salvaguardar la comunicación entre ambas provincias. Sin embargo, fue Don Gonzalo Alvarado quien realizó la primera fundación de la ciudad en la villa de Opoa. Unos meses después se decidió trasladarla a unas dos leguas de distancia, donde permaneció hasta finales de 1538 o principios de 1539, cuando el Adelantado Francisco de Montejo, en su calidad de Gobernador Real de Honduras e Higueras, mandó trasladar la ciudad a un sitio distante unas dos leguas de este segundo paraje, situándola más cerca de una concentración mayor de población indígena que podría proporcionar el alimento y servicio que los españoles necesitaran.

Mexicapa es una aldea cercana a la ciudad de Gracias ubicada en la montaña de Celaque. Sus orígenes se remontan a uno de los contingentes poblaciones de ascendencia mexicana que los conquistadores españoles reclutaron para reforzar la conquista en Centroamérica.

Los lenca de Honduras en el siglo XVI

Las culturas prehispánicas que sobrevivieron a los primeros impactos de la conquista se transformaron profundamente. Estas sufrieron un brusco descenso de población, sobre todo por factores como la conquista militar, las enfermedades infecto-contagiosas y por el cambio cultural abrupto con la consecuente ruptura violenta de los patrones culturales indígenas; además el trabajo excesivo en la minería y en el trabajo agrícola.

Hoy en día, bajo el termino genérico de Lenca se agrupaban cuatro subgrupos indígenas:

- A. Lenca - Care: ubicados en los actuales departamentos de Intibucá, La Paz, norte de Lempira y sur de Santa Bárbara
- B. Lenca - Cerquín: localizados en centro y sur de los actuales departamentos de Lempira y sur de Intibucá
- C. Lenca - Potón: en El Salvador y al oeste del río Lempa.
- D. Lenca - Lenca; en los actuales departamentos de Comayagua, oriente de La Paz, centro y sur de Francisco Morazán, Valle y oriente de Choluteca donde colindaban con los Potones de El Salvador.

De acuerdo a Chapman (1985: 39-59) y Newson (2002: 42-46), al llegar los españoles los lenca contaban con una sociedad estratificada, en la que el “principal señor” o cacique de un señorío era a la vez jefe militar. Al cacique lo sucedía su primogénito y existían linajes endogámicos patrilineales en la cúspide de la jerarquía. Cada pueblo contaba con un juez, señor de la justicia mayor, auxiliado por cuatro tenientes. Los sacerdotes eran de origen noble. Los vasallos pagaban tributos a los señores principales. Las mujeres hilaban, tejían y manufacturaban la cerámica. Y los

hombres de este estrato cultivaban la tierra. La mayor parte de los hombres eran soldados-vasallos, pero al ser capturados por el señor de una provincia o pueblo enemigos, se convertían en esclavos. Los esclavos eran capturados en guerra, entre los mismos “lencas” y grupos vecinos.

Según la información de las crónicas españolas se supone que había alrededor de quinientas poblaciones prehispánicas en la región Lenca, con población densa; el pueblo de Opoa, por ejemplo, a dos leguas de la actual Gracias contaba con 260 casas. Los pueblos estaban rodeados de campos de cultivo.

De acuerdo a Newson (2002: 42-46), la agricultura de subsistencia era la actividad de mayor importancia. Los cultivos más importantes eran el maíz, el frijol y el algodón. Había huertos en las riberas de los ríos y próximos a las casas; basándonos en la división actual del trabajo podemos suponer que las mujeres se encargaban de los huertos cercanos a la vivienda y los hombres de los demás. Esta agricultura permitía cubrir las necesidades básicas; el maíz y el frijol eran y siguen siendo la base de la alimentación; y el algodón permitía la elaboración de vestimentas.

Contaban con sacerdotes que oficiaban en los templos, que eran los lugares donde estaban los ídolos. Estos sacerdotes probablemente eran los “adivinos”, o “sabios”. En las ceremonias se realizaban sacrificios de animales. En rituales que se mantienen actualmente como los “pagos” o “composturas”, se sacrifican pollos, gallinas, jolotes.

Entre estos pueblos las guerras parecen haber sido frecuentes; como medida defensiva utilizaban los peñoles, montes peñascosos y albarradas, como murallas defensivas.

Según el cronista Herrera (en Newson 2002: 84) la función de la guerra era capturar esclavos y la de conquistar tierras. En ocasiones se establecían momentos de “paz acordada”, los guancascos, con los grupos vecinos de lengua común. Los tiempos de paz establecidos por los guancascos permitían realizar intercambios comerciales, principalmente con sal, aves, mantas, achiote y cacao que era un producto muy estimado por los lencas.

El guancasco

Por su origen prehispánico y colonial, los guancascos coloniales y postcoloniales simbolizan el sincretismo³ religioso y cultural que produjo la dominación hispánica que conformó una situación ambivalente en la que se refleja la derrota de las culturas indígenas, así como los mecanismos de sobrevivencia y resistencia cultural.

La zona centro-occidental de Honduras, donde se ubican los Lencas, fue la principal área de colonización política-administrativa colonial, en donde se concentraba más densamente la población indígena; allí que se privilegió la evangelización por medio de la Orden Mercedaria.

*El Guancasco entre Mexicapa y Gracias:
Una interpretación desde la antropología de la religión*

Las cofradías⁴ indígenas, fueron organizadas por la Iglesia Católica dedicadas a un santo patrón (santo o virgen) con el objeto de celebrar la fiesta litúrgica (misas, procesiones y rezos), la compra de ornamentos e imágenes. En muchos casos estas instituciones religiosas tuvieron funciones económicas importantes ya que se convirtieron en fuente de riqueza y de ahorro, que durante coyunturas de malas cosechas o sequías permitían a las comunidades contar con recursos económicos para enfrentar estos problemas. La base de la riqueza de una cofradía la constituía los hatos de ganado⁵ y en algunos casos terrenos. Aunque en teoría eran los indígenas los que debían administrarla, en la práctica las autoridades españolas intervenían en la elección de los administradores indígenas y el destino de los fondos.

En este sentido los guancascos podrían considerarse como parte de un sistema de reciprocidad y de redistribución⁶ de recursos comunales administrados por las cofradías.

Anne Chapman (1992: 265) define el guancasco como una costumbre de origen lenca, en la época prehispánica. Y según la tradición oral, el guancasco era un acto de paz entre dos pueblos o dos señoríos.

Actualmente, en Honduras es un “pacto”, un convenio entre dos pueblos vecinos para celebrar visitas recíprocas de imágenes religiosas (santo patrón o virgen) llevadas por las autoridades religiosas locales, acompañadas de músicos y parte del pueblo para visitar a su vecino el día de su celebración. El guancasco se organiza por medio de dos cofradías: la de la Ciudad de Gracias, su santo patrón es San Sebastián, auto-denominándose Villanos (habitantes de la Villa) y la cofradía de la aldea de Mexicapa cuya patrona es Santa Lucía, y son conocidos con el nombre de Mexicapas.

Gilberto Giménez (1978), citado por Portal (1994: 143), afirma que el santo patrón constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto se considera no sólo el protector y el abogado (a) local, sino sobre todo un centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento de la identidad.

Durante el ritual de El guancasco las dos imágenes religiosas se encuentran, “danzan y dialogan”, a través de la máxima jerarquía de las cofradías, adquiriendo las imágenes en este sentido características humanas. Los mayordomos afirman que cada santo o virgen tiene su propia personalidad e incluso gustos personales.

Boyer, citado por Goody (1999: 265), plantea la antinaturalidad según la cual:

las representaciones religiosas normalmente se centran en afirmaciones que atentan contra las expectativas del sentido común respecto de las cosas cotidianas, las personas y los procesos. Las representaciones religiosas constituyen hechos reales pero situados

fuera de la normalidad y en la medida en que se les reconoce como tales en forma intuitiva.

La celebración del ritual del guancasco se lleva a cabo por medio de visitas de los santos patronos. San Sebastián visita a Santa Lucía entre el 12 y el 16 de diciembre y Santa Lucía visita a San Sebastián entre el 20 y el 25 de enero. Durante estas visitas cada imagen se hospeda en la iglesia respectiva durante 9 días.

Cada cofradía organiza una *procesión*; el Alcalde y el Mayordomo (2 principales cargos de la cofradía) flanquean la imagen religiosa y encabezan al pueblo, llevando cada uno una vara de mando (llamadas Divinas Majestades o las Varas Altas de Moisés).⁷

Previamente a la celebración del ritual del guancasco, la noche anterior, las dos Cofradías practican lo que denominan El encierro⁸, el cual se lleva a cabo en la casa de la cofradía de San Sebastián en la ciudad de Gracias, o en la casa de la Cofradía de Santa Lucía en Mexicapa; este es un momento secreto donde sólo participan los integrantes de cada una de las cofradías.

El encierro corresponde a la fase de “separación” propuesta por Arnold van Gennep, citado por Turner (1980: 104), y supone una conducta simbólica que implica la separación del individuo de su anterior situación del grupo social.

Shadow y Shadow (1994: 115) afirman que los rituales que implican separación pueden considerarse como liminoides, ya que se desarraiga social y anímicamente a los peregrinos de las estructuras y actividades productivas habituales.

El guancasco se realiza en el atrio de la Iglesia⁹ (San Sebastián o Santa Lucía). Como afirma Bravo citado por Garma y Shadow (1994: 40), estos son considerados como espacios sagrados, un espacio heriofánico, centro o núcleo donde se hayan los símbolos sagrados más poderosos.

La procesión del guancasco se encuentra jerárquicamente organizada. De acuerdo a Chávez (1992: 38-45):

El Mayordomo y el Alcalde flanquean la imagen religiosa, encabezando la procesión. Al frente marchan los personajes de la danza en línea horizontal: El Capitán 1, el Monarca, un personaje llamado “La Malincha” y el Capitán 2, estos dirigen las filas de danzantes llamados “Guancos” seis de cada lado. Estos van ataviados con trajes diseñados especialmente para la ocasión, en la cabeza llevan un sombrero piramidal adornado con lágrimas de San Pedro (representan la esperanza), espejos (simbolizan la historia de Santa Lucía y San Sebastián que según la tradición oral ambos eran perseguidos y San Sebastián formó una laguna para escapar de los perseguidores). También cuelgan representaciones pequeñas de ojos de Santa Lucía, y cintas multicolores (representan los rayos del sol y el arco iris – como símbolo de la alianza de los hombres con Dios luego del diluvio universal). En las cuatro esquinas del cuadro que forman los danzantes, se ubica un personaje llamado El Negro, sumando 4 Negros adultos, más un Negro pequeño que viene en la parte de atrás de las dos filas,

*El Guancasco entre Mexicapa y Gracias:
Una interpretación desde la antropología de la religión*

su indumentaria son trajes europeos de color negro, incluido sombrero y una máscara (elaborada de madera o de la piel de un animal que haya sido cazado por la persona). En el momento en que las dos imágenes se encuentran “se saludan” (los cargadores balancean las imágenes a ambos lados). Los jefes de las cofradías se saludan dándose las manos; luego se realiza la danza y los diálogos entre los personajes de la procesión. El ritual finaliza con el ingreso de las imágenes a la iglesia y se da inicio al intercambio de ofrendas entre las cofradías, consistentes en comidas y bebidas, con lo cual se da gracias a Dios por los frutos del trabajo agrícola y por las cosechas obtenidas, estrechándose los lazos de hermandad (alianza) entre ambas comunidades.

Portal, citada por Garma y Shadow (1994: 144) afirma que:

El santo patrón es en realidad el “sujeto del intercambio”, es decir que las acciones que realiza el pueblo se representan a través del santo, que simbólicamente es el que peregrina, el que da y recibe. El dar y recibir a través del personaje sagrado del santo representa el punto de partida del evento religioso popular. Todo se organiza en torno a ello: las danzas, la música, la misa, las flores, la comida, etcétera, que en realidad son vistos como diferentes actos de ofrendar con un doble sentido: para ser protegidos por el santo de los males reales y simbólicos que pueden venir durante el año, tanto individuales como a la comunidad; y por la alegría de dar para agradar. El santo patrón es visto al mismo tiempo como una fuerza castigadora y como abogado protector.

A este respecto Crurine (1978), citado por Shadow (1994: 24), sobre la función social de las peregrinaciones declara:

el elemento de la reciprocidad que existe entre santos y los romeros, debe ser interpretado como un drama ritual que no sólo expresa la jerarquía de clases sino que mediatiza las grandes brechas sociales que separan los distintos estratos y clases. La peregrinación no sólo provee apoyo para la estructura social tradicional, sino que ritualmente suaviza, homogeniza y mediatiza las diferencias y heterogeneidades, tanto naturales como sociales, por razón de ser una experiencia compartida unificadora.

El santo patrón se convierte en un referente de identidad colectiva, Portal en Garma y Shadow (1994: 145), en la medida que sintetiza elementos significativos del pasado y del presente, a través del cual se teje una parte de la visión que los pobladores tienen del mundo y sobre sí mismos. Pero además se convierte en la referencia nombrable, en la materialización del sentido de pertenencia.

La fiesta del santo patrón y la realización del guancasco cumple el papel fundamental de construcción de identidad en la medida en que es un referente fijo, que se vincula a una forma de concebir el mundo y que a través de ello se sintetiza

en diversos planos de la historia del pueblo lenca.

Este elemento de creación – recreación de la identidad es fundamental para los Lencas, definidos por Chapman y otros antropólogos como “campesinos de tradición Lenca”, ya que han perdido muchos elementos de identificación externa como la lengua y la indumentaria tradicional; sin embargo, mantienen la autodenominada como la “*religión¹⁰ antigua*” producto del sincretismo cultural y religioso originado durante el período colonial, en donde la celebración de composturas y guancascos son los rituales principales.

Para Segalen (1998: 31), el rito o ritual es el conjunto de actos formalizados expresivos, portadores de una dimensión simbólica. Se caracterizan por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo.

Así los elementos identificatorios que darían a los Lencas características diferenciadoras serían: los rituales del ciclo agrícola (Composturas), la celebración de Guancascos (ambos considerados como parte de las prácticas sociales) y una rica tradición oral (memoria histórica y cosmovisión).

Para Aguado y Portal (1992: 78), por medio del ritual se recrea el pasado, el presente y el futuro en un mismo momento, pero resignificándolos continuamente, uno en función del otro, y todo con relación al presente. A partir de esto se refuncionaliza una cosmovisión particular, es decir se actualiza la memoria histórica.

La celebración de el guancasco representa un elemento identificatorio que refuerza y recrea los lazos de solidaridad e identidad ¹¹ étnica. A este respecto María Ana Portal (1997: 47-48), afirma que la identidad implica:

la forma en que un grupo social se pregunta y se responde en el plano vivencial “quiénes somos” a partir del cual se define de inmediato “quiénes no somos”. Este proceso se construye a partir de un continuo movimiento que va desde la diferenciación – o la particularidad de los sujetos a la indiferenciación o- integración con el todo. Particularmente en el caso religioso tal proceso adquiere relevancia, pues generalmente la revelación con lo sagrado se establece a partir de este movimiento: se forma de parte del todo (Dios, el cosmos, etc.), para restituirse en lo concreto diferenciado.

De acuerdo a Chávez (1992: 45) en el ritual del guancasco:

sobresale a) la evidencia del origen indígena – mexicano de los Mexicapas y el origen español de los Villanos b) el carácter festivo del ritual por medio de la música y el baile c) intercambio entre cuerpo y alma, que implica una sólida alianza entre comunidades que es simbolizada por la ofrenda a Dios e) lo etéreo, lo inalcanzable

*El Guancasco entre Mexicapa y Gracias:
Una interpretación desde la antropología de la religión*

es capturado ritualmente y convertido en parte sustancial de las comunidades f) los textos contiene la ideología que amarra el orden jerárquico sobre el cual descansa el signo más profundo del destino de la alianza entre los hombres y Dios g) se enfatiza el valor de la honestidad en dos niveles: la fidelidad de la alianza entre las comunidades y la fidelidad a la jerarquía establecida. El ritual cumple las funciones de consolidar la estructura de cargos de las cofradías que deben de cumplirse a cabalidad porque representan los valores sublimes que contienen el destino y esperanzas del grupo.

Conclusiones

El guancasco representa uno de los rituales que dan sentido y pertenencia e identidad a la etnia Lenca.

En el guancasco se muestra de manera simbólica la manera en que los distintos elementos tanto, indígenas como hispánicos, se fusionaron durante el período colonial.

Es posible incluir a el guancasco como parte de la religiosidad popular lenca, y que esta fue un instrumento de la iglesia católica para llevar la evangelización a las pueblos indígenas.

Es necesario profundizar en estos rituales desde el punto de vista de la antropología de la religión, ya que si bien existen descripciones y etnografías, estas tienen la principal debilidad que no se interpretan los datos, y sobretodo los símbolos que se ponen en movimiento durante el ritual.

Bibliografía

- Aguado, José Carlos y María Ana Portal. (1992) *Identidad, ideología y ritual*. México. Editorial Universidad Autónoma Metropolitana.
- Chapman, Anne. (1992) *Los Hijos del copal y la candela*. México D.F. Editorial UNAM-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Tomo I y Tomo II.
- Chávez, Borjas Manuel. (1992) *Como subsisten los campesinos*. Tegucigalpa, Honduras. Editorial Guaymuras.
- Douglas, Mary. (1973) *Pureza y peligro*. Madrid, España. Siglo XXI.
- Garma, Carlos y Roberto Shadow. (1994) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México. Editorial Universidad Autónoma Metropolitana.
- Geertz, Clifford. (1997) *La interpretación de las culturas*. Madrid, España. Gedisa.
- González, Silvia y Oscar Rápalo Flores. (2005) *Guión temático histórico – antropológico*. Centro de Interpretación de la Mancomunidad Colosuca. Gracias, Lempira. Honduras C.A. Agencia Española de Cooperación Internacional – Secretaría e Instituto Hondureño de Turismo.
- Goody, Jack. (1997) *Representaciones y contradicciones*. Barcelona, España. Paídos..
- Grimes, Ronald. (1981) *Símbolo y conquista: rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Grimson, Alejandro. (2000) *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires, Argentina. Grupo edito-

rial Norma.

- Newson, Linda. (2002) *El costo de la conquista*. 1ra. Reimpresión. Tegucigalpa, Honduras. Editorial Guaymuras.
- Oyuela, Leticia de. (1995) *Honduras: religiosidad popular, raíz de la identidad*. Tegucigalpa. Centro de publicaciones Obispado de Choluteca.
- Polanyi, Karl. (1976) *La economía como actividad institucionalizada. Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona, España. Editorial Labor.
- Portal, María Ana. (1997) *Ciudadanos desde el pueblo*. México. Editorial Universidad Autónoma Metropolitana.
- Portuondo Gladys. (2000) *La transculturación en Fernando Ortiz: imagen, concepto, contexto*. Revista Letralia Edición N° 86. <http://www.letralia.com/index.htm>
- Segalen, Martine. (1998) *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- Turner, Víctor y Edith Turner. (1978) *Image and pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York. Columbia University Press.
- Turner, Víctor. (1980) *La selva de los símbolos*. Madrid, España. Siglo XXI editores.
- Turner, Victor. (2002) *Antropología y Ritual*. México, D.F. INAH-CONACULTA.

Notas

¹ Turner (1980) define al ritual como una conducta formal prescrita en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. (p.21). En este mismo sentido, otros autores, como Aguado y Portal (1988), definen el ritual como un proceso cultural de ordenamiento y jerarquización simbólica, mediante el cual los grupos sociales se apropian de la experiencia colectiva al poner en juego símbolos culturalmente determinados. El ritual tiene entonces la cualidad de sintetizar en una sola práctica lo colectivo, lo biológico y lo social. Todo ello organizado como un sistema de comunicación –verbal o no- que almacena y transmite significados ordenados en códigos que interpelan, conciente e inconscientemente a los individuos que participan en él. (p. 84-85).

Por su parte, Martine Segalen (1998) define a el rito o al ritual como el conjunto de actos formalizados expresivos, portadores de una dimensión simbólica, el cual se caracteriza por una configuración espacio – temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo. (p.31)

² Grimson (2000) define a un grupo étnico como, antes que nada, una forma de organización social en la cual los participantes por sí mismos hacen uso de ciertos rasgos culturales del pasado, un pasado que puede o no ser históricamente verificables. Estos rasgos culturales que son postulados como emblemas externos o incluso como valores fundamentales, pueden ser tomados de la propia tradición, de la de otros pueblos o, simplemente, pueden ser creados. (p.32)

³ Etimológicamente el término sincretismo proviene del griego sinkretismós, “coalición de dos adversarios contra un tercero”, en alusión peyorativa a los cretenses, a quienes los griegos consideraban traicioneros. El Diccionario de la Lengua Española lo define como un sistema filosófico que trata de conciliar doctrinas diferentes. Sincretismo: proceso creativo de acomodamiento, adaptación y transformación experimentado en el juego de símbolos, ideas, dogmas y creencias que ocurrió como resultado del choque violento de dos ricas tradiciones religiosas (indígena – hispánica). Shadow y Shadow (1994) afirman que la Iglesia Católica mostró tolerancia a este proceso, apoyándolo y guiándolo como parte de la estrategia evangelizadora. (p.30)

⁴ Cf. Mario Felipe Martínez Castillo, “Cofradías y Religiosidad Popular,” Yaxkin, Nos. 1 y 2 (Octubre, 1996): 114-118; Jorge F. Travieso, “Persistencia y Cambio en las Cofradías Indígenas de Honduras,” Yaxkin, Nos. 1 y 2

El Guancasco entre Mexicapa y Gracias: Una interpretación desde la antropología de la religión

(Octubre, 1996): 119-126.

⁵ Los mayordomos cuidaban el dinero de la iglesia, cuidaban una cofradía que llegó a tener de 60 cabezas de ganado. Cuando vinieron nuevos como sacerdotes, se fue perdiendo el ganado, el fierro ya fue como que el sacerdote era el dueño y ese ganado no era de un solo dueño. Los mayordomos a veces disponían del animal para comer cuajada, leche, destazar carne y vender cuando el ganado era de la iglesia. Como había honradez se aumentó el ganado, después se perdió cuando vinieron mayordomías de mala fe: “si el santo no necesita ganado” y mal usaban el ganado, robaban pisto(dinero) allí. Hoy no hay nada, hasta el potrero se vendió, como 5 caballerías por 400 pesos.

El ganado era para que esté así. A San Matías le dentaba un gran dineral, no tenía necesidad de vender una vaca, más bien se perdían o no se perdían sino que en la feria de San Matías echaban una mano. Primera vez que se metieron a robar, me dijeron “es que el Santo no necesita ganado, dinero, ni bienes, ese dinero no es de nadie, por eso no es delito, lo que si es delito es romper el edificio”. El padre Manuel Muñoz dijo “aquí hay dinero”, ese dinero estaba así, cualquiera echaba mano. El padre dijo que había 500 pesos, “vamos a comprar cemento para hacer un atrio”, la torre nueva también la arreglaron con ese pisto. El mayordomo que cuidaba el ganado había hecho la casa para que cuidara el potrero. Si estaban enfermos ya los curaban, la iglesia le daba dinero para medicinas y sal. Todos los regalos de San Matías eran la cofradía. Las vacas de las cofradías no se compartían en las fiestas, sólo se invitaba a comer a los que iban a la fiesta y otros que llegaban a mirar. Don Policarpo Sánchez y Don Justino Orellana, sabedores tradicionales, La Campa, julio 2003. (En Guión Temático histórico – antropológico, Centro de Interpretación de la Mancomunidad Colosuca, Gracias, Lempira. Honduras C.A. Carpeta II. Pág.49. AECI-IHT. 2005)

⁶ Karl Polanyi (1976) define en términos económicos a la reciprocidad: supone movimientos de intercambio entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas. Presupone un trasfondo social de agrupaciones distribuidas simétricamente y la redistribución: consiste en movimientos de apropiación en dirección a un centro que colecta primero y, posteriormente, desde este se redistribuye hacia fuera otra vez.

⁷ Entre los Lencas estas varas de mando son objeto de veneración y culto: la tradición oral afirma que los Lencas son los descendientes directos de Moisés. Anne Chapman (1992): recopiló el siguiente relato:

“*Somos descendientes de los hebreos*”: Dios mandó un cayado a Moisés que era la Majestad Divina (la Vara). Así como la tenemos en los pueblos de Intibucá y Yamaranguila. Allí, los hebreos no lo decían majestad sino cayado, pero es la misma majestad que está ahora en nuestro pueblo de Intibucá y en Yamaranguila, son las Varas de Moisés. Ahora vienen muchos trastornos en el mundo porque no se lleva la tradición como antes. Moisés vino enviado por Dios a sacar al pueblo hebreo de la esclavitud. Así nosotros somos descendientes de los hebreos y esto es una cosa grande que no la entiende nadie, salvo nosotros. El pueblo indígena es descendiente de los hebreos. Los indios que quedamos, con el copal y la candela somos Hebreos, del pueblo de Israel, de los israelitas. No creo que haya hebreos en otra parte porque no hay más pueblos que crean como nosotros. El pueblo hebreo somos nosotros aquí. Somos los descendientes de hebreos que llamamos Lenca, indígenas Lencas. (p.26)

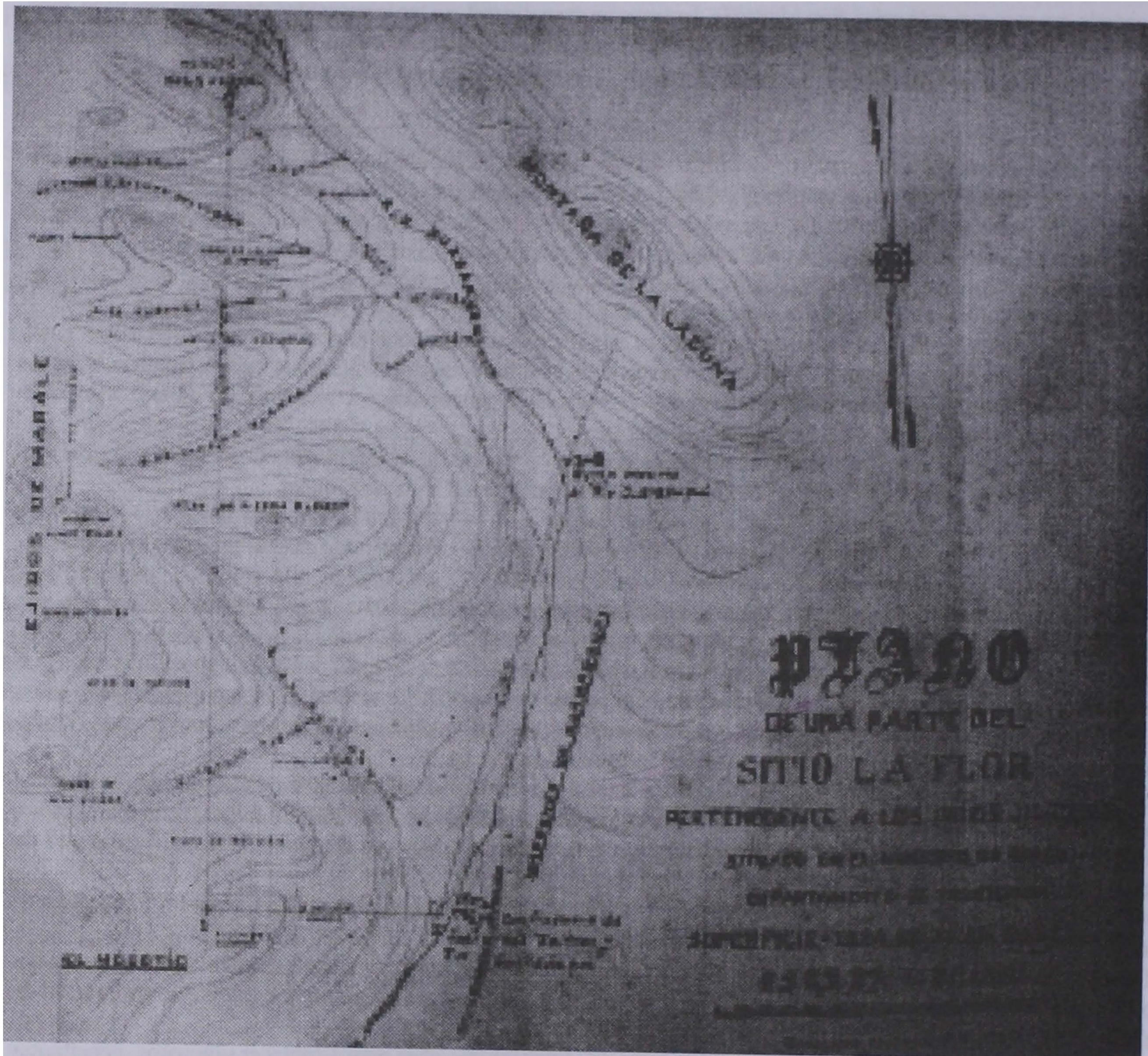
⁸ El encierro lo hacen en la casa de cada cofradía en Gracias y en Mexicapa. En los encierros la gente baila, después de tomar el huacal de chicha (licor de maíz fermentado, insustituible bebida de los rituales Lencas) con marquesote, bailan, amanecen bailando. Sólo entran los miembros de las cofradías de Mexicapa y los Villanos. Testimonio de Doña Armida Lara, ayudanta de San Sebastián. Gracias, Lempira 2005.

En Guión temático histórico-antropológico, Centro de Interpretación de la Mancomunidad Colosuca, Gracias, Lempira. Honduras C.A. Carpeta II. Pág.48. AECI-IHT. 2005.

⁹ Desde hace varios años los sacerdotes no permiten el ingreso a las iglesias durante el ritual, únicamente para depositar en el interior las imágenes religiosas, las autoridades eclesiásticas no son muy proclives a la realización de celebraciones que se vinculen al pasado indígena, unido al consumo de Chicha.

¹⁰ Geertz (1997) define a la religión como: Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. (p.89).

¹¹ Aguado y Portal (1992), Identidad definida como: proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad. (p.47).



“Plano de una parte del SITIO LA FLOR perteneciente a los indios Jicaques situado en el municipio de Orica departamento de Tegucigalpa”, de Camilo Gómez, 1928. Tomado del Archivo Nacional de Honduras, Tegucigalpa.