

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE NICARAGUA, LEÓN



**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MÁSTER EN LENGUA Y
LITERATURA HISPÁNICAS**

**Sumisión y analogías cosmogónicas en la literatura oral lenca
de Quelacasque, Lempira, y Chiligatoro, Intibucá**

AUTORES:

Manuel de Jesús Pineda P.

Wendy Jaqueline Toro

TUTOR: Sergio Callau Gonzalvo

LEÓN, NICARAGUA, febrero de 2019

“A la Libertad por la Universidad”



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE NICARAGUA
UNAN.- LEÓN**

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN LENGUA Y LITERATURA HISPÁNICAS

El profesor Sergio Callau Gonzalvo

Del Dpto. Docente: Maestría en Lengua y Literatura Hispánicas, UNAN-León.

De la Universidad: Universidad EARTH.

Presenta el siguiente INFORME:

El texto adjunto, titulado: *Sumisión y analogías cosmogónicas en el lenguaje de la literatura oral lenca de Quelacasque, Lempira, y Chiligatoro, Intibucá*, ha sido realizado bajo mi dirección, en la Facultad Ciencias de la Educación y Humanidades, de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, UNAN.-León, por los maestrantes: Manuel de Jesús Pineda

Wendy Jaqueline Toro

Doy mi VISTO BUENO para que los lectores designados por la Dirección de la Maestría en Lengua y Literatura Hispánicas, procedan a su lectura.

Para que conste a los efectos oportunos, firma el presente documento en la ciudad de León, Nicaragua, a los 30 días del mes enero del año dos mil diecinueve.

Sergio Callau Gonzalvo

Agradecimientos:

A nuestros informantes por compartir sus conocimientos sobre la literatura oral de su pueblo, sin ellos este trabajo no hubiese sido posible.

A nuestro asesor, Sergio Callau, por su tiempo, paciencia y sugerencias puntuales.

Dedicatoria:

A mis padres:

Marleny Cáceres y César Toro, por ser el principal pilar de mi superación profesional.

A Edgar por su apoyo incondicional.

-Jaqueline Toro-

A la memoria de mis padres:

Moisés y Evangelina.

A mis hijos:

Ernesto, Fabián y Néstor Pineda.

-Manuel Pineda-

Sumisión y analogías cosmogónicas en la literatura oral lenca de Quelacasque, Lempira, y Chiligatoro, Intibucá

“Hablad, gritad; podéis gorjear, gritar.
Que cada uno haga oír su lenguaje según
su clan, según su manera”

-Popol Vuh-

Índice

CAPÍTULO I.....	7
1. LITERATURA ORAL LENCA.....	7
1.1. La oralidad lenca en los textos escritos.....	7
CAPÍTULO II.....	12
2. LENGUAJE, LITERATURA Y SOCIEDAD.....	12
2.1. Lengua, poder y cultura.....	12
2.3. Lenguaje y relación social.....	22
CAPÍTULO III.....	24
3. LENGUAJE Y VISIÓN DE MUNDO.....	24
3.1. El lenguaje como vehículo de identidad.....	24
3.2. Literatura oral y visión de mundo.....	28
3.3. El lenguaje como medio de sometimiento.....	30
3.4. La sumisión: elemento de transmisión social.....	38
3.5. El lenguaje en el contexto de género.....	39
CAPÍTULO IV.....	52
4. METODOLOGÍA.....	52
CAPÍTULO V.....	55
5. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS.....	55
5.1. Relatos indicativos de sumisión.....	55
5.2. Matriarcado, ritos y semejanzas cosmogónicas.....	68
5.3. Relatos referidos a ritos agrarios.....	76
CAPÍTULO VI.....	80
6. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.....	80
Referencias bibliográficas.....	84
Anexo 1.....	87
Otros relatos recabados.....	87
Anexo 2.....	121
Fotografías de informantes e investigadores.....	121

CAPÍTULO I

1. LITERATURA ORAL LENCA

1.1. La oralidad lenca en los textos escritos

El propósito de este estudio es analizar si determinadas posturas, actitudes o expresiones lingüísticas, manifiestas en la narrativa oral lenca, muestran formas de sometimiento o sumisión en las relaciones sociales que puedan leerse como representación de actuaciones ancestrales relacionadas con jerarquías, elementos ligados al poder o caracteres específicos de la cultura lenca. En su desarrollo, además, se examinará la posible afinidad de estos relatos orales con rasgos cosmogónicos ligados a culturas mesoamericanas.

Para realizar el acercamiento analítico a la tradición oral lenca son fundamentales relatos como la leyenda de Comizahual y los de los espíritus llamados Egueguan o Segueguan. Estos han llegado hasta nuestros días a través de investigaciones llevadas a cabo por la antropóloga francesa Anne Chapman (1985) o por estudiantes de la Carrera de Letras de la UNAH en la década de los 80 (Carías, Leyva, Miralda, y S., 1988), asimismo, a través de textos como el escrito por Medardo Mejía (1981), llamado justamente Comitzáhual. Una fuente de especial interés para conocer los orígenes míticos de la leyenda de Comizahual procede de la época colonial. La obra se denominada abreviadamente *Monarquía Indiana*, fue escrita por fray Juan de Torquemada, quien afirma sobre las “gentes de Cerquín”:¹

¹ En el texto se advierte que a los lencas se les denomina cerquines. Posteriormente en diferentes estudios los textos sobre los lencas, aparece información que los clasifica en cuatro grupos: lencas, cerquines, cares y potones; incluso otros como Herranz agregan uno más: jucap (Herranz, 1987).

(...) Para ir a las guerras sacrificaban gallos de papada y perros que no ladraban (porque no tenían otros) y aun también sacrificaban hombres. Miraban en sueños y por ellos adivinaban los sucesos futuros. Generalmente no comían los de esta provincia carne humana (aunque por las continuas guerras que tenían, algunos creen que sí, pero son adivinanzas éstas). De la antigüedad de estas gentes de Cerquin no se ha podido averiguar más, sino haber dicho los viejos que había doscientos años que había llegado a ella una señora que llamaban Comizahual (que significa tigre que vuela, porque era muy sabia y estos indios estimaban en mucho al tigre y así le aplicaron este nombre). Decían que era blanca como castellana y era muy sabia en el arte mágica y que hizo su asiento en Cealcoquin, la tierra más fértil de la provincia, adonde estaban las piedras y caras de leones adonde idolatraban, y una piedra grande de tres puntas que en cada una tenía tres rostros disformes; y decían algunos que aquella señora la llevó allí por el aire y que en virtud de la piedra vencía las batallas y extendió su imperio, y que hubo tres hijos sin ser casada, aunque otros dicen que eran sus hermanos y que no conoció varón; y que viéndose vieja les repartió las tierras y dio buenos consejos para el buen tratamiento de sus vasallos y que mandó sacar su cama de casa y vino un gran relámpago con truenos y vieron un lindísimo pájaro volando que, porque nunca más pareció la señora, creían que era ella el pájaro y se iba al cielo y desde entonces hasta que llegaron los españoles solemnizaron aquel día con gran fiesta. Dicen más, que luego repartieron estos tres hermanos la provincia de Cerquin y la gobernaron en policía y buenas costumbres, y fue la gente valiente y guerrera; y como la señora Comizahual era mágica hacía muchos encantos, así dio a entender a la gente lo que quería de religión y supersticiones; y entre los muchos ídolos que adoraban era uno que le llamaban el gran padre; y otro a quien decía la gran madre y a éstos pedían salud. Otros dioses introdujeron, de los cuales a unos pedían

hacienda, a otros remedio en su pobreza y que los sacasen de sus necesidades, diesen de comer y criasen sus hijos, guardasen sus sementeras y ayudasen en sus granjerías; y muchos años en los viejos duraron estas supersticiones y engaños de satanáas.² (Torquemada, s.f., págs. 457-58)

El relato de Comizahual lo recoge Torquemada al ocuparse de los nativos del Occidente de Honduras, de la región que nombra provincia de los cerquines, y la incluye, como ya se señaló, en la obra *Monarquía Indiana*, impresa en Sevilla en 1615. En cuanto a la antropóloga Anne Chapman, entre 1965 y 1982 recorrió varios poblados lenca y realizó investigaciones sobre su cultura, estudios que recoge en dos tomos titulados *Los hijos del copal y la candela*. Finalmente, a inicios de la década de los 80, un grupo de estudiantes de la Carrera de Letras de la UNAH recopiló narraciones orales en la comunidad de Yamaranguila, Intibucá, y en ellas aparecen los relatos de los espíritus llamados Egueguan.

Sobre el origen y grupos que conforman el complejo cultural lenca se ha debatido mucho. Herranz, en su libro *Estado, Sociedad y lenguaje*, basándose en diversos estudios, afirma que unos le asignan orígenes mesoamericanos, mientras que otros los relacionan con pueblos del sur de América (Herranz, 2000, págs. 302-303). Este último es el caso de Adolfo Constenla, quien en el artículo “Acerca de la relación genealógica de las lenguas lenca y las lenguas misumalpas” plantea que la lengua lenca pertenece a la familia misumalpa, que a su vez es constituyente del tronco chibcha (Constenla Umaña, 2002). En cualquier caso, lo que importa señalar aquí es que se han recopilado relatos con el objetivo de rescatar la memoria histórica de esos pueblos, pero no se han encontrado análisis que hagan posibles interpretaciones del

² Fragmento del Libro III de la obra *Monarquía Indiana* de Fray Juan de Torquemada. Subido por Fernando Valverde Alvarado y recuperado de: docplayer.es/82000401-454-juan-de-torquemada-lib-iii.html. Copiado tal cual aparece en el documento consultado.

aspecto que interesa en este estudio: un lenguaje quizás marcado por actitudes de sumisión como parte de una cultura configurada por siglos de opresión.

Chapman sostiene (1985, pág. 74) que los hombres lenca son inclinados al militarismo. Asimismo, 500 años de opresión, discriminación y abandono, así como el despojo de su territorio, lleva a suponer determinado nivel de resignación en las posturas que el pueblo lenca asume ante la vida. A partir de valoraciones como esta surge el interés de realizar un estudio sobre rastros de dominio o sumisión que puedan pervivir en el lenguaje de los relatos orales. El vacío de conocimiento sobre los aspectos contenidos en el elemento lingüístico es lo que anima este esfuerzo, porque no se conoce en qué medida el discurso puede ser producto de actitudes culturales ligadas a determinada imposición histórica o a determinado sustrato cultural, ni tampoco se sabe si las posibles huellas de sometimiento persisten en el lenguaje de la tradición oral de la cultura lenca.

Lo expresado anteriormente motiva un estudio que tenga como objetivo general la identificación de elementos de sometimiento característicos del lenguaje de la literatura oral de los lenca de Quelacasque y Chiligatoro. Ello puede lograrse a partir de los siguientes pasos u objetivos específicos: analizar los patrones y los contextos narrativos en los que se manifiesta el aspecto sumisión en los relatos recopilados; explicar las particularidades histórico-culturales que posiblemente inciden en el uso de estos aspectos en la literatura oral de los habitantes de las comunidades señaladas; indagar también en los relatos lenca acerca de elementos característicos de la visión cosmogónica mesoamericana y, finalmente, tratar de categorizar determinados elementos lingüísticos como indicativos de rasgos de sumisión en las especies de narrativa oral recopiladas en los sitios seleccionados.

Los alcances esperados de esta investigación se orientan a establecer el estado de la tradición oral lenca y a aportar elementos que coadyuven a la comprensión de

las actitudes propiamente lencas. Por existir un vacío de conocimiento de aspectos relacionados con lo lingüístico, ligado al discurso oral, el estudio pretende ser un primer paso en este sentido: con ello se estará haciendo visibles elementos que son propios de este pueblo indígena. Otro beneficio será el de que las comunidades lencas vean su reflejo en estas manifestaciones, para que los jóvenes valoren los elementos relevantes de su cultura.

Este estudio se plantea, en pocas palabras, la búsqueda de elementos lingüísticos que indiquen actitudes relativas a sometimiento y sumisión. El desarrollo del presente trabajo está impulsado, además, por el afán de conocer la persistencia o la transformación sufrida a través del tiempo de los relatos y personajes míticos expuestos y por el interés de determinar si la transmisión de relatos y personajes es generalizada para todo el conglomerado que se identifica como lenca. Si, como se ha sugerido, la visión lenca del mundo forma parte importante de la llamada *hondureñidad*, considerando el espacio territorial ocupado desde tiempos prehispánicos³ y los posteriores a la colonización, además de tener al maíz como base alimenticia y la reverencia que se le tiene en lugares como Santa Bárbara⁴; otro elemento a considerar es la de asumir a un líder lenca, Lempira, como elemento de identidad nacional, más que una posibilidad, es un deber indagar los influjos de este grupo ancestral en cualquier intento de conformación de la identidad nacional.

³ Linda Newson en su obra *El costo de la conquista*, haciendo acopio de diversas fuentes, ubica los límites de este grupo hacia el Oeste colindado con los mayas y hacia el Norte con los jicaques; hacia el Este limitaban con los payas, mientras que al Sur y al Este con los sumos y matagalpas. Considerando estos datos se puede afirmar que los lencas habitaban los departamentos de Santa Bárbara, Lempira, Intibucá, La Paz, Comayagua, Francisco Morazán, Norte de Valle y Norte de Choluteca y Centro Oriente de Olancho.

⁴ Cuando niño (Manuel Pineda) su madre y sus tías no permitían pararse en el maíz que se caía al suelo ni consentían que lo dejaran regado en la quebrada al lavarlo. Había una idea sacralizada del maíz y se le adjudicaban emociones humanas: Lloraba si era abandonado. Para considerar a los lencas como elemento importante de la identidad hondureña hay que atender, además del territorio, al hecho de que los mayas, cultura basada en el maíz, habían abandonado su territorio antes de la conquista. El último dato del que se tiene noticia es la resistencia mostrada por el "Ahau" Copán Galel.

CAPÍTULO II

2. LENGUAJE, LITERATURA Y SOCIEDAD

2.1. Lengua, poder y cultura

La concepción de mundo se estructura según las experiencias individuales y colectivas y es el lenguaje la herramienta que permite la asimilación o interpretación de la realidad circundante. Esa comprensión hecha depende de los fenómenos y hechos a los que la comunidad haya tenido acceso, así de ese modo se van realizando conclusiones sobre eventos no necesariamente verificadas sino basadas en supuestos. De esta manera, el conocimiento de la realidad se basa en hechos reales y en otros más bien falsos, productos de aquello que no se entiende, pero que debe interpretarse y que constituye lo que van Dijk denomina “mundo posible”.

Habrá que decir que el significado es un constructo que parte de las asociaciones hechas según las experiencias vividas en un contexto social con relaciones ligadas a elaboraciones culturales surgidas a lo largo del tiempo. La significación, entonces, deriva de la interpretación hecha sobre el referente o extensión, como lo denomina van Dijk, quien afirma:

Para tener una semántica más coherente, supondremos por tanto que las extensiones de las frases son HECHOS de algún mundo posible, y reservaremos nociones tales como «verdadero» y «falso» para propiedades de oraciones, proposiciones o incluso las expresiones de éstas; una frase es «verdadera», pues, si el hecho que ella denota «existe» en algún mundo posible. Tal hecho es una «cosa» compuesta, y existe si un individuo tiene una cierta propiedad (pertenece a un

conjunto) como las especificadas en las condiciones veritivas. (van Dijk, 1980, págs. 68-69)

Para aclarar los términos, los teóricos del lenguaje plantean conceptos que se van ampliando o reduciendo según las propuestas en boga. Así, la semántica como se conoce, sería a la que puede llamarse formal, que se ocupa del significado en sí mismo sin considerar otros aspectos que determinan el significado de la alocución; mientras que otra idea que parte de la pragmática es la de la semántica que se relaciona con el hecho de cómo el hablante estructura el discurso, según su conocimiento, el contexto y la intención que tiene al expresar una idea (van Dijk, 1980, pág. 220).

El lenguaje resguarda un sistema de ideas que constituyen el acervo cultural y es susceptible de análisis como vehículo de transmisión de saberes y costumbres. Mediante el estudio de sus elementos es posible establecer relaciones e intenciones que conlleva el mensaje. Del mismo modo, el estudio de las partes permite determinar el patrón de comportamiento tanto social como lingüístico e implica también un ahondamiento en la semántica que esconde actitudes y procedimientos en los que puede atisbarse lo que se dice y lo que se entiende, y también al conocimiento de los mecanismos tanto lingüísticos como sociales que hacen que cada miembro del entramado social asuma una actitud distinta y confrontada al del otro.

2.2. Antecedentes

En el campo de la literatura oral hondureña se han realizado diversos levantamientos de información. Los mismos han desembocado en la publicación de varios estudios, ya sea en formato de libros, ensayos o artículos de revistas. En ellos se recogen diversas manifestaciones de pueblos ancestrales: mitos, leyendas, relatos, cuentos, sucedidos, etc. En la mayoría de los casos se ha realizado una interpretación

que explica la vinculación del relato a la cultura en cuestión, es decir, lo que históricamente han señalado antropólogos, etnólogos e historiadores. Sin embargo, no se ha indagado, al menos en la tradición oral hondureña, en aspectos referentes al lenguaje como instrumento de dominación. No se ha hecho en este corpus referencia a la significación de aspectos que reflejen o indiquen lo que el texto expresa sobre las relaciones interpersonales y sociales que suceden al interior de esas comunidades tradicionales y que, quizás, las diferencien culturalmente.

Es posible enumerar una serie de trabajos que se han publicado sobre las manifestaciones de tradición oral de las diferentes etnias que pueblan Honduras. La mayoría de ellos han abordado el asunto con un enfoque de carácter folclórico, solo algunos “aportan análisis específicos literarios y/o antropológicos; perviviendo una visión folklorista de la cultura” (Becerra, 2008, pág. 41). De Rebeca Becerra se pueden señalar los trabajos sobre literatura oral “Etnografía del guancasco entre la Villa de San Antonio en el departamento de Comayagua y Yarumela, departamento de La Paz” en 2006 y “La Entrada del Maíz Común en Yamaranguila, Intibucá y el Rito de la Veneración de las Santas Ánimas. Nuestra cosmovisión: creencias, prácticas y rituales”, esta última de 1999.

En lo que respecta a las investigaciones en la zona geográfica de población lenca, Anne Chapman realizó un trabajo relevante que ha dado pie a estudios subsiguientes. La antropóloga francesa realizó indagaciones sistemáticas de dos culturas indígenas hondureñas: la lenca y la tolupán. De ello se obtuvo uno de los estudios antropológicos más connotados sobre Honduras. Ella enfocó su trabajo en la cultura de los lencas y, en menor medida, en la de los tolupanes de la Montaña de la Flor. El producto de su investigación se recoge en los libros *Los hijos de la muerte*, en el que estudia a los tolupanes, y *Los Hijos del Copal y la Candela*, este último publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en dos tomos en 1985 y

1986. Es en el tomo I donde presenta una recopilación valiosa de la tradición oral lenca que incluye ceremonias, mitos, leyendas, anécdotas y relatos.

Otro aporte lo constituye el trabajo realizado por la Carrera de Letras de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH) que, en los años 80, impulsó proyectos de investigación de la tradición y literatura oral, sobre todo de las literaturas indígenas. Lastimosamente los resultados de estos estudios continúan sin publicarse en su mayoría, solamente *Tradición Oral Indígena de Yamaranguila* vio la luz en 1988, texto producto de la investigación grupal para obtención título de grado. Es destacable la labor realizada por uno de los estudiosos hondureños que ha prestado mayor interés a la literatura oral, el doctor en literatura Héctor Leyva, quien participó en la citada investigación.

Asimismo son destacables los trabajos de recopilación y análisis en cuanto a la tradición lenca como la tesis *Los guancascos en Honduras*, presentada en 1982 por Nolvía Ponce, Raquel Lobo y otros investigadores o un estudio presentado por Laura Martínez en 1983 sobre *La literatura oral lenca de la aldea de Guajiquiro*, departamento de La Paz. Mientras que en la revista *Paraninfo* el antropólogo Jorge Federico Travieso publicó en 1992 un artículo sobre literatura oral denominado “La conquista como símbolo en la literatura lenca”, en este trabajo se refleja la visión indígena en relación a este hecho histórico.

En lo que se refiere a otras culturas, en 1989, Lázaro Flores publicó *Mitos, Leyendas y Ritos de Los Pech: Los Guardianes de la Ciudad Patatahua*, y en 1991 *Dioses, Héroe y Hombres en el Universo Mítico Pech*, auspiciado por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. De la cultura garífuna destacan los textos de Azzo Ghidinelli y Mario Gallardo. Del primero es la compilación *Resumen Etnográfico*

de los Caribes Negros (Garífunas) de Honduras (1984) y del segundo *La danta que hizo dugú. Literatura oral de la comunidad garífuna de Masca* (2007).

En el campo de la etnografía, en 1991, apareció un valioso aporte de George Hasemann, *Etnología y Lingüística en Honduras. Una Mirada Retrospectiva*. Además, destaca el texto de Gotz von Houwald y Francisco Rener, *Tradiciones Orales de Los Indígenas Sumos*, publicado en dos tomos en el año 1987. Es justo destacar los esfuerzos de Mario Ardón Mejía, quien recopiló tradición oral que reúne en dos textos: *Cuentos folclóricos hondureños* (1998) y *Folclor lúdico infantil* (1986). En el primero expone muestras de lo que se conoce como cuento tradicional, mientras que en el segundo lo relacionado a juegos y rondas tradicionales.

Por su parte, en 1989, Jesús Muñoz Táborá publicó *Historias de Tradición oral hondureña. Grupos humanos: Misquitos, Sumos y Garífunas*. Mientras en 2012 Carlos Montemayor publicó *Arte y Trama en el cuento indígena*. Además, no debe ignorarse el aporte realizado por la hondureña Fernanda María Martínez Reyes con su Tesis Doctoral *La narrativa oral en Honduras: nuevas exploraciones en los inicios del siglo XXI*, publicada en el 2016.

Como queda evidenciado, en Honduras se han impulsado proyectos de investigación y recopilación de la tradición oral en general y sobre la lenca en particular. Aunque el espíritu que anima a algunos de esos estudios es el enfoque costumbrista, buena parte se apoya en un trabajo sistemático y con visión científica bajo el amparo de instituciones educativas de nivel superior.

Sin embargo, es el vacío de conocimiento en cuanto al análisis del elemento lingüístico en este contexto lo que anima este esfuerzo que tiene por objeto conocer si

persisten en el lenguaje de tradición oral de la cultura lenca expresiones de sometimiento y si estas son producto de actitudes ligadas a determinada imposición. En ese sentido, en este estudio se plantea la búsqueda de elementos lingüísticos y paralingüísticos que indiquen actitudes relativas a sometimiento y sumisión, además de relaciones con elementos de otras culturas mesoamericanas.

La literatura oral es un elemento cultural de cohesión social, sobre todo para las culturas ágrafas. Sin embargo, ha sido marginada como una manifestación cultural de segundo orden, como inferior a la literatura escrita (Colombres, 1998). A pesar de constituir un componente primordial en la transmisión y preservación de la cosmovisión de grupos humanos que no tienen como soporte la escritura y, quizá, por considerarse la expresión escrita un elemento de civilización, desde la academia se miran habitualmente de soslayo y se consideran incivilizados a los grupos humanos que no han desarrollado la escritura.

Pero este no es siempre el caso. María Roya y Ángela Sierra en su trabajo de grado manifiestan que “oralidad y escritura son dos herramientas fundamentales en el desarrollo del pensamiento que no pueden considerarse de manera separada sino complementarias” (Rocha González y Sierra Bernal, 2016, pág. 90). Sobre esta idea, Ong afirma:

La tradición meramente oral, u oralidad primaria, no es fácil de concebir con precisión y sentido. La escritura hace que “las palabras” parezcan semejantes a las cosas porque concebimos las palabras como marcas visibles que señalan las palabras a los decodificadores, podemos ver y tocar tales “palabras” inscritas en textos y libros... la tradición oral no posee este carácter de permanencia. Cuando una historia oral relatada

a menudo no es narrada de hecho, lo único que de ella existe en ciertos seres humanos es el potencial de contarlas. (Ong, 1997, pág. 20)

La oralidad es vista como un elemento propio de sociedades atrasadas y las expresiones orales son recogidas como elemento de análisis antropológico y no siempre adquieren la magnitud de la literatura escrita en el seno de las sociedades modernas, a pesar de que en estas también se preserva la expresión oral como parte de su riqueza cultural. Las manifestaciones orales han sido el germen de obras de la literatura, como las de la épica griega *La Odisea* y *La Ilíada*, donde se aprecian importantes elementos característicos de la oralidad. Además de que las epopeyas eran narradas por los rapsodas de la época, la idea de que la tradición oral es la fuente de grandes obras fue ampliamente debatida y finalmente aceptada.⁵

Valoraciones mucho más adecuadas de la literatura oral son aquellas que tienen en cuenta, por ejemplo, que las "sucesivas generaciones de seres humanos no han poseído durante miles de años otra forma de compartir su conocimiento que la que les proporcionaba el uso de la tradición oral" (Gómez Pellón, 2012, pág. 21). Pero, por lo general, los aspectos culturales tradicionales reciben la misma valoración que los pueblos que la producen, a los que se les considera inferiores y, en muchos casos, sus manifestaciones artístico-culturales se toman como artesanías, creencias, supersticiones o costumbres folclóricas, sobre todo desde la perspectiva de los círculos de poder, salvo pocas excepciones. Estas especies culturales no han sido apreciadas en su verdadera dimensión, a pesar de que, como se afirma más abajo, varios textos que han signado la cultura universal como las epopeyas mesopotámicas,

⁵ También puede aludirse para comprobación de lo manifestado la llamada "cuestión homérica", en cuyo debate aparece la figura de Homero como un posible narrador oral o pregonero (Carlos García Gual, *Homero siempre estuvo allí*, El País, Sábado, 12 de marzo de 2005).

los textos griegos, el *Corán*, y el *Popol Vuh*, fueron nutridos y recogidos de la tradición oral y se han convertido con toda propiedad en obras literarias escritas.

Pero, además, la literatura oral no sólo es importante para aquellas culturas cuya cosmovisión está ligada a las herencias ancestrales y a la oralidad como vía de transmisión de saberes, sino que es un elemento vital en todas las culturas del mundo, también para aquellas en estadios avanzados de desarrollo. Fue la oralidad, entonces, la que les sirvió de soporte y dio origen a lo que posteriormente se conoció como literatura.

De lo anterior se desprende que la oralidad es un elemento vital de la cultura, y la lengua es un componente mediante el que se manifiestan aspectos culturales relevantes en la identidad de un pueblo, su poesía, el teatro, la narrativa. Es con la tradición oral que se conservan y se manifiestan aspectos culturales relevantes de la identidad de los pueblos entre los que se puede mencionar la visión de mundo, los rituales y las costumbres. Como lo afirma Gómez Pellón “La historia tiene que escrutar las fábulas, los mitos, los sueños de las fantasías, todas esas viejas falsedades, por debajo de las cuales debe descubrir algo real, las creencias humanas” (Gómez Pellón, 2012, pág. 28).

Un aspecto a destacar de este acervo cultural es la intención pedagógica que poseen algunos textos orales. Es a través de los relatos que se transmiten los conocimientos adquiridos a través de generaciones. El carácter didáctico lo adquieren al ser el instrumento para explicar fenómenos naturales: origen del universo, de los relámpagos o la lluvia; las relaciones con la naturaleza: los elementos tienen guardianes (dueños) a quienes hay que pedir permiso para tomar algo, lo que permite mantener el equilibrio natural.

Mucha de la literatura antigua es catalogada bajo la etiqueta de “literaturas sagradas”, por lo que su contenido posee la intencionalidad de crear cierto orden social y, por tanto, su fin es influir en el pensamiento de sus receptores. Mediante ella se explica la intervención divina en la creación del universo y los seres humanos, y en la configuración y el ordenamiento de la vida social: Los dioses eligen a los líderes y entregan leyes -Los diez mandamientos, por ejemplo. El ordenamiento de los vínculos sociales: gobernantes elegidos por los dioses, aparición de héroes civilizadores que enseñan sobre aspectos importantes de la vida: Quetzalcoatl entre los aztecas, los gemelos Hunapú e Ixbalamqué entre los mayas, Gilgamesh para los sumerios.

La tradición oral, desde tiempos anteriores a la escritura, transmite la cultura, la experiencia y las tradiciones de una sociedad a través de los mitos y leyendas, estos textos hacen parte de la tradición oral de los mayores quienes los pasan de boca en boca y de generación en generación, dando lugar a diferentes versiones según el contexto cultural al que pertenezca (Rocha González y Sierra Bernal, 2016, pág. 90)

En esos elementos se incluyen las motivaciones (fenómenos naturales, la necesidad de explicarlos, la visión mítica que lleva a darle autoría a los actos de los seres espirituales) que generaran los mitos y leyendas, las costumbres y la intencionalidad del emisor alojada en el mensaje de todo discurso, ya que la emisión de este es un acto social: “Después de todo, un individuo actúa según unos conocimientos casuales pero también generales y convencionales que posee gracias a sus congéneres y a la sociedad en general” (van Dijk, 1992, pág. 21).

Por lo tanto, la literatura oral debe considerarse como una manifestación cultural en la que se proyecta la visión del mundo de una comunidad específica, pues se

enmarca dentro de las expresiones de la tradición oral, es decir, en el conjunto de manifestaciones transmitidas de generación en generación de forma oral, las cuales son producto de la identidad propia de grupos humanos específicos. Es a través de la oralidad que el saber de las sociedades ha subsistido. Como señala la escritora hondureña Helen Umaña en su libro *Literatura y tradición oral de los pueblos originarios y afrohondureños*, “la literatura oral es móvil y no envejece; no caduca, se transforma; no existe automatismo sino recreación constante; no es unidireccional, y por ello, se retroalimenta con la voz de los escuchas e incorpora nuevas inquietudes” (Umaña, 2017, pág. 44).

En el caso de Honduras, sobre este tema se han realizado estudios y acercamientos interpretativos interesantes. Contrario a lo que pudiera pensarse teniendo en cuentas las evidencias del escaso interés por apoyar la investigación y la cultura por parte del Estado,⁶ se han desarrollado esfuerzos de recopilación cristalizados en textos que recogen diversidad de especies de literatura oral: *Los hijos del copal y la candela* (lenca) y *Los hijos de la muerte* (tolupanes) de Anne Chapman: *Folclor lúdico infantil*, 1986, de Mario Ardón son algunos ejemplos de lo afirmado.

Pero no hay que desconocer que a la luz de la realidad que se ha concretado en el nuevo milenio, a partir de la enorme influencia de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, la investigación de la literatura oral enfrenta enormes retos. Los pueblos autóctonos no están exentos de dichas influencias y las nuevas generaciones van rompiendo los nexos fuertes con su herencia ancestral que había en el pasado: vestimenta, lengua y ritos, estos últimos con fuerte sincretismo. Estas manifestaciones culturales van siendo relegadas por otras formas de hacer y de actuar. Por ejemplo, el lenca, la lengua que habló el pueblo objeto de este estudio,

⁶ Véase el capítulo 12 del informe de la OEI en <https://www.oei.es/historico/cultura2/honduras/cap12.htm>

desapareció en los primeros años del siglo pasado; de ella sólo quedan sustratos presentes en la toponimia y algunas pocas palabras presentes en el español (Herranz, 1987)

Es gracias a investigadores como Anne Chapman (1985, Tomo I y 1986, Tomo II), Lázaro Flores (1989), Manuel Chávez (1990), entre otros, quienes realizaron estudios antropológicos y recopilación de manifestaciones literarias orales de lencas, pech y tolupanes que se conocen algunos atisbos de la cosmovisión de estos pueblos y de su forma de afrontar la vida. Sin embargo, todavía hay aspectos por investigar. Pese a los cambios socio-culturales y a las presiones de los grupos dominantes todavía quedan rescoldos culturales que constituyen campos de estudios no tratados a profundidad; tal es el caso del lenguaje como instrumento o reflejo del dominio impuesto en diversos ámbitos desde tiempos preteridos.

2.3. Lenguaje y relación social

Las complejas relaciones sociales no serían posibles sin la comunicación. Éste es un proceso vital, puesto que es el que cohesiona la red de relaciones entre los sujetos que conforman el grupo. La capacidad humana para construir códigos y contenidos significantes para establecer modelos de actuación en el seno de la colectividad que son transmitidos en el acto comunicativo impulsa la complejidad de los hechos culturales.

Atendiendo la idea anterior se puede afirmar que una cultura desarrollada tendrá, por consecuencia, un lenguaje más complejo y elaborado o mejorado, en comparación con otras que no han desarrollado tecnologías que les permitan aumentar la producción de alimentos, las constructivas y aun las que no involucran la escritura.

Esto interesa en el sentido de que la cultura dominante, en el caso del contexto histórico de la cultura lenca, es la de lengua hispana que se impuso sobre las lenguas indígenas, en su mayoría de tradición oral. Desde este punto de vista, este trabajo se generó a partir de la hipótesis de que en el lenguaje de la literatura oral de origen lenca se manifiestan elementos de sometimiento y sumisión.

Para constatar la anterior proposición se requiere determinar previamente de qué manera puede manifestarse el sometimiento y la sumisión o la resistencia en el lenguaje de la literatura oral de origen lenca. Partiendo de que en el signo lingüístico se devela o se esconde la significación y que todo mensaje lleva implícita la intención de quien lo emite, se busca evidenciar las connotaciones existentes en el lenguaje del relato de tradición oral. Más específicamente, se trata de poner de manifiesto la transmisión de patrones de sumisión en marcadores lingüísticos o términos específicos que conllevan la carga significativa de sometimiento, sea éste de naturaleza jerárquica o por convencionalismos sociales o culturales o, en general, actitudes de vasallaje de una persona o de un grupo ante otra persona o estructura de poder.

CAPÍTULO III

3. LENGUAJE Y VISIÓN DE MUNDO

3.1. El lenguaje como vehículo de identidad

Como toda expresión cultural perteneciente a grupos humanos nativos de Honduras, la literatura oral ha sido minusvalorada debido a la actitud generalizada de invisibilizar todo lo indígena y popular excepto por la exaltación del legado de civilizaciones indígenas antiguas: en otras palabras, se discrimina al indígena vivo y se glorifica al nativo muerto. Estas posturas se aprecian principalmente en las transmisiones de los medios de comunicación, donde se ignora la realidad de los pueblos originarios y se exhiben los vestigios legados por pueblos ancestrales.⁷

En Honduras, además de menospreciar la cultura oral desde estamentos elitistas, ya sea por omisión o de manera premeditada, no se promueven las tradiciones, incluso cuando están presentes en los textos escolares resultan ser adecuaciones que provienen de México, Colombia u otros países sudamericanos y no producciones nacionales.⁸ Debido al menosprecio hay un desconocimiento marcado sobre esa y otras manifestaciones culturales y de los estudios que las abordan.

⁷ Se desconoce por la generalidad del pueblo hondureño la existencia de elementos materiales indígenas actuales como instrumentos musicales, comidas, armas para cacería, entre otros; además de justificar la persecución de indígenas defensores de sus territorios: el caso más conocido es el de Berta Cáceres, del cual no se ha hecho verdadera justicia. (Ver en anexos: instrumentos indígenas)

⁸ En el Currículo Nacional Básico, que rige para los niveles básicos de la educación nacional, los textos orientados a la literatura oral y demás contenidos están enfocados en un contexto no nacional sino mexicano, como es el caso del cuento de Paco que da inicio a la enseñanza de lectoescritura del niño de primer grado; en esta historia todo el ambiente está fuera de contexto pues sus elementos van enfocados a la nomenclatura de la ciudad de México y no de la geografía hondureña.

Es destacable la ausencia de una política cultural que potencie las culturas vivas: lo que se vende es la arqueología no las manifestaciones vigentes de quienes tienen como ancestros a aquellos constructores. Al desconocer los hondureños los valores culturales que animan a los pueblos nativos no se pueden sentir plenamente identificados con los mismos. Esto impide acceder a los argumentos adecuados sobre las raíces o los elementos que se expresan en muchos de sus componentes culturales, que son el continente de una cosmovisión distinta, quizá no tan distinta a la del resto de la población. Van Dijk, en *Discurso y dominación*, plantea:

Todas nuestras acciones como prácticas sociales y discursos están basadas en dichas creencias socialmente compartidas de la misma manera que son desarrolladas, adquiridas y cambiadas por los miembros de los grupos sociales, comunidades o culturas. Aquellas creencias aceptadas por todos los miembros de un grupo o cultura, es decir, aquellas que son consideradas como algo que se da por supuesto tal como el conocimiento u otras formas de *terreno común* social o cultural, están *presupuestas* en todos los textos y el habla de dichos grupos y comunidades. (van Dijk, 2004, págs. 16-17)

La lengua es el elemento primordial de la identidad, así, el español es un importante vínculo de unión cultural de ciudadanos a lo largo de todo el continente americano. Se puede hablar entonces de la “cultura latina” como una serie de manifestaciones que nos vinculan desde México hasta el último pueblo de Sudamérica. Pero el hondureño es latino como también es maya, chortí, lenca, garífuna, etc. Parte de esa identidad cultural está relacionada con ese influjo o supervivencia de las manifestaciones culturales de dichos pueblos. Sin embargo, de todo este mosaico lingüístico y cultural nativo se han ido perdiendo elementos e irán desapareciendo paulatinamente muchos otros como gastronomía, costumbres y lengua como efecto

de la globalización y la intromisión de la tecnología: redes sociales, televisión por cable, entre otros.

En Honduras, ya se ha dicho, los pueblos autóctonos han sido históricamente marginados, lo que ha permitido la pérdida de sus valores culturales. Realmente poco se repara en ellos como seres humanos que forman parte de la nacionalidad hondureña, a pesar de que en la conformación de la identidad como nación persisten las huellas de las culturas nativas, sustratos de sus lenguas, manifestaciones orales, costumbres, etc. Pero la realidad es que la cultura dominante opera en dirección del olvido de las culturas más “débiles”. No solo se deja de pensar en los pueblos nativos como individuos que respiran, también se van borrando las huellas de su influencia.

A consecuencia de ello, algunas de las lenguas están en grave peligro de desaparecer: el tol y el tawahka, por ejemplo. También es lamentable la situación del garífuna en las comunidades con mayor presión de la población ladina. En ellas se está dejando de enseñar la lengua y los jóvenes han perdido el interés por aprenderla y los padres de enseñarla. La afirmación anterior surge de observaciones hechas en investigaciones realizadas desde 2012 con estudiantes universitarios de Fonética e Investigación lingüística de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras en el Valle de Sula, bajo la responsabilidad del catedrático Manuel de Jesús Pineda⁹ sobre todo en el informe del diagnóstico realizado en comunidades garífunas del departamento de Cortés (Pineda, 2018). Según los resultados de la investigación, un número creciente de jóvenes garífunas desconocen su lengua o les avergüenza hablarla.

⁹ Documentos archivados en la Carrera de Letras de UNAH-VS

Lo anteriormente expresado es paradójico, ya que los garífunas han sido orgullosos de su cultura. Eso hace considerar que la pérdida de ese orgullo es, tal vez, lo que motivó la pérdida de la lengua lenca. En el caso del chortí, habrá que investigar para conocer su estado en Honduras, ya que en Guatemala se habla en Camotán y Jocotán, departamento de Chiquimula.

De estas preocupaciones parten las búsquedas de las raíces de la identidad cultural y nacen los esfuerzos de investigación de ese pasado indígena que pretenden un rescate que llega, quizá, demasiado tarde, pero anima la idea de que se debe trabajar para conservar las manifestaciones de los pueblos nativos que conforman la identidad que se pretende como país. No obstante que las políticas de Estado señalan que la conservación de las lenguas indígenas es muy importante para preservar esa identidad nacional de la que se ha hablado, es poco lo que se hace en esa dirección, por el contrario, los pueblos indígenas sufren el acoso y el despojo de sus bienes mediante acciones perpetradas desde el Estado mismo.

A pesar de la vigencia en Honduras del *Tratado 169 de OIT* (1989) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes,¹⁰ que en su Artículo 28, numeral 1 señala: “Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena.” Mientras que en el numeral 3 expresa: “Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las

¹⁰ Artículo 28: PP. 64. 1: Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello nos sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo. 2: Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país. 3: Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.

mismas”. Sin embargo, esa es letra dormida, ya que no se hace nada para cumplirlo y, más bien, el mismo es desconocido a propósito. Tampoco se ha hecho nada con la Ley de Educación Bilingüe-Intercultural que debió implementarse y fortalecer la cultura de los pueblos indígenas. En el Currículo Nacional Básico este no se implementa como área curricular sino solo el español como lengua materna, una lengua extranjera y ninguna lengua nativa.¹¹

3.2 Literatura oral y visión de mundo

La literatura oral es una manifestación cultural en la que se proyecta la visión de mundo de una comunidad con rasgos culturales específicos. Se enmarca dentro de las expresiones de la tradición oral, es decir, en el conjunto de manifestaciones transmitidas de generación en generación y que son expresiones de su forma de ver el mundo y de sus costumbres que conforman su identidad. Morote Magán afirma al respecto:

La literatura de tradición oral es importantísima desde el punto de vista de la cultura de los pueblos, porque transmite sus pensamientos, ideas, acciones y preocupaciones, la mayoría de los cuales con pequeñas variantes léxicas y semánticas se parecen en todas las culturas. (s.f, pág. 121)

¹¹ Capítulo 5 P. 34 del Currículo Nacional Básico en los ciclos I, II y III (Secretaría de Educación): Área curricular de comunicación en su programa de estudio está la lengua materna: Español, idioma extranjero y educación artística.

El saber de las sociedades ha subsistido gracias a la oralidad. No puede desconocerse que antes de la invención de la escritura las grandes civilizaciones conservaron su acervo cultural mediante la transmisión oral y es un elemento principal de cohesión social en lugares en los que la tecnología audiovisual todavía no ha irrumpido con el empuje que lo ha hecho en las ciudades.

La oralidad es el vehículo a través del que se transfieren conocimientos sobre el cosmos y sobre el entorno. Son los saberes sociales que el grupo ha construido a través del tiempo: “Al carecer de escritura los miembros de la cultura popular han codificado sus costumbres y modos de vida a través de los relatos tradicionales...” (Villa, s.f, pág. 41). De esa manera, la historia y la cultura de los pueblos étnicos trascienden el tiempo y se proyectan a las generaciones futuras. Las narraciones orales son el pretexto para transmitir, son el vehículo didáctico usado para resguardar el ser cultural y mantener la identidad mediante la transmisión de esos valores a generaciones siguientes.

La visión de mundo y el andamiaje colectivo relativo a creencias y vivencias, las enseñanzas y experiencias aprendidas, vividas y compartidas se comunican a través del contar. Son la génesis que da vida y forma al entramado cultural, en ellas se soporta el ser social del grupo. La literatura oral en sus manifestaciones tradicionales es un tipo de expresión en la que se transmite el pensamiento “oficialmente” reconocido por los pueblos dentro de un “sistema mítico ritual”:

El sistema mítico ritual desempeña aquí un papel equivalente al que incumbe al orden jurídico en las sociedades diferenciadas: en la medida en que los principios de visión y de división que proponen están objetivamente ajustados a las divisiones preexistentes, consagra el

orden establecido, llevándolo a la existencia conocida y reconocida, oficial. (Bourdieu, 2000, pág. 10)

Es a través del entramado de la oralidad que los pueblos fijan y sistematizan sus maneras de ser y del hacer social. De esa manera se transmiten los conocimientos y las convenciones que gobiernan su vida comunitaria. La cualidad didáctica de la tradición oral permite el arraigamiento de sus vínculos con los antepasados y el compartir saberes vitales para el funcionamiento y la existencia del grupo.

3.3 El lenguaje como vehículo de sometimiento

La historia de la humanidad es una lucha de poderes. Las culturas más fuertes se han impuesto sobre las más débiles, ha sido así desde la antigüedad. De ese modo, se adoptan elementos culturales de la potencia dominante. De ese modo sucedió con el español y así es con el inglés, ambos son el producto de un proceso de conquista o de dominación económica, social y cultural. En relación a este punto, Carlos G. Osto en su obra señala: *La ética de la Tribu: poder, dominación y sumisión*:

El poder es un hecho humano, así como el dominio y la sumisión se ejerce ampliamente en toda la animalidad. Es el deseo de poder el que incentiva al hombre a desarrollar diferentes manifestaciones: pasa de ser un impulso individual del primitivo para sobrevivir en el entorno hostil, a la sofisticación actual donde se ejerce como una complejidad de normas e imposición de conductas establecidas que conforman la dimensión social del poder y en la que el individuo es alienado, viviendo en una situación en la que los poderes pasan de una consideración antropológica (poder como impulso de dominio) a otra sociológica (poder

social) en la que es demostrable el dominio creciente sobre el ser individual en todas las esferas de su vida. (Osto, 2011, pág. 125)

En la lucha por el poder son los vencedores quienes imponen su cultura y sus reglas, así hizo el imperio español con los pueblos de América y los ingleses con los pueblos conquistados tanto en África o Australia, como en las actuales Canadá y Estados Unidos. En la mayoría de los casos la cultura dominante termina por imponerse, sin que necesariamente desaparezca por completo la dominada.

Los imperios caen y aunque el poder siempre cambia de manos, la cultura es algo que puede sobrevivir en dichos procesos, por lo menos ciertos elementos. El latín no subsistió, es cierto, pero las lenguas que se hablan en gran parte de los países conquistados por los romanos tienen origen latino. Una de sus lenguas herederas, la española, tiene una vitalidad fuerte en buena parte de América, heredada mediante el poder imperial de la conquista, desvanecido hace siglos. Esto significa que la cultura sobrevive a las estructuras de poder.

Para van Dijk, “la dominación necesita legitimación ideológica continua” y para formar ideología por medio del lenguaje se necesita la cultura. Finalmente con el español también se adopta la ideología del conquistador (van Dijk, 1996). La capacidad del lenguaje de transmitir cultura determina la implantación de la ideología, ya que es la vía en que se transmite el pensamiento, es decir, no solo se asimila el lenguaje sino también la idiosincrasia del grupo humano portador de la lengua conquistadora. De ahí que los pobladores de Hispanoamérica sean cristianos, porque los españoles lo eran y esa religión se impuso en sus dominios. En el caso latinoamericano, la Iglesia desempeñó un papel importante en la conquista y la dominación cultural. También van Dijk es de la idea de que: “Las ideologías se comparten socialmente mediante ‘marcos interpretativos’ que permiten a los miembros del grupo entender y dar sentido a la

realidad social, las prácticas diarias y las relaciones con otros grupos”, y, más adelante señala que: Desde el punto de vista del conocimiento social y de otros tipos de creencias, las ideologías son los sistemas compartidos más específicos basados en procesos mentales que sirven para construir las representaciones sociales. (Semántica del discurso e ideología p..205)

El poder y el lenguaje se han combinado porque el segundo es también una herramienta de conquista y dominación. Es el vencedor quien impone su lengua y, a través de ella, su cultura. Para Van Dijk, el “poder está relacionado con el control y controlar el discurso es importante porque, de esta manera, podríamos controlar la mente de las personas y controlar indirectamente sus acciones, incluyendo sus discursos” (1980, pág. 28). En otras palabras, la lengua es instrumento a través del que se impone la cultura dominante. Los rescoldos que quedan de la cultura de los pueblos sometidos se mezclan y transmiten a través de la lengua adoptada, los pueblos avasallados adoptan patrones culturales que se mezclan con los propios, de esa manera surge el mestizaje cultural lo que se conoce como sincronismo. España no necesita tener influencia en América para que a los ciudadanos se les enseñe el español como lengua materna.

Como se ha señalado, el español prevaleció sobre las lenguas nativas de los territorios colonizados. En Honduras las lenguas de los pueblos que no fueron sometidos se convirtieron en lenguas marginales, al igual que marginados han sido los pueblos que las hablan, debido a eso no se aprende pech o misquito porque son lenguas de culturas que han sido relegadas y casi desaparecidas, víctimas de la discriminación y el olvido. Esto pasó con el lenca, que fue perdiendo vitalidad y utilidad en la medida en que sus hablantes fueron presionados socialmente hasta convertirse en lengua de ámbito familiar y finalmente perdió capacidad de mantenerse vigente frente a la lengua oficial, ya que el español fue la lengua que les fue impuesta en el

proceso de colonización, en detrimento de la propia, que terminó extinguiéndose aproximadamente en 1925, según Benigna Larín.¹²

Pero no es necesario tener la influencia de una lengua extranjera para experimentar la amenaza de la “dominación”. En la lengua oficial puede manifestarse esa realidad cuando se legitiman despojos e imposiciones como los que han sufrido los pueblos originarios y, los lencas, los que más, ya que además de relegarlos socialmente han sido sometidos a inculturación desde el poder. Este proceso ha logrado una “integración” a la cultura nacional por medio de la pérdida de su lengua y la desaparición paulatina de los elementos propios de su identidad.

Entre las funciones que la lengua ejerce está la de ser vehículo de identidad, de ahí que un grupo dominante manifieste su proyección cultural a través de esa herramienta. Entonces, tiene sentido afirmar que un pueblo que conquista a otro lo hace también mediante el aspecto lingüístico al imponer su lengua. De ese modo en el grupo se constituyen relaciones jerárquicas de diversa índole y con variados propósitos. Es así como aparecen individuos o grupos que someten a los otros e imponen sus modos de ser y de hacer. Para ejemplificar lo afirmado, puede mencionarse la lengua náhuatl, cuya influencia en Mesoamérica se extendió por un territorio vasto, convirtiéndose en *lingua franca* que durante la época de la conquista sirvió a los españoles como lengua de cristianización.

Puede hablarse de sometimiento por medio del lenguaje de culturas “primitivas” por parte de culturas con tecnología avanzada y con mayor conocimiento en el uso de los avances tecnológicos como reflejo de la antigua lucha entre fuertes y débiles. Lo

¹² Citada en el libro de *Tradición oral indígena de Yamanguila* en la página 16 por Carías, Leyva y Miralda (1988).

anterior lo confirman hechos históricos como la conquista española y la implantación de la iglesia Católica a los pueblos nativos. Pero toda dominación ejerce el mismo patrón: el dominador planta su ideología en el imaginario del dominado mediante el discurso.

La dominación discursiva, es decir, el abuso de poder por medio del discurso es realmente eficiente si no sólo somos capaces de hacer que aparezcan los modelos mentales preferidos respecto a eventos específicos sino también si somos capaces de persuadir a las personas para que formen las representaciones sociales preferidas por las élites de poder. (van Dijk, 2004, pág. 17)

La historia la escriben los vencedores y, por tanto, no suelen aparecer en ella referencias al sometimiento. En Honduras el sistema educativo todavía enseña la historia desde el punto de vista de la época colonial y, hasta hace poco, mostraba a indígenas como seres inferiores, incultos, salvajes. Resto de ello son los términos despectivos tomados de otras lenguas nativas y usadas por los españoles durante la conquista y la colonia: jicaque, con el significado de “salvaje”, “incivilizado”, aplicado a los tolupanes.¹³ Es significativo el hecho de que en el Occidente de Honduras se use el término para referirse a una persona hosca, insociable (Herranz, 1987). Lo mismo sucede con la palabra “paya”, usada por mucho tiempo para nombrar a los indígenas pech, quienes rechazan el término por ofensivo y se autodenominan “pech”, que significa gente y al resto lo denominan “pechacua”: la otra gente.¹⁴

¹³ El investigador Conzemius tuvo dificultades con el término al estudiar varios grupos en Honduras. Asimismo, en México el término popoluca, de origen náhuatl, que significa de lengua incomprensible (o que habla balbuceando) se usó para nombrar a distintos grupos.

¹⁴ Investigación lingüística realizada por Manuel de Jesús Pineda como actividad de la clase de Fonética II en la comunidad Pech de la comunidad Santa María del Carbón, San Esteban, Olancho, en el año 1992.

Es la ideología del conquistador la que se impone. Bien lo deja claro van Dijk al afirmar: “El discurso puede depender tanto de contextos ideológicamente prejuiciados, como de la manera ideológica en que los participantes interpretan los eventos a partir de modelos mentales subjetivos o, más directamente, de creencias generales de grupo que son ideológicamente controladas.” (Ideología y análisis del discurso, p 19)

Sin embargo, en el trato cotidiano pronto prevalecieron la designación genérica de “indios”,¹⁵ que también fue adquiriendo connotaciones negativas, sin calificativos, y los gentilicios de cada nación indígena, conceptos valorativamente neutros, que son las designaciones más frecuentemente empleadas para referirse a los naturales durante todo el periodo colonial. Entre los siglos XVI y XVIII, los epítetos negativos de “bárbaro”, “salvaje” e “infiel” se usaron en dos contextos: el del contacto con nuevos grupos cuyo intimidante aspecto generaba un sentimiento de extrañeza y el del conflicto armado (Roulet y Floria, 2005, págs. 6-7).

En este entramado de relaciones entre sometedores y sometidos se mantiene mediante la coerción un vínculo socio-cultural que es inamovible por el conservadurismo transmitido por estructuras montadas a través de la historia: ideas religiosas, tabúes culturales, reproducción cultural de modos de actuar en los componentes del grupo social. En el lenguaje de la literatura oral se podría atisbar esa visión de mundo. En el modo de decir, en las palabras y expresiones usadas en la narrativa oral, pueden encubrirse actitudes de sojuzgamiento al que han sido sometidos a través de la historia.

¹⁵ Son comunes las expresiones: “pareces indio”: cuando alguien es huraño, “se le salió el indio”: cuando alguien se pone violento, “es anti indio”: para referirse a alguien que no sabe utilizar la tecnología, “este sí que es indio”: cuando alguien comete alguna torpeza, etc

Ello motiva a rastrear en el lenguaje de la literatura oral esta particular visión de mundo de los pueblos. A través de su modo de decir, a partir de un análisis adecuado de las palabras y expresiones utilizadas en su narrativa puede accederse a su pensamiento y desentrañar, quizás, las estructuras de las relaciones jerárquicas y los roles sociales que persisten en las relaciones de poder y control al que han sido sometidos. El lenguaje se nutre con términos surgidos de actitudes e intenciones clasificatorias por creencias de superioridad en tanto se pertenezca al grupo de sometedores. Palabras como “señor”, “don” o “patrón” se refieren a la persona con poder y gobierno, mientras otras como indio, chusma, negro, se aplica a los “otros,” que pertenecen al grupo sometido, y tienen el significado de inferiores, tontos e incultos. Sobre esta actitud, van Dijk señala:

Estas creencias más generales respecto a las personas, respecto a “nosotros” y “ellos”, [...] son denominadas tradicionalmente como “actitudes” en psicología social. Preferimos llamarlas “representaciones sociales” también para enfatizar que no son sólo creencias personales e individuales sino representaciones mentales socialmente compartidas tal como el conocimiento, las normas, los valores y las ideologías. (van Dijk, 2004, pág. 16)

Es el lenguaje el componente fundamental para la construcción y transmisión de esos hechos de cultura o representaciones sociales. Es mediante el sistema lingüístico que se vertebran los actos materiales y espirituales de una colectividad. A través de él se construyen los signos sociales que identifican al individuo y al grupo. En los modos de decir se manifiestan las visiones y ordenaciones de mundo que se van consolidando con el desarrollo de la cultura.

Las formas de ser y de hacer convergen en las estructuras lingüísticas para convertirse en conocimiento que, a su vez, conforma el pensamiento o, más concretamente, el modo de pensar, aquello que conocemos como personalidad, y ésta se expresa inconscientemente en la tradición oral. De ahí que la oralidad sea una fuente importante para conocer y entender la génesis y el proceder socio-cultural de los pueblos, sobre todo de aquellos en que, como el lenca, se han ido desdibujando elementos característicos de su cultura: lengua, ceremonias, etc. En otras palabras, detrás del mito subsiste un hecho real, un pensamiento esclarecedor de la realidad en que surge.

El lenguaje es la vestidura del pensamiento, es la herramienta que hace posible la manifestación de las ideas, la estructuración de la realidad en conceptualizaciones que responden a un contexto natural y social. El lenguaje permite que el grupo y el individuo se expresen y que haya una correspondencia a su intervención en el entorno social, en una interrelación en la que se comparten opiniones e ideas, ya que se comparte conocimiento del contexto. Por ser un código, el lenguaje salvaguarda ese otro código sociocultural que constituye la visión de mundo de su grupo social:

De esta manera, vemos que existe una íntima relación entre el lenguaje y el pensamiento, entre éste y la experiencia humana. Los hombres y mujeres aprenden a serlo a través de lo que ven y de lo que oyen, por lo que es de esperarse que, en la historia, los grupos dominantes tengan cierto dominio y autoridad sobre el lenguaje. Estudiar el lenguaje (...), es profundizar en torno a la cultura y la vida cotidiana y sirve también como un medio para comprender y conocer las fuentes orales a través de sus convenciones lingüísticas. (Rodríguez-Shadow, 2003, pág. 252)

3.4. La sumisión: elemento de transmisión social

La sumisión en el sistema social implica una serie de relaciones construidas a lo largo del desarrollo del grupo. Estas construcciones responden a actitudes de sometimiento o autoritarismo que muchas veces enmascaran temores o debilidades no manifiestas: “Algunas veces, los grupos dominados ayudan en su propia dominación, por ejemplo cuando aceptan el poder del grupo dominante como algo normal, natural o, de otro modo, legítimo.” (van Dijk, 2004, pág. 10)

Bernal relaciona la sumisión y sometimiento al concepto de autoritarismo que, según expresa, posee “dos formas principales, que suelen ir juntas en los individuos autoritarios: la primera es una tendencia fuerte a la sumisión y a la dependencia, como consecuencia de los sentimientos de inferioridad, impotencia e insignificancia individual” (Ovejero Bernal, 1981-1982, pág. 41). La segunda de que habla tiene que ver con la persona que somete, también es producto de sentimientos de inferioridad. Se basa en debilidades y temores puesto que quien domina teme que sus aliados lo traicionen o que sus súbditos se subleven, además de apoyar su poderío infundiendo el miedo que solo es reflejo de sus propios temores o de sus debilidades. Vale decir que el autor se refiere al autoritarismo que lleva implícita la idea de sometimiento, o sea, la actitud de ejercer la fuerza para someter al otro.

La idea anterior se manifiesta en el ámbito familiar, que es un reflejo del espacio social: en el seno de la familia la mujer y los hijos reciben la carga de dominio por parte del esposo-padre, quien ejerce desde una posición autoritaria un papel asignado dentro de la estructura patriarcal. Tanto en el grupo familiar como en el grupo social se reproducen esas actitudes de sometimiento: si en el hogar la mujer es la que está subyugada por el hombre, en el colectivo social los grupos vulnerables como campesino, indígena, obrero son los sometidos por clases o grupos de poder que

ejercen su dominio mediante la estructuración de mecanismos que su mismo poderío convierte en convenciones: leyes, organismos de gobierno, instituciones, etc., mismas que son fijadas en el imaginario social a través del proceso de enseñanza y el uso de los medios de comunicación.

En ese orden de cosas se concibe la sociedad como una estructura de poder y relaciones que se vuelven culturales y, por lo mismo, aceptadas por el cuerpo social. El hecho de pertenecer a una nación determinada conlleva la aceptación de sus valores y de sus reglas. Desde que nace el individuo es instruido para aceptar y cumplir las normas del grupo, para que se identifique y adquiera sentido de pertenencia social:

El hecho de nacer en un mundo social específico conlleva la aceptación inconsciente de cierto número de postulados incorporados como *habitus* que de suyo no requieren inculcación activa al margen de la que se ejerce por el orden de las cosas (Fernández, 2005, pág. 15).

De ese modo se implantan el orden y la jerarquía que regirá la vida del grupo. Así es como todos los individuos responden a la forma de ser en un grupo social al que pertenecen. No hay opciones porque la pertenencia a determinado grupo representa la sobrevivencia del ser como individuo.

3.5. El lenguaje en el contexto de género

Como ya se señaló, el lenguaje y el poder están intrínsecamente ligados. Históricamente, en lo que concierne al género, en las disputas por el poder son los

hombres quienes han tenido el protagonismo. En la actualidad las luchas feministas van incidiendo de a poco en los estamentos de poder. Las mujeres ya no solo luchan por la igualdad y la justicia para su género, también están alcanzando los estratos más altos del poder en algunos países y organizaciones. Como consecuencia del afán reivindicador y esta ansia históricamente justificada por alcanzar el poder, el lenguaje está siendo fuertemente cuestionado. El lenguaje es poder y la pugna surge en tanto los discursos son cuestionados debido a los usos lingüísticos en los que se advierte un dominio masculino.

En su defensa ante los cuestionamientos feministas, los lingüistas apelan a los principios básicos de la lengua y a su identidad histórica. Mientras académicos como Ignacio Bosque han dicho categóricamente que el lenguaje puede ser sexista, otros plantean que “no es sexista la lengua, sino su uso”, como afirma Álex Grijelmo.¹⁶ Resulta evidente que hay muchas expresiones en el uso actual del español que manifiestan de manera inequívoca el sexismo y el desprecio hacia las mujeres. Un ejemplo de sexismo en el lenguaje se advierte en la siguiente proposición: “Los directivos acudirán a la cena con sus mujeres”, es sexista precisamente “porque el masculino engloba en su designación a varones y a mujeres” (Bosque, s.f, pág. 5). Cabe preguntarse, ¿qué elementos de los que se filtran a través de la lengua se pueden encontrar en las expresiones oral de los lenca?

Quizá también en la expresión oral de pueblos como el lenca se manifiesten aspectos que tengan que ver con la sumisión de la mujer en su relación de pareja o, más allá, en sus relaciones sociales. En ese afán, como investigadores, se pretende

¹⁶ En la evolución del lenguaje han intervenido elementos provenientes de diversas lenguas y contextos, por lo tanto su constitución se debe a procesos históricos. Álex Grijelmo afirma que la “lengua no es la realidad, sino una representación de la realidad” y que quienes “tienen formación en filología saben que esas decisiones lingüísticas se deben a razones históricas o etimológicas, a veces incluso aleatorias, pero no sexistas” (Grijelmo, 2018).

rastrear la sumisión de la mujer o el carácter patriarcal en la narrativa oral de la sociedad lenca y entender el machismo como otro elemento del poder que se sirve del lenguaje para perpetuarse. Los resultados pueden ser un aporte que contribuya a sopesar un particular punto de vista en el ámbito cultural y lingüístico.

En lo que concierne al punto de vista cultural, hay que partir del hecho de que en las sociedades patriarcales el mundo se polariza: de un lado está el espacio masculino que se caracteriza por actitudes tras las cuales se esconden los temores y las debilidades individuales que se expresan mediante la dominación y las posturas de superioridad; del otro está el femenino, que expresa sumisión y se somete a los cánones del grupo también impulsados por sentimientos de inferioridad y debilidad infundidos en el imaginario colectivo.

En el caso de la cultura hispánica dominante que se impuso a los pueblos de América, puede considerarse que su transmisión respondió a una óptica patriarcal que avalaba planteamientos religiosos “androfílicos” impulsados, en gran medida, por la iglesia Católica, cuya doctrina, a su vez, era heredera del judaísmo, también sostenido en figuras patriarcales: la Biblia destaca la presencia de hombres líderes, como Abraham y Salomón en el Antiguo Testamento, quienes conformaron la nación hebrea, mientras que en el Nuevo Testamento se destacan Pablo, Pedro y el resto de seguidores varones, restando importancia a mujeres como María Magdalena.¹⁷

¹⁷ María Magdalena, quien, según la Biblia, fue protagonista de los encuentros más significativos con Jesús después de la crucifixión, en los textos del Nuevo Testamento pasó a un plano marginal. A pesar de que fue a ella a quien se le reveló Jesús en varias apariciones. No se le consideró como de igual condición que el resto de apóstoles; incluso fue considerada como prostituta por la jerarquía católica y esa figura fue transmitida a los fieles durante siglos.

En los elementos religiosos transmitidos por la doctrina católica aparecen de manera sincrética en las manifestaciones culturales lenca. La Auxiliaría de la Vara Alta¹⁸ se le llama también Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés, pues aseguran que las “majestades” o varas, símbolos de poder, fueron entregadas a su pueblo por el propio Moisés. Además de los elementos particulares trasvasados de esa cultura hispánica y bíblica, es posible que también su visión patriarcal transmitida a través de la religiosidad contribuya a que la mujer lenca adopte y acepte un papel secundario, sin cuestionarlo y a veces resignándose a convivir con la violencia o la humillación por creerlo un designio divino.

Y en todo este entramado cultural habría que incluirse el enorme poder simbólico del lenguaje. Decía el filósofo Ludwig Wittgenstein: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (2014, pág. 45). Ello expresa que en el lenguaje se encierran todos los elementos que pueblan la realidad concreta e imaginada del individuo, en la que también se conjunta la del grupo social. De ese modo, el lenguaje es el continente del pensamiento, que se estructura en las interrelaciones en el seno del grupo social. Es a través de la lengua que se estructura y se asimila la realidad para transformarse en pensamiento: el código lingüístico es su instrumento.

Todo lo dicho implica que los contextos culturales son las fronteras entre las que el lenguaje ejerce su función y poder. Si bien es cierto que no hay aportes teóricos referentes al lenguaje de sumisión en el contexto específico del pueblo lenca, sí hay estudios interesantes sobre el papel de la mujer indígena en varios periodos históricos. Los aportes de Anne Chapman sobre la cosmovisión lenca pueden servir de punto de partida para contrastar la imagen que la mujer lenca ha tenido en la sociedad antigua y en la actual.

¹⁸ La Auxiliaría de la Vara Alta ha sido la institución guardiana de las tradiciones lenca. Tuvo su origen como una instancia de autoridad indígena con potestad política y religiosa.

3.6. Área de investigación en el ámbito lenca

Los lencas son un pueblo heredero de un complejo cultural que a la llegada de los españoles estaba conformado por los grupos care, guaquí, potón, chatos, dules, paraca, yara y colos, según la clasificación de Doris Stone citada por Linda Newson (Newson, 1992, pág. 42). Hay controversia en cuanto a los grupos chatos, dules, paracas, yaras y colos, por considerarlos los estudiosos como grupos distintos de los lencas, como los matagalpas y los hicaques, aunque queda la posibilidad de que los colos sí sean de filiación lenca. El problema se origina debido al traslape de límites que se dio por convivir en un mismo territorio pueblos de filiación distinta. (Newson, 1992, pág. 46)

Así las cosas, puede afirmarse que los lencas ocuparon un extenso territorio en Honduras, desde el Sur Occidente hasta parte del Centro Oriente del país. Para señalarlo con mayor concreción, colindaban con los mayas chortí en el Occidente, departamentos de Lempira y Santa Bárbara; por el Norte limitaban con los tolupanes; extendiendo su territorio por el Centro y el Sur, comprendían los departamentos de Intibucá, La Paz, Comayagua, Francisco Morazán, norte de Valle y Choluteca; y al Oriente colindaban con los pech y tawahkas, departamento de Olancho.

Se les ha considerado como un grupo mesoamericano, pero autores como Carías, Stone, Zavala y Araya, citados por Helen Umaña en su libro *Literatura y tradición oral de los pueblos originarios y afrohondureños*, afirman que son de ascendencia sudamericana. Añade sobre este aspecto que “para varios estudiosos el origen del pueblo lenca conecta con etnias sudamericanas que adoptaron usos, costumbres y creencias de la región maya en la cual se asentaron” (Umaña, 2017, pág. 289). Asimismo, Constenla Umaña (2002), basado en un estudio lingüístico, apunta que el lenca se relaciona con grupos sudamericanos y que con el transcurrir

del tiempo asumió influencia mesoamericana.¹⁹ No se debe olvidar que Honduras fue un lugar de encuentros en donde confluyeron culturas procedentes del Norte (náhuatl, chorotegas) y culturas del Sur (pueblos de filiación chibcha).

El área de estudio propia de este trabajo está situada en el Occidente de Honduras. Esta zona fue poblada por grupos mayas como el chontal y el complejo cultural constituido por los grupos de ascendencia lenca. Lempira, Intibucá y La Paz son los departamentos con mayor presencia de población lenca. Para la realización de esta investigación se seleccionó la comunidad de Quelacasque, Lempira, atendiendo a peculiaridades observadas en visitas previas en cuanto a la conservación de ciertos elementos relacionados con la cultura lenca: su singular acento al hablar el español, la vestimenta, la forma de cargar a los niños y los productos que consumen (usos culinarios) y la conservación de la institución guardiana de sus tradiciones: la Auxiliaría de la Vara Alta. Del mismo modo, debido a que el interés se orientó, además de a descubrir elementos lingüísticos específicos, a localizar relatos ancestrales de tipo teogónico que proporcionaran elementos para la comprensión de la forma del ser cultural lenca. El estudio, que en un principio se centraba en la comunidad Quelacasque, Lempira, a la comunidad de Chiligatoro, Intibucá, se extendió para ampliar la visión sobre la tradición oral que aún se conserva y escrudiñar en el lenguaje comportamientos individuales y sociales ya descritos.

En resumen, ambas comunidades presentan la singularidad de que conservan algunas tradiciones propiamente lencas: vestido con colores de preferencia vivos y sus particularidades en el uso del español. En el caso de Chiligatoro, además, en esta

¹⁹ Para confirmar ese aspecto habría que realizar estudios en diversos campos como la arqueología, la genética, la etnografía, además del lingüístico: la base alimenticia, los patrones culturales conservados y la genética, que han alcanzado desarrollo y se han aplicado exitosamente en otros casos.

comunidad habitan personas que ostentaron el cargo de alcaldes en la Alcaldía de la Vara Alta, la única organización depositaria de las tradiciones de dicho grupo social.

La comunidad de Quelacasque se ubica en el municipio de Gracias, Lempira; departamento que contaba en 2013 con 250,067 habitantes y una extensión de 4,228 km². (INE, 2013). Quelacasque está conformado por la aldea de San José de Quelacasque, y los caseríos de El Rodeo Quelacasque, Las Minas Quelacasque y El Jícaro Quelacasque, comunidades situadas al Norte de la ciudad de Gracias, en las elevaciones aledañas a la Sierra de Celaque. Estas comunidades tienen como base económica el cultivo de granos básicos.

Por otra parte, Chiligatoro, nombre abreviado que recibe la aldea Laguna de Chiligatoro, pertenece al municipio de Intibucá, departamento homónimo, que contaba en 2013 con una población de 179, 862 habitantes y una extensión territorial de 3,123 km² (INE, 2013). Su base económica es el cultivo de granos básicos y, en medida mínima, el turismo.

La economía de los lencas antes de la llegada de los europeos estaba basada en el cultivo de maíz (*Zea mays*), frijol (*Phaseolus spp*), camote (*Ipomoea batatas*), ayote -calabaza- (*Cucúrbita spp*), chile (*Capsicum annum*), cacao (*Theobroma cacao*) y algodón (*Gossypium hirsutum*), productos ligados a las culturas mesoamericanas; además de la yuca (*Manihot esculenta*) que era un cultivo relacionado con las culturas desarrolladas al sur de Mesoamérica, como los grupos de ascendencia chibcha (Newson, 1992, págs. 77-78).

En la actualidad los lencas aún se dedican a la labranza de la tierra. Siguiendo la tradición, conservan el cultivo del maíz y del frijol y han incursionado

en el cultivo de la papa (*Solanum tuberosum*) y, en menor escala, las fresas (*Fragaria x ananassa*) y los duraznos (*Prunus persica*). El cultivo del maíz se ha realizado tradicionalmente en el complejo de la milpa, en el que se incluyen, además, frijol y ayote; en ciertos casos puede incluir el cultivo de calabazos (*Lagenaria* sp). Su economía actual se basa, por tanto, en actividades tradicionales de agricultura que conserva algunos rasgos culturales, muchos de ellos sincréticos. Anne Chapman, señala que:

...los lenca son un conjunto de comunidades y familias aisladas que conservan una tradición que se caracteriza por la participación importante de la mujer en la agricultura, el afán militarista de los hombres, la manufactura de canastas y alfarería, el modo de hablar el castellano y hasta hace pocos años la moda femenina, que distinguía a las indígenas de las demás campesinas. (Chapman, 1985, pág. 272)

En el momento de la conquista española la cultura lenca se encontraba en proceso de alcanzar un nivel más complejo de civilización, estructurando cacicazgos que se encontraban en conflictos de dominio y poder. Tenían un panteón de dioses simple. Adoraban a Ilanguipuca, la Gran Madre, y a Itanipuca, el Gran Padre, además de al ídolo de dos caras y muchos ojos, que representaba al dios Icelaca,²⁰ quien regía sobre el pasado y el presente y lo veía todo. Otros elementos religiosos estaban basados en el chamanismo, cuyas prácticas comprendían la invocación a los espíritus guardianes (Newson, 1992, págs. 88-89) y ritos ligados a los elementos de la tierra y a las actividades de sobrevivencia: invocaciones a los dueños del agua, de los

²⁰ Linda Newson lo registra bajo el nombre de Izelaca (1992, p.88).

bosques, de la tierra; ritos de la Compostura y oraciones que perviven en la actualidad, aunque cada vez con menor frecuencia y menos personas involucradas.²¹



Mujer lenca con la vestimenta tradicional carga a su hijo a la usanza habitual.

Asimismo, creían que su territorio había sido legado por Comizahual, que significa “jaguar que vuela”, una mujer que tenía facultades de hacer prodigios además del de volar. El relato sobre este ser lo registra por vez primera el fraile Juan de Torquemada, reproducido en la Introducción de este estudio. Linda Newson (1992, pág. 88), Anne Chapman (1985, p. 81), Medardo Mejía (1981) y otras fuentes incluyen la versión original u otras con pequeñas variaciones. El personaje en mención, antes de morir, repartió el territorio entre sus tres hijos, o hermanos, pues se duda de la verdadera relación parental.

²¹ Entrevistas con don Saturnino Domínguez en septiembre de 2018 y don Santos Tito Rodríguez, en noviembre del mismo año, en la comunidad de Chiligatoro, Intibucá.

El panorama actual de este grupo permite vislumbrar el sometimiento del que han sido víctimas históricamente y que ha favorecido la pérdida de muchas prácticas y elementos culturales. La más importante de ellas, la lengua, desapareció en el transcurso del siglo pasado como resultado del hostigamiento y la discriminación, la ignorancia y la indolencia de ladinos y gobernantes, además de la fuerte presión demográfica debida a la ocupación de tierras y levantamiento de poblados en su territorio. Sin embargo, han conservado algunos elementos culturales que los caracterizan, rasgos que determinan su ser lenca:

A pesar del constante acoso y mestizaje que desde la colonización española sufren los lencas de Honduras, todavía mantienen una gran cantidad de costumbres, ritos, creencias y formas de organización que les permiten identificarse entre ellos y diferenciarse del resto de campesinos mestizos hondureños. Estas costumbres y ritos muestran un elevado sincretismo cultural, subyaciendo actitudes y creencias indígenas muy arraigadas. (Herranz, 1987, pág. 433)

Las ceremonias que los ligan a la tierra representan un elemento cultural fuerte, de raigambre ancestral, pero con matices sincréticos, entre estas manifestaciones está “La Compostura”,²³ de origen precolombino. Según Umaña:

²³ Aunque esta ceremonia no es exclusiva de los lencas, los chortí también las celebran. Está pendiente de estudio qué grupo recibió el influjo del otro, ya que por su proximidad territorial es posible que sus espacios se hayan traslapado y hayan compartido elementos de su cultura. En el artículo inédito “Can Koj Witz: la guarida de Cit Kak Koj, el puma precioso” Pastor Fasquelle plantea que los lencas hicieron alianza con los mayas de Copán, al grado de que mujeres lencas llegaron a ser parte de la élite gobernante.

Para los lencas el mundo está poblado de seres sobrenaturales y los actos humanos no pueden realizarse al margen de estas entidades: de ahí la necesidad de un pacto con ellos y el cual se expresa mediante una ceremonia, un rito especial (Umaña, 2017, pág. 304).

Es un pacto o un contrato: “Las Composturas implican un contrato entre las fuerzas sobrenaturales y las personas” (Umaña, 2017, pág. 308), pero es ante todo una ceremonia de respeto y agradecimiento. Se pide permiso a los espíritus dueños de la naturaleza, se comparte con la madre tierra ofrendando los productos brindados, lo que la gente del pueblo dispone: comida, animales, bebidas. La sangre del animal sacrificado sirve de enlace entre las personas y el ente espiritual. Las Composturas no solo son ritos agrarios, sino que abarcan otros ámbitos sociales y personales: bodas, cumpleaños, “dedicatorias” de casas, enfermedades.²⁴ En la Compostura las invocaciones y las ofrendas son un vínculo entre el ser terrenal y el ser espiritual o la divinidad; para los lencas la tierra, las aguas y los montes son entes a quienes hay que reverenciar y mostrar respeto mediante las peticiones y los actos cotidianos y el rito de la Compostura es el mecanismo de comunicación para tal efecto. Helen Umaña lo interpreta de la siguiente manera:

A siglos de distancia, en el lenguaje de uso cotidiano (es decir en la consciencia del hablante) se infiltró la ideología del conquistador, pero los remanentes prehispánicos señalados ratifican que el avasallamiento no fue absoluto, de ahí la importancia de las Composturas siempre presentes con sus ritos y oraciones, en los actos básicos de la vida comunitaria. (Umaña, 2017, pág. 321)

²⁴ Entrevistas citadas.

Sin embargo, a pesar de conservar algunos elementos de la cultura de sus antepasados, como se ha descrito, la cultura lenca se ha visto reducida en sus expresiones características. Ya se ha señalado que el lenguaje es un elemento esencial del poder, de la cultura y de la identidad. También se mencionó la difícil situación que atraviesan los pueblos autóctonos de Honduras. En el caso de la lengua lenca varios estudiosos han constatado su extinción, pues no se han encontrado hablantes desde hace mucho tiempo (Herranz, 2000). Esto significa que los herederos de su cultura tienen al español como lengua materna. En consecuencia, no cuentan con la capacidad de la lengua propia para estructurar la realidad característica de todo sistema lingüístico. Su cosmovisión está plagada de elementos europeos que han asumido en sincretismo con elementos de su cultura particular.

Según puede advertirse en los textos consultados, cada vez es más difícil encontrar elementos y relatos descritos por investigadores que precedieron este trabajo (como el de Comizahual o los Egueguan). Eso constituye una advertencia de que sus tradiciones están en riesgo debido a presiones externas que causan que los jóvenes no se interesen por las tradiciones y, más bien, se burlen de quienes las promueven o las celebran.²⁵

Sin embargo, la cultura es capaz de adaptarse, como ya ocurrió con el sincretismo llevado a cabo con elementos católicos. De ahí que todavía pueda hablarse de “cultura lenca”, presente en elementos como la vestimenta, las tradiciones, la alfarería y la oralidad; aspectos que permiten determinar su identidad. Los elementos de esa cultura pueden rastrearse en el Occidente del país. Ahí siguen sus luchas contra los problemas históricos.

²⁵ Conversación con don Santos Tito González (89 años), ex alcalde de la Auxiliaría de la Vara Alta, en Chiligatoro, Intibucá, el 24 de noviembre de 2018.

En las últimas décadas los lenca se han organizado para defender sus recursos. Una de sus representantes destacadas en esa lucha desigual fue Berta Cáceres, quien dirigió y consolidó la estructura organizativa lenca. Esto con el objetivo de frenar los abusos del Estado contra su pueblo: despojo de sus tierras ancestrales y explotación de sus recursos naturales. Otro personaje lenca que trascendió el ámbito de su territorio fue el considerado héroe nacional Lempira (Elempira, según algunos textos), que enarbó la resistencia lenca en los tiempos de la conquista española. Ellos dos, Lempira y Berta Cáceres, se han constituido en símbolos no solo de su cultura, sino de toda Honduras.

En la actualidad se puede considerar que la desigualdad entre el hombre y la mujer ha sido histórica y en el caso de la sociedad lenca, por los elementos percibidos, patriarcal²⁶. La conquista solo vino a consolidar este tipo de organización social o a imponer una mayor desigualdad. Sin embargo, el legado de Cáceres en cuanto al derecho sobre la tierra en igualdad, tanto para hombres como para mujeres, se puede señalar como uno de los grandes triunfos de la sociedad lenca actual. Uno de los casos recientes se dio con los indígenas lenca de Simpinula, en el departamento de La Paz (centro de Honduras), quienes lograron que las mujeres accedieran a la tierra en igualdad de condiciones que sus compañeros varones (Defensores en línea, 2017). Pero, por lo general, la mujer lenca es triplemente marginada: pertenece a un grupo de condición rural (y por tanto excluido). Es, además, indígena y, por su condición de mujer, está relegada en el seno de ese grupo.

²⁶ Aunque algunas sociedades indígenas se desarrollaron bajo el sistema del matriarcado, todavía en la sociedad misquita la sucesión de bienes es matrilineal. Es interesante el hecho de que en Comizahual, relato lenca recogido en la época colonial, se atisben rasgos del matriarcado.

CAPÍTULO IV

4. METODOLOGÍA

Este trabajo investigativo tuvo su desarrollo entre el mes de marzo y el mes de diciembre de 2018 y para su ejecución se partió de las preguntas de investigación siguientes: ¿Es perceptible el aspecto sumisión en el lenguaje de la narrativa oral lenca? En ese caso, ¿es posible determinar patrones de conducta de sometimiento en la narrativa oral lenca?, ¿en la literatura oral lenca se sedimentan las visiones machista y patriarcal? y ¿es la cultura lenca actual una cultura que podríamos denominar sometida, de acuerdo a determinados aspectos de su narrativa oral característica? Finalmente, ¿es posible advertir en los relatos orales lencas elementos análogos a los percibidos en los relatos de culturas mesoamericanas?

Para realizar una aproximación que llevara a comprender los significados contenidos en el lenguaje de la literatura oral se aplicó un análisis del discurso a partir del estudio de unidades lingüísticas (palabras, frases) con el fin de desentrañar la intencionalidad, los contextos socioculturales y lingüísticos y los rasgos culturales impositivos velados en las formas de decir. Ello arroja como resultado esperado un estudio etnolingüístico de tipo descriptivo desde la pragmática y la perspectiva teórica del análisis del discurso de Teun van Dijk y otros teóricos de la ciencia del discurso.

Para efectos de análisis se recopilamos especies narrativas de carácter oral en la comunidad lenca de Quelacasque, Gracias, departamento de Lempira, y de Chiligatoro, departamento de Intibucá. Además, se hizo acopio de material publicado que ha sido recogido en épocas anteriores en el área cultural de interés, para contar con un panorama más amplio en lo que a narraciones orales se refiere. En este último

caso se consideraron dos textos, aludidos a lo largo del estudio: La leyenda de Comizahual y el relato de Los Egueguan.

El texto de tradición oral es un constructo cultural que ha adquirido prestancia dentro de un grupo social mediante la transmisión de generación en generación. No interesa aquí hacer una clasificación de relatos, sino la interpretación de elementos del discurso que respondan a las preguntas de investigación y que permitan establecer la presencia de elementos que representen actitudes de sometimiento disimuladas en términos, frases hechas u otros elementos lingüísticos propios del modo de decir de los habitantes de las comunidades objeto de estudio.

La recopilación de especies de la narrativa oral de las comunidades de Quelacasque y Chiligatoro se hace mediante entrevistas a informantes selectos, mayores de 40 años, indistintamente del sexo. La investigación no parte de variables y el objeto de estudio son los textos en sí mismos, considerando que las comunidades lenca son producto de un proceso de conquista, sincretismo, mestizaje, y que han pervivido como grupo culturalmente diferenciado. Asimismo, se realizó una revisión de recopilaciones de relatos orales de origen lenca como proceso complementario, con la intención de ampliar el material de análisis y, de esa forma, complementar aspectos relacionados con la transformación que haya sufrido un relato o hacer posible el acceso a aquellos que no haya sido posible recopilar entre los informantes entrevistados.

Se utilizó equipo digital de grabación: Cámara Nikon semi profesional, grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime. El material recogido se ajustó al siguiente proceso: después de la transcripción, en la que se omiten las intervenciones inoportunas de entrevistadora y sonidos que interrumpen la ilación del relato, se someten a descomposición en elementos lingüísticos susceptibles de

análisis cualitativo (unidades de análisis) para determinar los aspectos de interés. Para ello se identificaron aquellos elementos: palabras: hembra, “mansita”, que tiene connotaciones machistas, y frases como “rincón de servir”, cuya intención apunta a que la mujer tiene designado un espacio hasta para la intimidad, y “mirá, mujer, mañana te mato”, que implica la intención de mantenerla sometida bajo amenaza. Estos ejemplos señalan intención velada en el mensaje (postura ideológica) o sugieren el hecho de sometimiento o sumisión. Asimismo se confrontaron elementos de los relatos lencas con historias del *Popol Vuh* para determinar reminiscencias o semejanzas con dicho texto.

En el análisis se presentan los datos del informante al inicio de cada relato. Asimismo, en el apéndice se incluyen los restantes relatos recabados con la información etnográfica correspondiente.

CAPÍTULO V

5. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS

Para mayor conveniencia para el análisis se agruparon los relatos según los contenidos de acuerdo al objeto de estudio. De esa manera, en el primer bloque se encuentran las historias en las que se advierten aspectos de sumisión y machismo, y en el segundo bloque los relatos asociados a ritos agrarios.

5.1. Relatos indicativos de sumisión

Las prácticas orales dan origen a relatos estructurados y cimentados en sistemas de creencias comunes a determinadas comunidades, en este caso, la comunidad lenca. Algunos de las historias presentadas a continuación son conocidas en su contexto como leyendas y en ellas se explora la presencia en el lenguaje de elementos indicativos de sumisión de unos miembros (mujeres, en particular) hacia otros a lo interno del grupo lenca. En el apéndice se adjuntan la aquellos relatos recopilados que fueron objeto de análisis, junto a la información pertinente a su obtención.

En los primeros dos relatos: “La Serena” y “La oración del Duende” se analiza el elemento sumisión de la mujer hacia el hombre, perceptible en palabras y frases como: “servir”, “la hembra tiene que ir al rincón” y “bien mansita la pajarita”. En la interpretación de los mismos se considera el contexto lingüístico en el que interviene la intención y la entonación dada a las palabras.

Es pertinente señalar que el elemento sumisión reviste una postura machista en posteriores historias, puesto que la mujer está sumisa ante ese tipo de actitudes machistas manifestadas y, por ende, interpretadas en relatos como: “El Duende”, “El Diablo convertido en gato” y “El Sisimite”. Por ello, en los relatos antes mencionados, además de analizar la sumisión, objetivo de esta investigación, también se consideran expresiones machistas que apuntan a una sumisión femenina en expresiones como: “la esposa era una señora que cada vez que llegaba el marido a la casa le tenía chilate” y en “se robaba a las mujeres”.

La Serena

Informante: Don Liberato Martínez (82 años).

Recopilación hecha en el caserío El Rodeo de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 17 de marzo de 2018, 11:55 a.m.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: Cámara Nikon semi profesional, grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Un anciano que por aquí arriba vive [señalando un lugar] en este barrio de Las Lajas, que le dicen, por allá vive. Ese por andar pescando y que se la haya con un poco de valor y se va. Entonces le sale por ahí por esa quebrada, le sale fíjese, enseñándole las chiches que mamara. La Tetona le nombran. Ah pues fíjese que ahí resultó loco, se llama Eleodoro, es el papá de una nieta mía. Le salió por ahí, en esa quebrada de por ahí. Pero no resistió donde la miró, y como bien miró semejantes chichotas se fue, agarró carrera y llegó a la casa. Y dicen que cuando se acostaban juntitos con la esposa, dicen que el rincón era el que ocupaba. Él ocupaba el rincón, y usted sabe que la hembra tiene que ir al rincón, cuando uno duerme, verdad, con ella (risas). Pero fíjese, que por miedo él, le quitaba el puestecito de servir, verdad, a la hembra y se tiraba él al rincón con la señora a la orilla. ¡El miedo! Tenía miedo.

Observaciones relevantes

“Él ocupaba el rincón, y usted sabe que la hembra tiene que ir al rincón”

En la frase anterior tenemos el término “hembra” que es una forma de referirse a la mujer equiparada a la del resto de animales; “la hembra” remite su significado a ser sujeto de sometimiento por parte del hombre, en una relación como objeto de propiedad. En el ejemplo se advierte que ocupar el rincón destinado al ser sometido implica rebajarse a la condición de mujer, de ser débil y falto de los atributos del macho.

“cuando se acostaban juntitos con la esposa, dicen que el rincón era el que ocupaba”

En la frase anterior se puede observar una postura de sumisión en el hecho de que a la mujer se le asigna el “rincón” como el lugar que debe ocupar la persona sujeta a autoridad o a protección. El rincón representa el sitio de menos importancia en la distribución del espacio mientras que la orilla representa jerárquicamente el lugar de mayor importancia pues da acceso al ámbito de mayor libertad de movimiento. Por la entonación dada a la frase y elementos del lenguaje no verbal: risas socarronas, gestos y ademanes que denotan malicia y muletilla enfática “verdad”, se deduce que la intención implícita es la de mostrar que el hombre no debe ocupar ese espacio ni la mujer el de mayor importancia, asimismo deja claro que un hombre no debe exhibir cobardía.

” Él ocupaba el rincón, y usted sabe que la hembra tiene que ir al rincón, cuando uno duerme verdad, con ella. Pero fíjese, que por miedo él, le quitaba el puestecito de servir verdad...”

En esta parte “servir” define a la mujer como un objeto de placer sexual y “el rincón” el lugar donde la mujer sirve al hombre sexualmente, manifestando en estas palabras una postura de poder de quien somete, en donde la mujer asume una postura pasiva y sumisa. La frase “le quitaba el puestecito de servir” reafirma la idea de que el

hombre se rebajaba al lugar destinado al ser pasivo, débil. Si se repara en el término diminutivo “puestecito”, se deducirá que el mismo reduce aún más el espacio que debe ocupar la mujer. La anterior idea, la de asunción de espacios correspondientes al otro, se reafirma con la frase siguiente:

“se tiraba él al rincón con la señora a la orilla”

Esa expresión implica que se intercambian los papeles: ahora el hombre deja de ser el macho al ocupar el lugar de la mujer; aunque esta última no deja totalmente su condición, ya que al nombrarla “señora” sigue teniendo sujeción al marido. Deja la idea de que el hombre entrega su hombría y permite que la esposa ocupe el espacio que le corresponde al marido.

En resumen, los elementos anteriores: *rincón*, *orilla*, *hembra* y *servir* tienen una connotación clara de sometimiento. La palabra “rincón” remite a un significado que permite entenderlo como espacio relegado. El ser que lo ocupe es considerado como de poca o ninguna importancia.²⁷ Por el contrario, “orilla”, en el contexto utilizado, implica un sitio que privilegia al que somete por tener autoridad en la relación. Ahora bien, la palabra “hembra”, por lo general, se aplica para referirse a un animal, pero en este caso designa a la mujer; por lo tanto, se la equipara a un ser inferior. Finalmente el verbo “servir”, en la circunstancia narrada, señala que la mujer asume un papel pasivo y que está ahí para cumplir y satisfacer los deseos del hombre.

²⁷ En ámbito campesino se envían al rincón aquellos objetos que no se utilizan frecuentemente o que ya no sirven.



Don Liberato Martínez entrevistado por Manuel Pineda

La oración del Duende

Informante: don Liberato Martínez (82 años).

Relato recopilado en el caserío El Rodeo de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 17 de marzo de 2018, 12:12 p.m..

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: Cámara Nikon semi profesional, grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

El Diablo se le figura a uno, cualquier espíritu maligno: La Siguanaba, La Tetona, que le dicen, El Duende que le nombran Dieguito, todo eso, y de ese yo si le doy fe porque casi al par mío se iba, mire, y es que quería que yo lo sirviera nuevamente y lo reprendí en el nombre del Señor, y mire que agarró camino. Se apartó de mí. Cuando vine a la casa dije: por algo me anda siguiendo este espíritu inmundo, dije yo. Y dije a ver el papeleo que tenía envuelto de este proyecto que tenía del agua, ahí estaba la oración

que me había dado, por esto me anda siguiendo, dije yo. Ya la enrollé y dije a quemarla.

Eso sí le ayuda a uno, fíjese que cuando uno está joven, si se le enoja una novia, ¡ay! qué afligido, y yo en aquel tiempo tenía cinco novias y si se me enojaba una yo no le paraba bola. ¡Ah!, pues fíjese que entonces yo le aplicaba la oración del Duende a una muchacha, pero era porque me mandara largo, porque me reprochara, verdad, con malas palabras, entonces le aplicaba yo esa oración. Allá viene la novia, decía yo, y “decía” a rezar la oración del Duende mentalmente, donde venía cerquita de mí, bien mansita la pajarita, se acercaba a mí y ya quedábamos dónde nos íbamos a juntar.

En el relato precedente se establece una relación de compromiso entre el ente sobrenatural y el informante del relato, quien asume el rol de aprendiz de artes oscuras. La idea es tener, mediante los poderes aprendidos, el control sobre las mujeres que pretende seducir: “quería que yo lo sirviera nuevamente y lo reprendí en el nombre del Señor, y mire que agarró camino.” Aquí se puede percibir una doble cuestión: el hombre compromete su alma con un ser sobrenatural, El Duende, al que llaman Dieguito, para someter a un ser natural, en este caso la mujer.

Observaciones relevantes

“en aquel tiempo tenía cinco novias y si se me enojaba una, yo no le paraba bola”

En el análisis de la primera proposición se puede observar la acción de hombre de mundo que seduce y trata de controlar a las jóvenes que caen en su círculo de influencia. Persiste la actitud regida por el pensamiento androcéntrico en el que postula que es hombre aquel que tiene más de una novia: “tenía cinco novias.” El “macho” puede someter a cuantas muchachas pueda. No hay un cuestionamiento en cuanto al sentimiento que pueda existir de parte de ellas. La idea es seducir y pasar a la siguiente. La mujer es asumida como simple objeto de placer.

“yo le aplicaba la oración del Duende a una muchacha.”

El elemento de sometimiento aparece específicamente en el término “aplicaba” (como se aplica un remedio para una enfermedad). Dieguito, para comprometer a los interesados, les entrega la oración del Duende, a cambio de que le sirvan. La invocación aludida sirve para someter mujeres, más que para conquistarlas. Si entendemos que conquistar implica convencer, tener conocimientos de artes ocultas para tener la atención de la mujer significa que ella pierde su libertad de decidir.

Otros elementos con esa idea de la mujer como fácilmente sometible se perciben en el ejemplo siguiente:

“venía cerquita de mí, bien mansita la pajarita”

En la proposición anterior se aprecian términos como “mansita” y “pajarita” que aluden al sometimiento o doma y, por ser expresados en diminutivo, deja la idea de que el ser sometido queda totalmente a expensas y dócil; lo que queda confirmado en la expresión última en la que afirma que acordaban dónde consumirían el hecho: “y ya quedábamos dónde nos íbamos a juntar.”

El Duende

Informante: María Natividad (43 años).

Información recabada en el caserío El Rodeo de Quelacasque.
Gracias, Lempira, el 17 de marzo de 2018

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro,
equipo utilizado: Cámara Nikon semi profesional, grabadora digital
RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

El Duende dicen que a ese le gustan las niñas; una niña que le guste dicen que le iba a hacer fiesta al papá a la casa y no dejaba dormir. Aquí en El Jícaro había una muchacha que llegaba El Duende y no los dejaba dormir. Mi abuelito tenía una muchacha que dice que cuando llegaba el Duendito, dice que: Aquí vengo Alberto, die que le decía a mi abuelito. Y dice mi mamá que llegaba y va de tocar una guitarra, El

Duende, y la muchacha ahí, y ahí llegaba y dicen que solo la sombrita miraban que bailaba adentro de la casa. Pero yo oía decir que la forma de espantarlo era de que mandaran a un muchacho a abrazar a la muchacha, abrazarla y darle un beso, entonces como se sentía celoso El Duende ya no volvió a ir pero si le zampaba una buena macaneada al muchacho.

Observaciones relevantes

“Pero yo oía decir que la forma de espantarlo era de que mandaran a un muchacho a abrazar a la muchacha, abrazarla y darle un beso”.

Se advierte un elemento claramente machista: se puede observar con claridad cómo se considera que la mujer no tiene la capacidad de asumir el problema y resolverlo por sí misma. Debe ser la figura masculina el único medio para alejar al ente. Puede entenderse que la figura masculina asume el control para hacer ver al Duende que la muchacha tiene dueño. El elemento clave para que El Duende sienta celos es un sentimiento propio de seres terrenales. En este caso puede que se exprese la manera de pensar de que el varón asume una posición de poder al contactar con la joven, algo así como si tomara, aunque sea momentáneamente, una posición de pertenencia. Aquí la figura femenina se asume como un ser pasivo, alguien cosificado.

Desde la perspectiva de la teoría de género la idea de cosificación de la mujer la abordan corrientes como la de Feminismo psicoanalítico, Feminismo radical y Feminismo socialista, en las que se plantea que “Las mujeres están oprimidas, no sólo son diferentes o desiguales a ellos, están activamente constreñidas, subordinadas, moldeadas, son usadas por los hombres y abusan de ellas.” (Guzmán, 2007)

En el trasfondo sobresale el pensamiento machista: es el hombre el que protege, el que decide, el que toma libertades. En el caso del ser sobrenatural, este asume atributos del ser humano: siente celos, utiliza las mismas técnicas de

enamoramiento. El Duende se espanta al tener competencia con otro ser de su mismo género, siente celos al experimentar la pérdida de su oportunidad de enamorar a la muchacha. El otro elemento que sobresale en este fragmento es que El Duende, como cualquier macho, resuelve las diferencias utilizando la violencia: “El Duende le zampaba una buena macaneada”. Es notable el hecho de que la forma de espantar al Duende enamorado es lograr el rechazo del personaje a través de “buscarle un novio a la niña para que se retire”.

El Diablo convertido en gato

Informante: Joel Miranda (43 años)

Recopilación realizada en la aldea San José de Quelacasque. Gracias, Lempira, el 19 de octubre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

La historia del Diablo fue que: había una persona “tilbadora”,²⁸ pero El Diablo se le representó como gato y ese gato se enamoró del jefe de la casa. Pero el esposo y la esposa se enamoraron los dos, entonces el esposo bien alegre con el gato, siempre lo pasaba acariciando en la casa y alegre: ¡Cuídame el gato!, le decía a la mujer, pues al final el gato trataba de molestar a la esposa porque la esposa era una señora que cada vez que llegaba el marido a la casa le tenía chilate²⁹ y cada vez que el marido llegaba sudado a la casa a beber chilate o al almuerzo se le cruzaba [el gato] en los pies de la mujer y le botaba el chilate a ella, porque cuando venía con el chilate se le

²⁸ Tilbadora, de “tilbar”: aguardar la llegada de alguien, acechar desde un lugar alto, sobre una tarima, la llegada de algún animal para cazarlo.

²⁹ Chilate: bebida hecha con maíz blanco tostado en comal y molido, se consume con dulces de frutos diversos elaborados en la época de Semana Santa. El maíz blanco es aquel que se corta cuando el grano no ha madurado totalmente.

cruzaba el gato a botarle el chilate. Pues una vez se cansó el hombre y le dijo: Mirá, mujer, mañana te mato, le dijo, si ese gato se vuelve a enredar en vos, si no te fijas porque todo me lo rumbás³¹ en la cara, le dijo. Pues una vez se fue a tilbar adebajo de un higo, entonces llegaron toditos los diablos a sesionar adebajo, entonces unos decían que se estaban ganando las almas de los que hacían pelear a las parejas, otros que eran adulterios y otros que mataban y otros que así. Vino ese que le tiraba el chilate a la mujer (convertido en gato) y dijo: Yo me estoy ganando a uno de ellos pero de esta manera, dijo El Diablo, va, que se le presentaba en gato a ella en la casa, entonces, yo me estoy ganando este que al darle chilate la mujer yo me le cruzo como gato y se lo boto y se lo rumbo a ella, pero ya mañana la mata. Pues como él escuchó, él estaba tilbando, estaba tilbando mapaches en el palo de higo arriba, entonces escuchó él que de esa manera se lo iba a ganar a él, entonces cuando llegó él de tilbar el mapache, estaba el gato bien alegre con él en la casa, porque era el consentido, entonces al siguiente día que ya amaneció vino él y no le dijo nada a la mujer, ya llegó de trabajar sudado, vino él [el gato] y se le volvió a cruzar a la mujer y le rumba el chilate al pobre hombre, va, pero como él sabía que había oído esa reunión que habían tenido los diablos al pie del higo, entonces vino él agarró abrazada a la esposa y le dio un beso, vino el gato y se fue bien enojado y agarró ya para su lugar. Esta es una historia más que cierta por el motivo que de esa forma se presenta El Diablo, se transforma en gato o en persona o en algún animal. Entonces eso pasa, cuando vienen por los problemas del hogar, cuando tiene problemas uno en cualquier forma se le transforma El Diablo y sucede eso.

El gato es un símbolo del demonio en la cultura popular y se relaciona con actividades de ocultismo que se vienen observando desde la Edad Media en Europa. Vemos, por tanto, a un ser sobrenatural-maligno que se presenta en forma de un ser real: un gato. En este sentido es interesante observar que El Diablo, un transformista

³¹ Rumbar: aventar, tirar.

capaz de asumir la figura que le plazca, se presenta como una figura masculina (gato) y no femenina. Si se fragmenta el texto se tienen los siguientes elementos:

Observaciones relevantes

“ese gato [Diablo] se enamoró del jefe de la casa”

En esa muestra se puede observar un elemento patriarcal concretado en la palabra *jefe*. El término aludido es indicativo de autoridad y evidencia el desplazamiento en el hogar del poder de la mujer en beneficio del hombre. El papel femenino en ciertas sociedades se limita al de ser “ama de casa”.

“la esposa era una señora que cada vez que llegaba el marido a la casa le tenía chilate”.

Aquí se percibe cómo la mujer está sujeta a las labores del hogar: La mujer, al estar obligada a servirle, refleja claramente un machismo por parte del hombre y un sometimiento por parte de ella. Ese es el papel que le toca realizar por convenciones sociales: quedarse en casa, estar lista para servir comida o bebida, etc. al marido. En el ejemplo que prosigue se advierten las consecuencias en las que puede derivar la actitud autoritaria del hombre en relación con la mujer:

“mirá, mujer, mañana te mato si ese gato se vuelve a enredar en vos”.

Como se observa, la frase “te mato” es tajante y lleva una enorme carga de violencia. Queda claro, en tan graves palabras, que el hombre puede disponer de la vida de la mujer si ella no muestra habilidad en lo que se le ha asignado como función.

Lo que se concluye en el ejemplo mostrado es que la mentalidad interiorizada se exterioriza en conductas de violencia, sean verbales o físicas. Constituyen posturas propiamente machistas. El ejemplo muestra que, a pesar de que un elemento ajeno es el causante de los constantes derrames de la bebida, es la esposa quien carga con la culpa. Ella se convierte en víctima de las agresiones verbales del marido. La situación

llega al grado de hacerla víctima de amenazas contra su vida. En este punto puede advertirse hasta qué punto la mujer se somete y está sujeta a la violencia del marido.

Finalmente, este elemento machista también se refleja como un posible indicador de justificación de parte del hombre. Es motivo para deshacerse de la culpa de problemas generados en el hogar. Esto indica que el pensamiento humano, en este caso el de la mujer, está sujeto a soportar las actitudes machistas del hombre. Con ello se libra de los problemas hogareños. El relato deja percibir que deben evitarse los problemas, pues las peleas motivan al diablo a visitar el hogar. Este es el mensaje que transmite el siguiente texto: “Entonces eso pasa, cuando vienen por los problemas del hogar, cuando tiene problemas uno en cualquier forma se le transforma El Diablo y sucede eso”.

El Sisimite

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Recopilado en la aldea Chiligatoro. Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Este (ser) se robaba a las mujeres, no sé si es a este lado de Yamaranguila, pero buscando para Lempira, dicen que el Sisimite se robaba a las mujeres de los hombres, (las) que llegaban a lavar en el río, las tenía ya en su residencia y cuando el hombre llegaba a quitárselas no podía ya quitárselas.



Don Saturnino Domínguez, exalcalde de la Auxiliaría de la Vara Alta. Fotografía Jaqui Toro

: “se robaba a las mujeres”

En el fragmento de relato anterior se muestra a las jóvenes como objeto de pertenencia. El término “robaba”, en el contexto lingüístico en que aparece tiene la carga de significación aplicado a un objeto, que no tiene capacidad de reacción. El ser sobrenatural se apodera de ellas como prenda sin devolución. Lo afirmado se refleja claramente en el siguiente ejemplo:

“...cuando el hombre llegaba a quitárselas no podía ya quitárselas”

Como puede observarse la mujer se asume como algo y no como alguien: no se considera la voluntad de la mujer, como si no tuviese libertad para decidir. Siempre está a expensas de lo que el macho, sin importar su índole, decida y haga.

5.2. Matriarcado, ritos y semejanzas cosmogónicas

Además de estos elementos de sumisión reflejados en las historias anteriores, todos ellos exponentes de una visión patriarcal o machista, se han encontrado en los textos otras referencias sociales, religiosas y culturales en las siguientes historias, creencias y rituales de los lenca que resultan de interés para el objeto de estudio.

En la leyenda Comizahual los elementos relacionados con el personaje permiten inferir que en un tiempo remoto la cultura lenca posiblemente se regía por el matriarcado, pero en los relatos recogidos, la evidencia muestra sumisión, sobre todo de la mujer, esto es, de un machismo tolerado por el grupo social. Lo que implica que, sí existió matriarcado en algún momento de su desarrollo social se adoptó el patriarcado. Sin embargo, no se puede afirmar tajantemente que en la cultura lenca siempre se hayan dado actitudes machistas u otro tipo de muestras de sumisión o de sometimiento. En el texto de Juan de Torquemada, además del elemento expuesto, ya presentado en la introducción se hace referencia a ritos, dioses y teogonía que requieren una atención especial:

Para ir a las guerras sacrificaban gallos de papada y perros que no ladraban (porque no tenían otros) y aun también sacrificaban hombres. Miraban en sueños y por ellos adivinaban los sucesos futuros. Generalmente no comían los de esta provincia carne humana (aunque por las continuas guerras que tenían, algunos creen que sí, pero son adivinanzas éstas). De la antigüedad de estas gentes de Cerquín no se ha podido averiguar más, sino haber dicho los viejos que había doscientos años que había llegado a ella una señora que llamaban Comizahual (que significa tigre que vuela, porque era muy sabia y estos indios estimaban en mucho al tigre y así le aplicaron este nombre).

Decían que era blanca como castellana y era muy sabia en el arte mágica y que hizo su asiento en Cealcoquín, la tierra más fértil de la provincia, adonde estaban las piedras y caras de leones adonde idolatraban, y una piedra grande de tres puntas que en cada una tenía tres rostros disformes; y decían algunos que aquella señora la llevó allí por el aire y que en virtud de la piedra vencía las batallas y extendió su imperio, y que hubo tres hijos sin ser casada, aunque otros dicen que eran sus hermanos y que no conoció varón; y que viéndose vieja les repartió las tierras y dio buenos consejos para el buen tratamiento de sus vasallos y que mandó sacar su cama de-casa y vino un gran relámpago con truenos y vieron un lindísimo pájaro volando que, porque nunca más pareció la señora, creían que era ella el pájaro y se iba al cielo y desde entonces hasta que llegaron los españoles solemnizaron aquel día con gran fiesta. (Torquemada, s.f., págs. 457-58)

Este relato permitiría suponer que se originó en un ámbito con características de matriarcado. Los elementos que lleva a considerar esa posibilidad son: la mujer gobierna sobre un vasto territorio y es propietaria de las tierras, lucha para mantener su imperio, enseña elementos culturales (¿heroína cultural?) y cómo tratar a los súbditos, y los asuntos religiosos sobre qué dioses adorar, entre otras aspectos.

En el relato de Comizahual aparecen varios elementos que tienen correspondencia con nociones que aparecen en el *Popol Vuh*. Entre estos está el hecho de que los lencas, según el relato de Torquemada, adoraban unos objetos que se encontraban en el lugar de Cealcoquín; ahí estaban unas piedras y caras de leones donde los indígenas realizaban sus ritos, ahí había una piedra grande con tres puntas y cada una tenía tres rostros. Un conjunto de tres con tres que forman nueve, quizá el número constituya una simbología para los lencas, puesto que en la ceremonia de las

composturas, nueve zomos³⁴ los que representan a nueve ángeles, además, utilizan nueve granos de cacao y nueve velas en dicha ceremonia. La idea puede ser aventurada, pero si se considera lo anterior referido a los lenca y lo expresado sobre la creación en el libro maya se advierte una semejanza en cuanto a la presencia de nueve elementos.

En el preámbulo del *Popol Vuh* se habla de la creación y se alude a ocho parejas que intervienen en el proceso: Tzacol principio femenino, y Bitol, principio masculino; Alom, diosa madre, y Qaholom, dios padre; Hunahpú Vuch, dios del amanecer, y Hunahpú Utiú, dios de la noche; Zaqui-Nimá Tziís, y Zaqui-Nim-Ac; Tepeu y Gucumatz; U Qux Cho y U Qux Paló, Ah Raxá Lac y Ah Raxá Tzel; Ixpiyacoc, el gran abuelo, e Ixmucané, la gran abuela; finalmente, en el primer capítulo aparece el dios llamado Huracán, Corazón del cielo, que constituye una trinidad formada por Caculhá Huracán, Chipi-Caculhá y Raxa-Cacuhlá.

En el caso del *Popol Vuh* estos elementos aparecen en dualidad. Se da el caso de que en Cerquín, según el relato Comizahual recogido por Torquemada e incluido en este trabajo, adoraban a la “gran madre” y al “gran padre”. Esta dualidad aparece en el *Popol Vuh* como Tzacol y Bitol; Creador y Formador; Corazón de cielo, Corazón de la tierra; el abuelo, la abuela; Ixpiyacoc, Ixmucané.

³⁴ *Zomo* en el área lenca es el nombre de una planta epífita de la familia bromeliácea usada en la ceremonia de la Compostura para representar a los 9 guardianes (ángeles).

Así dijeron cuando de nuevo consultaron entre sí: -Digámosles a Ixpiyacoc, Ixmucané, Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiú: ¡Probad suerte otra vez! ¡Probad a hacer la creación! Así dijeron entre sí el Creador y el Formador cuando hablaron a Ixpiyacoc e Ixmucané. En seguida les hablaron a aquellos adivinos, la abuela del día, la abuela del alba, que así eran llamados por el Creador y el Formador, y cuyos nombres eran Ixpiyacoc e Ixmucané. (*El Popol Vuh*, 1989, pág. 30)

Todos estos elementos representan la dualidad mítica que aparece en diversas culturas, pero en este caso comparativo entre la genealogía mítica lenca y el *Popol Vuh* se pueden advertir correspondencias en cuanto a las invocaciones, a la dualidad de los seres divinos que intervienen en los asuntos humanos y en los ritos agrarios. Fijémonos para empezar en estos fragmentos del *Popol Vuh*:

Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad (Pág. 25). Así fue la creación de la tierra, cuando fue formada por el Corazón del cielo, el Corazón de la tierra, que así son llamados los que primero la fecundaron (Pág. 27. Decid, pues, nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestra madre, vuestro padre ¡Invocad, pues, a Huracán, Chipi-Caculhá, Raxa-Caculhá, el Corazón del cielo, el Corazón de la tierra, el Creador, el Formador, los progenitores; hablad, invocadnos, adoradnos!, les dijeron. (Pág. 27)

En el relato “Origen de las Composturas” que se reproduce más adelante, don Santos Tito manifiesta que en el principio una dualidad, el dúo ecléctico San Isidro y San Isidoro, tuvieron que bajar al inframundo por el agua dulce (el “dulce de rapadura” en el relato), y lo necesario para poder sembrar y para ofrendar, para obtener permiso para la siembra. Además, existe una estrecha relación de lo celestial con las

Composturas puesto que hay una vacilación entre lo divino y ciertos espíritus. A continuación se muestran ejemplos de lo afirmado:

En los relatos lencas, en los frases subrayados y en el breve relato que se muestra seguidamente, se observa la presencia de la Virgen (¿una expresión de la gran madre?), quien se enoja porque mientras lava ropa unos niños ensucian el agua.

Los monos

Informantes: Don Guadalupe Orellana (82 años).

Relato registrado en el caserío El Rodeo de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 17 de marzo de 2018, 12:03 pm.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

En la montaña había una clas (clase) de animalitos que les dicen monos. Que esos animalitos, dician pues que cuando empezaba el mundo, vio que la Virgen, iba a lavar a una quebradita y los monitos eran niños y entonces que los niños ensuciaban el agua del río y bajaba sucita el agua y ella dice que no le ensuciaran el agua; entonces la Virgen se enfadaba dice la gente, la Virgen la madre de Jesús, entonces tanto que se enfadó, los ‘maldició’: ¡Monos se hagan!, dicen que les dijo y salieron en carrerón mire y se subieron a los palos los monitos, ya hechos animalitos. Fíjese que esos animalitos en la montaña son pero puños³⁵ y si uno golpea un animalito de esos o le pega un balazo, cortan hojitas, se limpian y se las tiran a uno. Son como animalitos que piensan algo. Tienen cara de uno y manos, solo porque son animalitos, son pencas;³⁶ esos si

³⁵ Puños: gran cantidad.

³⁶ Muchos.

se agarran con la cola mire y ¡zas! brincan y cuando hay chiquitos se acopandan³⁷ con la cola y se van los chiquitos ve, a dar al otro palo.

La virgen y los monos

Informantes: Don Santos Tito Gonzales (89 años)

Relato recopilado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 24 de noviembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Cuando se creó el mundo la Virgen iba a lavar a una quebrada y unos niños le ensuciaban el agua y ella les dijo que no la ensuciaran, pero no le obedecieron y los maldijo: ¡Monos se hagan!; entonces salieron corriendo se subieron a un árbol ya hechos monos.

Se puede advertir en las frases “dice que no le ensuciaran el agua”, “Virgen se enfadaba”, “los maldició: ¡Monos se hagan!”, que por desobedientes el ser divino los castigó convirtiéndolos en monos. Si se repara en el texto del *Popol Vuh* se puede ver que los hombres de madera desobedecieron al no adorar a sus creadores. Los hombres de madera fueron destruidos y sus descendientes se convirtieron en monos. (*Popol Vuh*, 1989, págs. 32-34) Es destacable el hecho de que en el relato lenca una mujer asume el papel protagónico.

Aparición de los monos según el *Popol Vuh*: (*Popol Vuh*, 1989):

³⁷ Acopandan: Se sujetan con cola y manos de manera que los pequeños crucen de un lugar a otro.

... ya no pensaban en el Creador ni en el Formador, en los que le daban el ser y cuidaban de ellos... P. 31

En seguida fueron aniquilados, destruidos y deshechos los muñecos de palo, y recibieron la muerte. P. 32

Y dicen que la descendencia de aquellos son los monos que existen ahora en los bosques; éstos son la muestra de aquellos, porque sólo de palo fue hecha su carne por el Creador y el Formador. P33-34.

Por otra parte tenemos en la tradición oral lenca a los Egueguan y Segueguan, que eran seres humanos que vivían en cavernas: “imaginaban aquellos seres humanos antiguos a los que llamaron Egueguan” (Carías, Leyva, Miralda, y S., 1988, pág. 63). Puede advertirse la semejanza con la condición de Zipacná, personaje del *Popol Vuh*, quien vivía en cavernas con su descendencia y se vanagloriaba de su poder para crear montañas.

En los ejemplos que se consignan a continuación se muestran otras semejanzas en los relatos lenca y el libro de los mayas:

Corazón de cielo es tres en uno (Caculhá Huracán, Chipi Caculhá, Raxa Caculhá (*Popol Vuh*, 1989, pág. 26) al igual que un ídolo lenca formado por una piedra con tres puntas y en cada una tres figuras, en total nueve (ver relato Comizahual). Idea ya descrita párrafos atrás. Por lo visto, el número nueve en la cultura lenca tiene posible simbología, aparece en varios relatos como en “El origen de la Compostura”, “Los zomitos” y “los guancascos”. En la Compostura son nueve ángeles y cuando se hacen estas se llevan nueve candelas y nueve granos de cacao.

Invocaciones donde se distinguen semejanzas:

Tú, maíz; tú, tzité; tú, suerte; tú, criatura: ¡uníos, ayuntaos!, les dijeron al maíz, al tzité, a la suerte, a la criatura. ¡Ven a sacrificar aquí, Corazón de cielo, no castigues a Tepeu y Gucumatz! (*Popol Vuh*, 1989, pág. 31)

...- Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros, (*Popol Vuh*, 1989, pág. 3)

Mientras que en los relatos sobre las Composturas los lencas usan invocaciones en las que utilizan maíz y granos de cacao, como los ejemplos que se muestran a continuación:

“...las palabras que se dicen”:

“...siempre son nueve zomos (representa a los ángeles)... ahí van los granitos de cacao para los ángeles y la Santa tierra. Ahí va la ofrenda.”

“en el nombre de Dios, dice, voy a golpear este avecito en el nombre del maicito que voy a poner en la Santa tierra”.

Como se puede observar, en ambas ceremonias de invocación se utilizan granos y se sacrifica una criatura; ambas tienen como objetivo honrar a la divinidad. En resumen, las reminiscencias del *Popol Vuh* se perciben en las narraciones lencas recogidas. Entre ellas se puede señalar la dualidad femenino-masculino, tierra-cielo, bien- mal, héroes gemelos-santos, la caída y levantamiento del monte o del cultivo, la bajada al inframundo y la importancia de los granos en la invocación.



A la izquierda don Santos Tito Gonzales, “rezador” lenca, entrevistado por Manuel Pineda, junto a doña Manuela Meza y Jaqui Toro, a la derecha. Fotografía: Jaqui Toro

5.3. Relatos referidos a ritos agrarios

Origen de las Composturas

Informantes: Don Santos Tito Gonzales (89 años).

Relato registrado en Chiligatoro, Intibucá, el 24 de noviembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Don Tito González: Eso cuando dicen que salen con unos hombres labradores: eran San Isidro y San Isidoro, eran los hombres labradores de la tierra que habían venido, Dios los mandó al mundo. Entonces dijeron: vamos a botar los palos, los arbolitos para hacer cortemonte, le llamaban corte de monte. Entonces lloraban, se abalanzaban de los palitos, (el monte) entonces ya los dejaban botados, otro día ya llegaban otra vez, paraditos. Pues de ahí bajó el Señor y que le dijo a San Isidro y a San Isidoro, miren dicen que le dijo: a ustedes les hace falta un punto, dice que le dijo Dios: ¿Y qué será,

mi Señor? Hay que buscar una lajita de dulce y los pollitos para hacer el corte de monte para que así cuando ustedes van cortando el monte ya no se va a levantar y ya no va a llorar. Bueno, dice que dijeron, San Isidro y San Isidoro se fueron entonces donde aquel de abajo, que le decimos Lucifer, tenía dulce, caña, plátano, todo dicen que tenía.

¿Qué querés, señor?, dice que le dijo, ¡ah!, mire que somos los hijos del Señor. ¡Ah, no! yo no les vendo a ustedes. Pero el que me mienta [invoca] a mí le voy a vender dulces pero el que me mienta al otro no le voy a vender, dice que le dijo. (Mire que las sanciones vienen desde allá, por eso es que algunos nos hablamos y no nos hablamos porque viene desde allá.) Pues les vendió dos lajitas de dulce. Pero como eran curiosos San Isidro y San Isidoro, agarraron cinco jollitos³⁸ de plátano y cinco jollitos de caña y los trajeron para acá, para el pueblo lenca. Entonces ya sembraron y por eso es que hoy hay plátano y hay caña porque esos fueron los que sacaron esas raíces de donde estaban, y solo él tenía (Lucifer).

El rosario, el copal, todo, de ahí viene todo, de ahí. Entonces ya le pagaron al trabajo que iban a hacer, el cortemonte. Hoy vamos a quemar la milpa, vamos a hacer la siembra, vamos a regar el maicito, dijo, el cacahuito, el fresquito³⁹ y todo para hacer la siembra. Ya comunicaron a la gente y dijeron: ayúdenos a sembrar, entonces dicen los viejitos de antes, mire, que a los ocho días, a los nueve días empezó a crecer el maicito cuando lo pusieron en la tierra. Y ahí empezó, se empezó ahí, de la siembra, era el cocineto. Del cocineto eran de la primicia⁴⁰, cuando ya se ajuntaba el maicito

³⁸ En el relato aparecen términos a la manera usual de los lenca, quienes tienden a usar diminutivos; otros constituyen ejemplos de palabras originadas por corrupción lingüística. De ese modo aparecen los siguientes vocablos: *jollitos* por retoños, posiblemente originado en el diminutivo de cogollo; *cacahuito*, diminutivo de cacao y *cocineto* por cocimiento

³⁹ Fresquito: chicha, licor de maíz fermentado.

⁴⁰ La primicia lo constituye el primer maíz cosechado se aparta en que se usará para brindar a la tierra en la Compostura del maíz común. Se le llama maíz común porque la cosecha se reparte entre todos los que participan en la siembra limpieza, cosecha y transporte. Se bendice en la iglesia y se almacena en la sede comunal.

ya lo colocaba para la primicia. Ya le dijo al Señor de la primicia y le daban la mitad del maíz y del copal, la manito de maíz⁴¹ para bendecirle.

En las expresiones subrayadas en el relato puede advertirse la dualidad en San Isidro Labrador y San Isidoro Obispo: Isidro era labrador, mientras Isidoro fue un clérigo que llegó a ser obispo de Sevilla. Quizá la inclusión de Isidoro en equivalencia con Isidro se deba a una posible similitud fonética. Si se considera los atributos de cada uno se puede aventurar una interpretación en el sentido de que Isidro representa la labor terrenal, mientras Isidoro la celestial. El relato explica el inicio de la agricultura entre los lencas.

Los ejemplos “vamos a botar los palos”, “los dejaban botados, otro día ya llegaban otra vez, paraditos,” generan una situación semejante a la vivida por los gemelos Hunahpú e Ixbalamqué, quienes limpiaron el terreno de cultivo y al día siguiente encontraban los árboles y el monte levantados (*Popol Vuh*, 1989).

Prosiguiendo con el análisis, la expresión “se fueron entonces donde aquel de abajo,” señala la bajada del dúo al inframundo, infierno para los cristianos, a negociar con el señor del mal. Es lo que pasa también con los personajes del *Popol Vuh* que deben ir a Xibalbá, inframundo maya, a luchar contra los señores que lo gobernaban.

En la frase “Entonces ya sembraron” se manifiesta el inicio de los cultivos que en expresiones anteriores había quedado sugerida cuando San Isidro y San Isidoro roban brotes para sembrar. Luego, en la expresión “ya le pagaron el trabajo que iban

⁴¹ Una mano corresponde a 5 unidades de producto, en este caso, 5 mazorcas de maíz.

a hacer” es el indicio del origen de las Composturas, significa que le pagaron a la tierra por el cultivo permitido. Es notable el hecho de que en la dualidad lenca San Isidro representa al labrador, puesto que en el relato sobre su vida se indica que era un campesino y su apelativo es precisamente “Labrador”. Como se observa, las semejanzas de los elementos lenca con los del libro del *Popol Vuh* son sorprendentes.

Los doce mayordomos

Informantes: Don Santos Tito Gonzales (89 años).

Registro realizado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 24 de noviembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Son doce mayordomos, los que cuidan todo, de la tierra del agua y doce mayordomos del Santo cielo. Cada uno tiene doce. Doce apóstoles del Santo cielo y doce apóstoles de la tierra y el agua.

En este breve relato se percibe la concepción de los dueños o guardianes protectores de los elementos, que es una noción extendida por toda América. Asimismo, puede advertirse en la historia elementos de la dualidad cielo/tierra, además de sincretismo con elementos cristianos al nombrarlos mayordomos a la vez que apóstoles, y en número de doce, como el grupo que siguió a Jesús.

CAPÍTULO VI

6. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Después de analizar el material oral recabado se concluye que la hipótesis planteada “En el lenguaje de la literatura oral de origen lenca se manifiestan elementos de sometimiento y sumisión” solo se comprueba de manera parcial, puesto que solo se encuentran ciertos elementos de sumisión en la relación hombre – mujer y no únicamente en el resto de las relaciones de la comunidad. Lo anterior también responde a la pregunta de investigación: ¿Es perceptible el aspecto sumisión en el lenguaje de la narrativa oral lenca?

En cuanto al sometimiento no genéricamente marcado, expresado en la pregunta de investigación: ¿Es posible determinar patrones de conducta de sometimiento en la narrativa oral lenca?, se puede afirmar que solo se han encontrado en los relatos orales recabados elementos de sometimiento del ser humano en general ante entes sobrenaturales mediante pactos o contratos debido a las creencias que, en algunos casos, han sido introducidas en el imaginario a través de la religión no autóctona.

Por tanto, cabe concluir que en los relatos orales que todavía pueden registrarse hoy en día en la narrativa oral lenca es perceptible el aspecto sumisión en el lenguaje solo en ciertos tipos de relación: hombre-mujer, ser humano-ente sobrenatural. De hecho, es en ocasiones muy evidente el elemento ligado al sometimiento o sumisión en el aspecto machista. En ellas la mujer es vista como un ser débil que necesita protección, que debe servir como objeto de placer, como objeto de intercambio al que se le pone un valor monetario o como ocupante de un lugar subalterno en la relación

en el hogar como mujer y como pareja. Lo anterior responde a la pregunta: ¿En la literatura oral lenca se sedimentan las visiones machista y patriarcal?

No es perceptible otro tipo de sometimiento entre diferentes grupos humanos más que en los aspectos ya señalados. Por tanto, basándose en el material recogido y analizado no se puede afirmar categóricamente que la cultura lenca la anime una filosofía de sumisión, aunque no se anula la posibilidad de un análisis más profundo y detallado de este aspecto, con una muestra todavía mayor, que arrojará indicios significativos. Por lo tanto la pregunta: Es la cultura lenca actual una cultura que podríamos denominar sometida, de acuerdo a determinados aspectos de su narrativa oral característica? No se obtuvo información que confirme esta interrogante.

Por otra parte, al ampliar el ámbito de análisis a otros elementos encontrados en los relatos registrados, se han descubiertos aspectos interesantes de resaltar: como la influencia religiosa en el actuar diario del lenca a partir de la llegada de los conquistadores, el sincretismo que se ha construido alrededor de los elementos provenientes de la religión católica, la relación del lenca con la naturaleza, la visión que tienen sobre los espíritus guardianes o dueños, a quienes invocan para solicitar permiso del uso de los elementos del agua o de la tierra. Entre tales guardianes se considera al Duende como dueño del bosque y del ganado y a La Serena como guardiana de las aguas. Asimismo, durante la investigación se percibieron otras influencias en posibles relaciones de sometimiento constatables en la actualidad, pero sus implicaciones quedan fuera de los alcances de este trabajo. Es el caso de la religión evangélica de tendencia pentecostal que parece obligar de algún modo a sus seguidores a negarse a continuar con las tradiciones, revelarlas o transmitir las a las siguientes generaciones e, incluso, a brindar información por considerarlas como cosas del Diablo.

Lo más sorprendente, sin embargo, fue el hecho de encontrar resonancias del *Popol Vuh* en los relatos recabados. Lo anterior responde a la pregunta relativa a si es posible advertir, en los relatos orales lencas, elementos análogos a los percibidos en los relatos de culturas mesoamericanas. Es interesante encontrar elementos que se corresponden con otros claves en el relato cosmogónico de origen maya. Basándose en esos hallazgos, puede aventurarse una nueva hipótesis sobre las muy posibles analogías entre los relatos lencas y las historias del *Popol Vuh*, manifiestas por supuesto de forma sincrética en la actualidad. Para reforzar tal posibilidad se presentan ya concordancias como las siguientes: el surgimiento de los monos; la dualidad de los seres divinos o semidivinos, dualidad manifiesta en los creadores-formadores en sus esencia femenina y masculina: la “gran madre” y el “gran padre”; la bajada al inframundo en común misión de fertilización de los héroes gemelos mayas y los santos católicos San Isidoro y San Isidro; la tala de los árboles que aparecen luego de pie y, finalmente, las invocaciones mediante granos y semillas, y la relación de los ritos con la siembra.

El intercambio de figuras cardinales para la construcción de esos relatos claramente diferenciados en clave de género es contrastante: antes de la conquista cuando figuras femeninas asumieron papeles de relevancia en el entramado social, como se advierte en el relato Comizahual, en el cual una mujer gobierna, es consejera y madre (en este último aspecto sin tener marido como María, madre de Jesús); mientras en la oralidad tradicional transmitida en la actualidad la mujer está sujeta a estructuras patriarcales y de sometimiento.

Los aspectos señalados en el párrafo anterior y aquellos otros referidos a las analogías con elementos de la cosmogonía mesoamericana, que se revelaron en el transcurso de este estudio, son nociones que habría que investigar para ahondar en su comprensión y llegar a comprobarlas.

Partiendo de los resultados obtenidos se recomienda realizar un macro estudio que abarque a aquellas poblaciones con mayor presencia de rasgos lencas. Asimismo, realizar investigaciones puntuales orientados a determinar el estado actual y la valoración que los lencas hacen de sus elementos culturales; asimismo otros que impliquen la profundizar de los hallazgos del presente estudio.

Referencias bibliográficas

- INE. (2013). *Censo: población 2013*. Obtenido de Instituto Nacional de Estadísticas:
<http://www.ine.gob.hn/index.php/component/content/article?id=81>
- Anónimo. (1989). *El Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. (A. Recinos, Trad.) Tegucigalpa: Guaymuras.
- Ardón Mejía, M. (1986). *Folclor lúdico infantil*. Tegucigalpa: Save the Children.
- Ardón Mejía, M. (1998). *Cuentos folclóricos hondureños*. Tegucigalpa: FEBLI-GTZ.
- Becerra, R. (2008). *Revista estudios*. Obtenido de
<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/23763/23930>
- Bosque, I. (s.f). *Sexismo lingüístico y visibilidad de la mujer*. Madrid: Real Academia Española. Obtenido de
http://www.rae.es/sites/default/files/Sexismo_linguistico_y_visibilidad_de_la_mujer_0.pdf
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama. Obtenido de
<http://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/wp-content/uploads/2015/09/Bondui-Pierre-la-dominacion-masculina.pdf>
- Carias, C. M., Leyva, H. M., Miralda, R. M., y S., E. L. (1988). *Tradición oral indígena de Yamaranguila*. Tegucigalpa : Guaymuras .
- Chapman, A. (1985). *Los hijos del copal y la candela*. (T. I, Trad.) México: UNAM.
- Chávez Borjas, M. (1990). *Identidad, cultura y nación en Honduras*. Tegucigalpa: Ediciones Librería Paradiso.
- Colombres, A. (1998). *Oralidad y literatura oral*. La Habana: ORCALC-UNESCO. Obtenido de <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001129/112971so.pdf>
- Colombres, A. (2006). *Literatura oral y popular de nuestra América*. Quito: IPAN.
- Constenla Umaña, A. (2002). ACERCA DE LA RELACIÓN GENEALÓGICA DE LAS LENGUAS LENCAS Y LAS LENGUAS MISUMALPAS. *Filología y Lingüística*, 189-205. Obtenido de
<http://www.kerwa.ucr.ac.cr/bitstream/handle/10669/14195/4509-6805-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Defensores en línea. (2017). Indígenas Lencas de Simpinula hemos eliminado el patriarcado, las mujeres tenemos el mismo derecho a trabajar las parcelas. Obtenido de
<http://defensoresenlinea.com/indigenas-lencas-de-simpinula-hemos-eliminado-el-patriarcado-las-mujeres-tenemos-el-mismo-derecho-a-trabajar-las-parcelas/>
- Fernández, J. M. (2005). *La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica* (Vol. 18). Mdrid: Universidad Complutense de Madrid. Obtenido de <http://www.enlinea.cij.gob.mx/Cursos/Hospitalizacion/pdf/PierreBourdieu.pdf>
- Flores, L. (1989). *Mitos, Leyendas y Ritos de Los Pech: Los Guardianes de la Ciudad Patatahua*. Tegucigalpa: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

- Flores, L. (1991). *Dioses, Héroes y Hombres en el Universo Mítico Pech*. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Gallardo, M. (2007). *La danta que hizo dugú. Literatura oral de la comunidad de Masca*. Tegucigalpa: Editorial Cultura, Secretaría de Cultura Artes y Deportes.
- Gómez Pellón, E. (2012). Oralidad y memoria: sobre los testimonios verbales del pasado. *Etnicex: revista de estudios etnográficos*,(4), 19-39. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4281181>
- Gómez Pellón, E. (2012). *Oralidad y memoria: sobre testimonios verbales del pasado*. Cantabria: Universidad d Cantabria.
- Grijelmo, Á. (2018). No es sexista la lengua, sino su uso. *El País*. Obtenido de https://elpais.com/cultura/2018/02/23/actualidad/1519389008_808351.html
- Hasemann, G. (1991). *Etnología y Lingüística en Honduras. Una Mirada Retrospectiva*. Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Herranz, A. (1987). *El lenca de Honduras: una lengua moribunda. Mesoamericana*. Obtenido de [file:///C:/Users/Manuel/Downloads/Dialnet-ElLencaDeHonduras-4007961%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Manuel/Downloads/Dialnet-ElLencaDeHonduras-4007961%20(1).pdf)
- Herranz, A. (2000). *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Magán, P. M. (s.f). *La mujer en la literatura de tradición oral*. Valencia: Universidad de Valencia. Obtenido de http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/congreso_34/congreso_34_13.pdf
- Martínez Reyes, M. F. (2016). *La narrativa oral en Honduras: nuevas exploraciones en los inicios del siglo XXI*. Madrid: Universidad de Alcalá.
- Mejía, M. (1981). *Comizahual leyendas, tradiciones y relatos de Honduras* (1a ed.). Tegucigalpa: Editorial universitaria.
- Montemayor, C. (2012). *Arte y trama en el cuento indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz Tábor, J. (1989). *Historias de la tradición oral hondureña. Grupos humanos: Misquitos, Sumos y Garífunas*. Tegucigalpa: Sectur.
- Newson, L. (1992). *El costo de la conquista*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Newton, L. (1992). *El costo de la conquista*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- OIT. (1989). *Convenio No. 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* (1ra ed.). (D. d. Trabajo, Ed.) Tegucigalpa, Honduras: Guaymuras.
- Ong, W. J. (1997). *Oralidad y escritura*. (A. Scherp, Trad.) México: Fondo de cultura económica. Obtenido de <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/ONG%2C%20Walter.%20Oralidad%20y%20Escritura.pdf>
- Osto, C. G. (2011). *La ética de la Tribu: Poder, dominación y sumisión*. s/d.

- Ovejero Bernal, A. (1981-1982). *El autoritarismo: enfoque psicológico*. El Basílico. Obtenido de <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas11303.pdf>
- Pineda, M. d. (2018). *Diagnóstico: Estado de la lengua garífuna en las comunidades de Masca y Bajamar*. San Pedro Sula.
- Rocha González, M. d., y Sierra Bernal, Á. M. (2016). *El mito y la leyenda como expresiones de la cultura e identidad llanera*. El Yopal: Universidad La Salle. Obtenido de <http://repository.lasalle.edu.co/handle/10185/3903>
- Rodríguez-Shadow, M. J. (2003). Estereotipos y roles de género en el refranero popular. Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Guadalajara. Departamento de Estudios Mesoamericanos y mexicanos . *Estudios del hombre*(17), 252. Obtenido de http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4740/25257_155430.pdf
- Roulet, F., y Floria, P. N. (2005). *LA DESHUMANIZACION POR LA PALABRA, EL SOMETIMIENTO POR LA LEY. PARALELISMOS DISCURSIVOS SOBRE LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LOS ESTADOS UNIDOS Y EL CONO SUR, SIGLOS XVIII-XIX* (Vol. 12). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/351/35103408.pdf>
- Secretaría de Educación. (2003). *CNB Currículo Nacional Básico*. Tegucigalpa: Subsecretaría Técnico pedagógico.
- Torquemada, J. d. (s.f.). Monarquía Indiana. Obtenido de docplayer.es/82000401-454-juan-de-torquemada-lib-iii.html
- Travieso, J. F. (1992). La conquista como símbolo en la literatura lenca. *Paraninfo N2*, 47-56.
- Umaña, H. (2017). *Literatura y tradición oral de los pueblos originarios y afrohondureños*. Tegucigalpa: Universitaria.
- van Dijk, T. (1980). *Texto y contexto: semántica y pragmática del discurso*. Madrid.
- van Dijk, T. (1980). *Texto y contexto: semántica y pragmática del discurso*. Madrid.
- van Dijk, T. (1992). *La ciencia del texto: un enfoque interdisciplinario* (3ra 2da reimpresión ed.). (S. Hunzinger, Trad.) España: Paidós Iberia.
- van Dijk, T. (1996). *Estructuras y funciones del discurso*. México: México: siglo XXI editores.
- van Dijk, T. (2004). *Discurso y dominación*. (J. L. Guerra, Trad.) Bogotá: Universidad de Colombia.
- Villa, E. (s.f). *La literatura oral: Mito y leyenda*. FLACSO. Obtenido de <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/3567/8/07.%20La%20literatura%20oral.%20Mito%20y%20leyenda.%20Eugenia%20Villa.pdf>
- von Houwald, G. y. (1987). *Tradiciones Orales de Los Indígenas Sumos*. Tegucigalpa: ALFALIT Honduras.
- Wittgenstein, L. (2014). *Tractatus-Logico Philosophicus Investigaciones científicas sobre la certeza*. España, Madrid: Gredos. Obtenido de <https://lenguajeconocimiento.files.wordpress.com/2014/04/wittgenstein-gredos-tractatus-investigaciones-y-sobre-certeza.pdf>
- Zavala, S. (1993). *Filosofía política de la conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anexo 1

Otros relatos recabados

En este apartado se incluyen otros relatos recopilados que no fueron analizados. Se agrupan según el tema tratado o el personaje para tener un panorama de las diversas versiones, según la experiencia contada por cada individuo que la vivió. En primer lugar se colocan los relatos sobre ceremonias, tradiciones y elementos culturales característicos, luego se presentan diversas versiones de personajes y finalmente otros de variados elementos.

Relatos de tradiciones:

Las tradiciones

Informante: Don Santos Tito Gonzales (89 años).

Recopilada en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 24 de noviembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro,
equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung

Grand Prime.

- Don Tito Gonzáles: lo que yo miraba era como hacer las tradiciones, hacían para cualquier cosa, cuando era la siembra del maíz se llevaban zomitos, para la siembra del maíz, el rollito de maíz. Se lleva un canasto, ahí adentro van las candelitas: nueve para los ángeles y nueve para la Santa tierra.

- Manuel de Jesús: pero para cuando se va a sembrar, ¿solo para maíz son nueve zomos? ¿y cuando siembran frijoles también hacen Composturas?

- Don Tito González: no, ahí va junto, todo va junto. Y para la papa lo mismo. Y siempre nueve zomos. Lo mismo para todo.

- Manuel de Jesús: ¿y por qué nueve?

- Don Tito González: es que ahí van los granitos de cacao para los ángeles y la Santa tierra. Ahí va la ofrenda. Así es.

Las Composturas

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Relato recopilado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo usado: grabadora digital. RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

La alcaldía de la Vara Alta para conservar estas costumbres, lastimosamente hay un pequeño enredo y es que el que está casi no le da mucha importancia a la cuestión de la espiritualidad de las Composturas, más que todo de los rezos, de los encuentros, de los guancascos. Aquí en Intibucá no hacen mucho, ellos participan, sí, cuando hay eventos sociales en la ciudad, por ejemplo en el festival de la papa que pasó ahorita le día de la celebración de las fiestas patrias. Bueno ahí salieron ellos a hacer la jugada del guancasco, pero nada más lo hicieron a nivel público, llevaban una carroza, pero sí, ya la verdadera costumbre aquí de Intibucá solo existen ahorita las Composturas nada más. Composturas que se hacen aquí en la comunidad, pero no tanto en la mera sede que es la Auxiliaría de la Vara Alta, que es en el barrio Lempira, porque, bueno, cuando yo estuve de alcalde sí, nosotros celebrábamos empezando por el dos de febrero, que era el día de la Virgen de Candelaria, recordando el encuentro de los guancascos en Intibucá que era entre San Francisco de Yamaranguila y la Virgen de Candelaria, que se celebraba en esa fecha del dos de febrero. Las Composturas son las únicas que se hacen aquí, y bueno, todavía existe la estructura de la tradición de la Alcaldía de la Vara Alta que son los tres alcaldes pero que el funcionamiento no es formal, solo han aceptado el cargo, pero no lo desempeñan y antes no, antes el que quedaba de alcalde es que lo desempañaba, el regidor hacía la milpa, el mayor de

arca cuidaba los cuentos sagrados del pueblo ahí, de los bastones, de los listones que habían ahí y no podían sacar un documento si no estaba autorizado por el alcalde mayor. Entonces ese es el papel del mayor de arca. Y también ellos hacían Composturas juntamente con el alcalde ahí, le dan copal al arca, le dan chilate con cacao, le ponen un anillo en los ojos. Todo eso lo donan los zomos porque representan los ángeles del cielo. Los zomos son una planta que se pegan aquí en los árboles, son como árboles aéreos porque vienen volando las semillas y se pegan en los árboles, entonces nacen ahí. Otros les dicen gallitos pero la palabra clave es zomos que sería la palabra lenca. Y eso lo utilizan en representación de los ángeles. Son nueve zomos, cada uno representa un ángel, nueve ángeles. Y para que esos nueve ángeles intercedan para que manden la lluvia hay que darles chilate con cacao a cada zomo. Y si son de la tierra lo mismo. Se les hacen pagos a los ángeles de la tierra como una pluma de pollo, una pluma de gallina y lo donan como un sacrificio de las aves.

Los zomitos

Informante: Don Santos Tito Gonzales (89 años).

Recopilación hecha en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 24 de noviembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro
Equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

...cuando era la siembra del maíz se llevaban zomitos, para la siembra de maíz, el rollito de maíz. Se lleva un canasto, ahí adentro van las candelitas: nueve para los ángeles y nueve para la Santa tierra.

...siempre son nueve zomos (representa a los ángeles)... ahí van los granitos de cacao para los ángeles y la Santa tierra. Ahí va la ofrenda.

La Compostura para un cumpleaños

Informante: Don Santos Tito Gonzales (89 años).

Recopilada en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 24 de noviembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Cuando se hacen las Composturas se tienen que alinear una gallina y pedir permiso, el permiso se le pide a Dios y “en el nombre de Dios nos vamos a golpear este avecito para tomar este sacrificio en el nombre de este cumpleaños”. Para la Compostura de la milpa se usa la misma cosa, “en el nombre de Dios, dice, voy a golpear este avecito en el nombre del maicito que voy a poner en la Santa tierra”. Para la Compostura de la salud se dice: “en el nombre de Dios que me de salud y vida para que viva y reine hasta que Dios lo tenga aquí en este mundo”. Y si es varón o si es muchacha la misma cosa.

El pago del nacimiento de agua

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Relato registrado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Cuando de repente se utiliza el agua y no se le paga también le causa enfermedad y como hay un anciano que hace el examen, en el puro le dice: bueno, usted se ha agarrado el agua le dice, la has agarrado de desperdicio, entonces tenés que mandar a hacer eso, le dice, para que realmente se alivie la familia. Ahí va el fresquito de maíz, pan, incienso con la candela, el pollo del rezo, va las aves de testigos, están los

tamalitos, los volcanes, está la chicha que no debe de faltar porque si no hay chicha la Compostura no tiene mucho valor, algunos ancianitos porque les caiba mal beber entonces lo hacían con café porque por su salud no lo pueden hacer, pero la demás gente sí pueden beber. Aunque no quería beber el actor entonces lo hacía con café entonces le dijeron que si lo estaba haciendo con café no va a quedar bien esa Compostura. Y otra cosa es que en la Compostura es que si la chicha no está bien fuerte, la Compostura está un poco débil. Es que ellos dicen que hay que comprobar que debe estar fuerte la chicha, casi como con treinta y cinco grados para que haga efecto para todos los que van a estar acompañando ahí. Mire que es admirable, después aquí uno, la gente tranquila, ya empieza a curarse, el enfermo ya empieza a comer, porque enfermo hasta las ganas de comer se le quitan, no quieren comer. Hay creencias que todavía sí se viven, el rito sagrado de lo que se llama la Compostura siempre lo hacemos aquí. Y hay gente que no lo creía que hoy lo está también mandando a hacer porque es lo que hace falta, han andado en doctores, han andado en médicos y quieren curarse, y tal vez no es eso porque el médico no le encuentra nada, entonces tiene que mandar a hacer una Compostura para que y ahí mira que en lo que anduvo visitando al médico no le resultó sino que la Compostura que mandó a hacer. Como ahí comparte, la familia tiene que hacer comida para todos los invitados, sus tamalitos, su sopita criolla de las gallinas, de las aves. Y lo más importante es que también es que la sangre de las aves se deja atrás de la cruz, en la tierra, la tierra percibe toda la sangre del sacrificio del ave ahí, ahí le dan el pago. Entonces la gente empieza a tener aves, empieza a aumentar el ganado, empieza a tener buena cosecha de maíz, de papa. Aquí hay un señor que hace Composturas mire, mire que no, hasta las golominas⁴⁶ que ocupamos para las Composturas (las golominas son un pescadito chiquito, de ese hacen tamalitos chiquititos de golominas para hacer las Composturas verdad. Y eso se lo dan solo al rezador, a la esposa y al esposo, a la esposa del rezador y al rezador y al que mató la gallina de repente y el que tiró el cuete. Solo a esas personas les dan eso, el tamalito de golomina que estábamos hablando.

⁴⁶ Olomina: pez de agua dulce, de pequeño tamaño, hasta 8 cm máximo.

El pago de los desperdicios

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Registro realizado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Entonces las Composturas todavía se hacen, como les estoy diciendo, pero eso ahora se hacen ya para cuestiones de salud, de la familia, para mandar a componer un trueno, para, de repente, para hacer un pago de desperdicios de maíz, de frijoles, de la papa, es pedir perdón porque de repente pasó encima de ellos, se paró encima y le causó un problema a uno de salud, de enfermedad y entonces para que eso no le pase, le hacen el pago. Y se llama el pago de los desperdicios. También está el pago de los ángeles y el pago del nacimiento del agua

La prerrogativa del tres de mayo

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Recopilado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, 6 -septiembre- 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Y después viene el otro encuentro que era el tres de mayo, la celebración del tres de mayo que era oración por la lluvia; había que hacer una prerrogativa por la lluvia entonces se celebraba el día de la Santa Cruz. Entonces la gente acudíamos a hacer la prerrogativa, pero antes era más lindo porque dicen que los actores, digamos el rezador o el padrino que hace la Compostura que celebra, estos iban a rezar a la cruz alta, iban a rezar a un lugar que se llama el Pozo de la mano en la silla, en Manguara,

iban a rezar al cerro del pie de Manazapa e iban a rezar a un lugar de Peña Blanca. Nosotros esa vez nos hace recordar desde que es como venir a pedirle permiso a nuestra madre naturaleza y allá les hablaba, fíjese, qué cosas, lo que pasa es que dicen que El Duende les hablaba en la montaña, de que bueno, que iba a llover. Lo que ustedes han pedido: va a llover; entonces cuando ellos iban llegando a la Auxiliaría ya empezaba el encumbre⁴⁷. Y lo admirable era que hay otra cosa más importante dicen que los ancianos hicieron aquí hace más de veinte años, porque no hace mucho de que no se hace, hace como veinte años, veinticinco por ahí, donde dicen que en el Pozo de la mano que se llamaba cuando, dicen, que llegaba el actor a rezar en abril o mayo, dicen que contaban con un poquito de agua en el pozo, así, pero mientras él iba rezando, tomando el copal, iba dándole copal, tomando el chilate con cacao, iba tomando el fresquito de maíz espeso; mientras iba tomando y tiraban un cuete, ahí en el pocito de agua, cuando ellos ya se venían el pozo ya estaba más llenito de agua. Cuando ellos llegaron para comenzar estaba vacío el pocito de agua, pero cuando se vinieron quedó lleno de agua. Entonces anunció el señor que iba a llover y no había falla. Las prerrogativas del tres de mayo. Era que venía el invierno. Y ahora, si lo hacen no va a llover. Nos hablaban algo ahí que hoy no se hace, no se mira el resultado de una oración porque el cambio climático está traicionado, está distorsionado el tiempo pues, entonces ya, ahora aquí que sí hay todavía es unas creencias.

Los guancascos

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Relato registrado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

⁴⁷ En la zona rural se dice cuando comienza a aglomerarse las nubes antes de la tormenta.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

También es un rito sagrado, aunque muchos dicen que es un baile, que es una danza, es cierto se le mira como una danza, se le mira como un baile, pero la palabra correcta es “jugada venerable del Guancasco” porque esa jugada, ese baile se hace en honor a las imágenes, en honor a la majestad divina de la Vara Alta de Moisés y en honor a la madre tierra o en honor al árbol donde están mandándolo a componer, el trueno que se cayó, porque el trueno causa enfermedad, bueno, la familia yo no sé, no sé cómo se le hace, ese contacto del trueno con el palo que se cayó dentro de su propiedad, o de repente le cayó un rayo al árbol, ya le causó enfermedad. Y ya viene con dolor de cabeza y le pegó calentura y tos. Entonces, ¿cuál es el secreto? Mandar a ahumar para ver qué enfermedad le causó eso o que cosa le agarró de la madre naturaleza, y eso mandan a hacer. Entonces, y, entonces el Guancasco es una fidedigna de una veneración, más que todo es y a la vez es un pacto de los pueblos, de la armonía, de la tranquilidad, de la paz de los pueblos porque a la vez tiene una situación de darle el culto a Dios a través de la jugada, pero también es un pacto de armonía de un pueblo con otro.

En La Paz, en Santa Elena, todavía existe una fidedigna, en Santa Elena, La Paz, nada más que el bastón sagrado de la Vara de Moisés lo tienen en el templo y aquí no, aquí está separado del templo el bastón sagrado de la Vara de Moisés que históricamente dicen que lo dejaron los españoles porque tras las imágenes que traían ellos: el Cristo crucificado, las vírgenes, otros santos, también traían el bastón. Y ese bastón dijeron que era la Vara de Moisés porque era parte de la feria de un pueblo, era cómo realmente fue liberado un pueblo de Israel del egipcio a través de la Vara de Moisés, entonces ellos trajeron todo eso acá y todos los indígenas se tomaron esa... pero ya los indígenas se tomaron esa como una autoridad porque tenía cosas de autoridad y tenía también este... ¿cómo se llama? Que también era una fe, que había que creer en el bastón ese porque representa la Vara de Moisés

En San Francisco, cuando los traiban de Yamaranguila (para hacer el guancasco) se estaban nueve días aquí en el templo de Intibucá, nueve días. Dicen que llevaban a la Virgen de Candelaria que por cariño le habían puesto Santa Canducha, decían. Toda la gente acudía a poner sus ofrendas y limosnas o cualquier cosa. Entonces esa limosna que recogían en Yamaranguila, se la traiban los sacerdotes para acá. O sea que, estaba coordinada con el sacerdote en ese tiempo, estaba coordinado. Ahí entra el papel de los muñidores.

Los muñidores

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Relato registrado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Eran los encargados d recoger esa limosna y recogían las ofrendas, inclusive, la gente de aquí no sé, le tenían tanto cariño a la imagen que llevaban hasta gallinas y llevaban hasta terneros, caballos y se dio el lugar que en Yamaranguila se llevaban todo eso, cuando caiban aquí a San Francisco se llevaban para allá los animalitos y allá se animaban las cofradías.

Las cofradías

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Recopilado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro,
equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung
Grand Prime.

Las cofradías ya no existen, hoy solo son el nombre, más bien hoy en la aldea que
está en Yamaranguila, hoy le dicen cofradía porque como hacían las cofradías.

La idea de Lempira

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Registrado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de
2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro,
equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung
Grand Prime.

De Lempira prácticamente se profundizó más el conocimiento cuando se dieron a
conocer, a través de unas Master, cuando inició el COPINH aquí en Intibucá, entonces
se le dio importancia a nuestro héroe Lempira, claro lo habíamos visto en la escuela
pero no se sabía la historia prácticamente. No sabemos mucho también pero sí
sabemos que Lempira es de donde viene la descendencia del pueblo lenca porque
eran tribus pues que estaban prácticamente ya organizadas cuando llegaron ya los
españoles y, pues, prácticamente eran hombres que tenían una fuerza sobrenatural
porque no era tan fácil como hoy porque hoy podemos luchar, pero con el dolor hasta
donde nos aguante y ellos no porque tenían una fuerza sobrenatural porque ellos
vivían solo en montañas, nunca tuvieron casas propias de ellos, y las casas eran las
cuevas. Pero sí sabemos que el indio Lempira pues él fue un hombre valeroso, un
cacique que dominó a unos cuantos indígenas que tenía allá preparados para defender
la soberanía. Y bueno, lo que se nos ha quedado en la mente es que es el único héroe
que nos representa al pueblo lenca.

Relatos con variantes sobre personajes sobrenaturales:

Kiko, el perrito que lo llevó a La Duenda

Informante: María Margarita Miranda (39 años).

Recopilación realizada en la aldea San José de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 5 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

¡Ah! Por cierto, al niño, a mi niño también se lo llevó La Duenda, se lo quiso llevar, se lo llevó. El niño, fíjese que, el niño, nosotros teníamos un perrito colochito que él por nombre a ese perrito le puso... le nombró Kiko desde que estaba así chiquito (haciendo señas con las manos) el niño de tres años, nosotros le decíamos Peluche y él decía que no, que Peluche no, que él quería que el perrito se llamara Kiko, pues solo por Kiko mencionamos al dichoso perrito, era colochito, bien bonito. Y él lo agarraba de caballito, le amarraba una cabuya así y él se perdía de esta casa pues; cuando echamos de ver el cipote ya se lo había levantado La Duenda. Donde está una casita para arriba que es de mi hermano que todavía... de ahí se lo levantó. Dice que aquella joven, dice, una niña bien linda, dice. Dice que con un ramo de flores lo llamaba, dice, y lo llamaba, dice, cuando echó de ver estaba allá arriba. Cuando él se vio que estaba perdido él dijo a llorar, dice, y quizá fue ahí donde lo dejó.



Don José Laureano Miranda, relatando historias de la tradición oral lenca, a la izquierda Jaqui Toro, a la derecha Manuel Pineda, en primer plano María Margarita Miranda y los pequeños de la familia. Fotografía: Jaqui Toro

La Duenda y el niño especial

Informantes: Don José Laureano Miranda (72 años) y María Margarita Miranda (39 años).

Material recogido en la aldea San José de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 5 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

- Don Laureano: me encariñé de las flores y miraba solo flores amarillas, bien bonitas.
- Jaqui: ¿o sea que prácticamente quería enamorarla con flores?
- Margarita: quizá porque empecé viendo flores y lo peor es que entre más caminaba más flores veía pues y lindas aquellas flores, recién reventadas. Solo florcitas amarillas miraba yo.

- Don Laureano: Ahí en medio donde se perdió esta, en un monte, Collín, el finado Collín, ahí me sentí bien dundo, allá a medio camino, ahí mismo.

- Margarita: ahí mismo, ahí mismo se llevó al cipote de aquí mire ve, se lo llevó de aquí de la mera casa, se lo levantó. Un niño especial, cuando echaron de ver ya no estaba y fueron a buscar donde mi papá porque aquí habían estado un rato, estaban aporreando maíz y frijol; entonces cuando echaron de ver, ya tarde es que dijeron pero este niño estaba aporreando onde mi tío, dijo la sobrina de él, fueron a buscarlo y no lo encontraron. Ellos juzgaban de que ellos (el papá y los demás) lo habían botado⁴⁸ no sé. Pues fíjese que al siguiente día ya era más notorio de que no aparecía, pues, y no apareció

- Don Laureano: dos veces vinieron a preguntar acá.

- Margarita: buscaron apoyo con los de la... los bomberos, lo fueron a buscar acá abajo y pensaron que había agarrado para el río de la misma sequía, va. Y no, no lo encontraron. Buscaron aquí al otro puente y tampoco. Allá cuando eran los tres días, llegando a los tres días, dijeron: “pero este niño a saber qué se hizo”, ya pensaban cosas más bien. Los auxiliares por un lado, de lado a lado buscándolo, pues. Lo buscaban aquí y ya se corrieron la bomba, la voz de que lo buscaran allá, que lo buscaran aquí y los alrededores.

- Don Laureano: ¿el día que vinieron los bomberos fue que lo hallaron, va?

- Margarita: ¡Ah! Pues ya cuando... la siguiente vez que volvieron otra vez los bomberos, porque vinieron el primer día, el segundo, no verdad, ya la noticia de que el niño se había perdido. Ya llevaba dos días, a los tres días ya, ya vieron que el cipote apareció, pero apareció ya a este lado del río. Entonces dicen que lo vieron en medio, dice, de un palo de limón, dicen, de lima, ahí. Y dicen que en el centro, él estaba en el

⁴⁸ Perdido, dejar olvidado algo o a alguien.

palo de lima, dicen, lo rodeaba, dice, un montón de flores de las que yo, de las que a mí me aparecieron, amarillas y de esas que son así.

- Don Laureano: marapasicas⁴⁹ son.

- Margarita: parecen margaritas, así, el centro son bonitas. ¡Ah, pues! ya vieron que el entorno donde estaba él, era un florero el que lo veían y él en el centro en un palo de lima, dicen, y cuando llegaron ya no vieron flores, lo hallaron a él solito. De este bordo allá (señalando un lugar) de este bordo allá, lo divisaron, porque ahí lo andaban divisando, buscándolo pues. Ya lo vieron que estaba él allá, dicen, en un palo de lima, y se fueron, dicen, uno se quedó vigiándolo para ver para dónde agarraba para darle noticias, pues dicen que no, que el cipote no se movió, al cipote ahí mismo lo hallaron. Cuando lo hallaron dicen que dijo que, le preguntaron que dónde había estado y les dijo él adonde; él les dijo que al otro lado del río, así les dijo al otro lado del río. ¿y qué comías, con qué, cómo has sobrevivido, cómo has pasado? le dijo, para estar con vida todavía y él les dijo que chica le daba, que una mujer le daba chica, chica vaca era chirica de vaca, de esas bolligas de vaca. Entonces él no les quiso comer. Dice que lo había metido en una cueva y que ella misma lo había sacado, ella misma lo pasó del río. La Duenda

- Don Laureano: ella hizo un pedido a...

- Margarita: nosotros pedíamos y suplicábamos a un santo.

- Don Laureano: San Benito

- Don Laureano: que lo hiciera parecer porque Dios le había dado la potestad de hacer milagros pues, entonces él apareció, logramos que él hiciera un milagro de parte de Dios por medio de esa imagen. Él es Santo verdad, un mártir de Dios.

⁴⁹ Marapasica: planta de la familia asteráceas y del género *Tithonia*, de flores amarillas y de uno y medio a dos metros de altura.

El palacio del Duende

Informantes: Don José Laureano Miranda (39 años), María Margarita Miranda (39 años) y José Andrés Miranda (40 años).

Material recogido en la aldea San José de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 5 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro; equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

- Don Laureano: Mi papá contaba que cuando estaba soltero, estaba soltero él, y llegaba (El Duende) por una hermana de él, por Magdalena llegaba, y decían que era El Duende porque siempre llegaba, alcanzaba la guitarra y a tocar.

- Margarita: música le tocaba a la muchacha.

- Don Laureano: le tocaba a la gente el viejito, va de tocarle allá adentro de la casa, y a saber qué horas de la noche serían, después de que se acostaban ellos... No, hombre no jodas viejito, dice que le decía mi papa, viejito, no jodas, déjame dormir; y va de darle a la guitarra (como tenían guitarra ellos ahí, mi tatita), no jodas, viejito, le decía, dejaos dormir. Él estaba llegando por la muchacha, por Magdalena, hermana de mi papá y entonces dice que le dijo: ¿Qué querés, Luciano? (le mentaba el nombre, en suplido le mienta el nombre a uno) ¿Qué quiere usted? Si quiere pisto o quiere algún animal, se lo sacamos, le dijo. Mirá, le dijo, nos juntamos en la Vega de los Manuelones, ahí en la puerta de la casa, en la Vega de los Manuelones, allá arriba donde tenemos el puente, donde está una cuevita, ahí es la puerta de la casa mía (es un gran cerrón, comunica con Las Crucitas a la montaña). A las seis de la tarde le dijo, nos juntamos en la Vega de los Manuelones, fíjese que hasta el nombre de la vega sabían ellos, de quién eran, que eran de los Manuelones decía mi papa que era. Entonces ahí nos juntamos en la Vega de los Manuelones, si querés pisto, pisto te damos, le dijo, y si querés ganado, también te damos ganado, le dijo. Mi papá tuvo suerte.

- Andrés: gran casa que tiene ese Diente en la montaña de Puca

- Don Laureano: sí, está colindado con la montaña de Puca, Las Crucitas, la montaña esta. Y dicen que es un gran palacio el que tiene, es un solo palacio, al llegar a Las Crucitas, el cerrón de la montaña, pues, es un solo palacio dicen. Desde ahí tiene la puerta para entrar a la montaña (la cueva), mi papá contaba eso.

El Duende espantado

Informante: Don Liberato Martínez (82 años).

Recopilación realizada en el caserío El Rodeo de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 17 de marzo de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado Cámara Nikon semi profesional grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Yo le puedo decir que salen espíritus ahí molestando, como El Duende. A mí me salió la última vez (porque yo era malvado usted) pues yo, me salió una figurita así mire (mostrando un tamaño pequeño con las manos) y ahí queriendo, quizás a saber. Bueno espíritu satánico, le digo yo, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo te represso y ándate allá al otro estero, le digo yo, y fíjese que se apartó de mí aquel hombrecito chiquito. Debajo de aquellas casas, agarró para la quebrada.

El encanto del Duende

Informantes: Don José Laureano Miranda (72 años) y José Andrés Miranda (40 años).

Recopilado en la aldea San José de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 5 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro,
equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono
Samsung Grand Prime.

- Don Laureano: jodidito de aquí, dicen, puro joven, así como ustedes de joven, dicen que le dijo (se lo llevó El Duende). Te veyo afligido. Dice que le dijo, a vos te veYo bien afligido, te voy a llevar a morir mejor, dicen que le dijo. ¿Querés comer?, dice que le dijo. Sí, comé naranjas de ese naranjal, el único consejo que te doy, le dijo El Duende, pelá naranjas y no me vayas a botar una cáscara en el suelo, juntá las cascaritas en una mano y tiralas para arriba al mismo palo y esas se convierten en naranjas de vuelta. Mire cómo es el encanto.

- Andrés: ¡qué poder tiene el encanto!

- Don Laureano: pelá naranjas, no, no quiero. ¡Putá!, si te miro enfermo, dice que le dijo, ¿querés comer? Es que no tengo hambre. Ya jodistes, vos, dice que le dijo, mejor te voy a sacar de repente. ¿Querés comer?, dice que le dijo: Sí, tal vez, dice que le dijo, voy a traer carne, dice que le dijo. Ahora sí (y venía con grandes tucos de carne) voy a ver si te contumereyo para ver si comés, dice que le dijo. Pero ni así quería comer, con aquellos grandes tucos de carne que le servía. No, dice que le dijo, ya jodistes vos, mejor te voy a sacar, te voy a sacar de vuelta, dice que le dijo. Y lo sacó.

El Dueño (Duende)

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Recopilado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro,
equipo usado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung
Grand Prime.

Un viejito que él se metía en la cueva, así, e iba con un gallo negro y pasaba un agüito por encima de la peña, así, y ellos se metían en la cueva y es un lugar de aquí que le dicen Piedra Cueriada, buscando aquí por Marcala, pero acá todavía en Intibucá. Entonces dicen que él hablaba y el alguacil que estaba atrás con su cadete de chicha, así pequeñito, dicen que él bien oiba que le hablaban de ahí adentro al actor. De ahí dice que bien abrían una ventana por en medio de la cueva y lo pasaba el gallo por otro lado, y el gallo no salía, se lo entregaba, ellos le decían el Dueño, nosotros le decimos El Duende pero ellos le decían El Dueño, El Dueño del cerro, que hablaba con ellos, sí.

El cuidandero del almacén (El Duende)

Informante: Don José Laureano Miranda (72 años)

Recopilación hecha en la aldea San José de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 5 de septiembre de 2018

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

A mi papá, un viejito rico ahí en Gracias, dice que le dijo: conseguime un niño sin bautismo, dice que le dijo, te voy a dar cien pesos, póngale cuidado por cien pesos mi papá se iba a vender con niño sin bautismo. Y es que él (el viejito rico) le había prometido al Duende, pues hizo un contrato con él, con El Duende, que le iba a conseguir un niño, sin bautismo (así se lo pedía El Duende) me conseguís un niño sin bautismo, le dijo, y yo te voy a conseguir dinero, yo te voy a ser rico, dice que le dijo a Inocente, Inocente Orellana (ese viejo es rico, y que es cierto, dice el hombre sin redición) y a mi papá lo quería meter a que le consiguiera el niño. No, quién sabe le dijo mi papá, somos amigos pero quién sabe. Pero eso sí, dice que le dijo el hombre, que no lo haigan bautizado, robátelo y traémelo como podás y te voy a conseguir (no sé cuánto era lo que le daban, parece que cien pesos eran los que le ofrecía a mi papá); no, yo, por cien pesos yo no voy a perder un niño, le dijo, porque la jodida me

la estoy haciendo yo, le dijo mi papá. Quería que le consiguiera el niño para él salvarse, por El Duende, y no pudo, ¿y no se lo llevó, pues? Se lo llevó y no pudo salir del contrato. Le quitó todo, le quitó el negocio y se lo llevó.

Pacto con El Diablo

Informante: Don José Laureano Miranda (72 años).

Material recopilado en la aldea San José de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 5 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Ese hijueputa (el muchacho) quería empactarse con El Duende también, pero no le hizo huevo. Ese hijueputa venía a las seis de la tarde, venía pasando aquí, mire (señalando al frente de su casa) y cuenta el mentiroso (yo si le hallo huevo, pero no he hallado con quién irme a zampar, si yo quería empactarme) que aquel dice que le dijo: mamale las tetas a la pura diabla, dice que le dijo. Y eso lo pasó, dice, pero cuando le dijeron: acostate ahí, le dijeron, gran chuzal ahí en la cama, (ese pacto lo iban a hacer en un palo vivo que tenemos en un pozo que tenemos ahí, teníamos agua todavía ahí) así es el chuzal dicen que es, pero ahí se cagó, no pasó la prueba, no la pudo pasar, entonces se hizo el loco. Y yo anduve con él, allá en Santa Rosa anduve con él y mire ve, el bus no nos quería llevar. Mire le dijo, el finado Rosendo, le voy a dar permiso, cuídenme el espejo nos dijo a nosotros, a yo y a Don Rosendo. Me cuidan el espejo de ese loco que van a llevar ahí, nos dijo. Pues Don Rosendo a este lado de la silla y yo a este otro lado mire, yo de un brazo y el finado Rosendo del otro brazo, mudo para que no fuera a aventar un pescozón y quebrar el espejo. Íbamos cargados nosotros papita. Pues iba va de chiflar, y va de llamar como perro, llamando como perro, chiflando. Iba remillando, cadenas cadenas... remillones de dinero, cadenas cadenas de oro, todo eso había pedido él, millones pedía de dinero, él quería prosperar. Entonces, dijian los pasajeros: ¿y por qué es que mienta remillones? es que

este hijueputa se quiere impactar, le decíamos nosotros. Este hijueputa se quiso impactar y no le hizo huevos a la hora, ¡se cagó! Ese hijueputa. Allá en Santa Rosa, cuando llegamos al punto, yo anduve con él (mire yo he sufrido andando con esos jodidos andando así) pues allá en Santa Rosa cuando ya lo llevamos al punto lo sacamos y dijo, “vamos al mercado” dijo el finado Rosendo, a buscar un tamal para comer; vamos pues le dije yo y yo iba sin pisto, pero ahí me iban a dar de comer, no llevaba pero ni un peso en la bolsa. Y yo le dije al finado Rosendo: yo no voy con usted porque no tengo ni un pesito en las bolsas. No se preocupe por eso, me decía, nosotros vamos a correr con los gastos, me decía (Doña Pastora y el finado Rosendo). Estando allá, como le iba diciendo, se nos suelta, lo dejamos que se fuera adelante, decíamos nosotros que tal vez no partía de juida, pero agarró caite de juida por aquella calle, mire, diciendo remillones remillones, de dinero, cadenas cadenas, de oro, de juida, mire, entonces salían unas mujeres de unos pijas de negocios, ahí. ¿y qué es lo que tiene el muchacho?, decían, ¡ah! Es que este hijueputa se quiso impactar y a la hora de la hora se cagó ese hijueputa, decía el finado Rosendo. Viera cómo lo trataba, hijueputa, se cagó, no le hizo huevos.

El Diablo, en el cerro de Falco

Informante: Don José Laureano Miranda (72 años).

Relato recabado en la aldea San José de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 5 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo usado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Otro viejo, Rubén, ese señor si se perdió, Rubén... (¿Cómo putas es que se llamaba?). A ese si lo hallaron (pero para saber en dónde quedó), lo encontraron bien montado en una mula, venían montaditos los dos (Rubén Cisneros, así tenía el pie –haciendo una seña que describía algo grande- era de Gracias), bien montadito iba allá. Y con el indito que se encontró (otro hombre), dice que le dijo: ¿y Rubén? Ya se murió, dice

que le dijo, ya se murió le dijo, tendido está, tendido está ahorita. Pero ahí va Rubén, míralo, iba con otro caballero, bien montado con buena mula; y él estaba tendido con cuatro velas. Entonces, dice que le dijo: ¡ja! Parataste les dejó, dice que le dijo, el parataste les dejó Rubén, dice que le dijo. Quítenle un dedo para que se desengañe, puro parataste les dejó El Diablo, dice que les dijo. Allá iba bien montadito en una pije e mula, los dos caballeros, al par iban, al Cerro de Falco. Le priende una brasa, iba prendida una brasa, echando fuego, todo el día dice, allá en el cerro de Falco; dicen que en ese cerro vuela fuego de noche, es una lámpara que tiene, son grandes mechazos que echa, dicen, de puro fuego. Está lleno de azufre. Pero a ese señor si se lo llevó Satanás mire. El Diablo, ahí está en El Cerro de Falco zampado. A Don Inocente si no lo vieron, pero a ese El Duende se lo llevó. El Duende o El Diablo, a saber.

La Sierpe

Informantes: María Natividad (43 años).

Recopilado en la aldea El Rodeo de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 17 de marzo de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado Cámara Nikon semi profesional grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Ahí por río grande había una laguna que estaba una Sierpe; esa Sierpe hasta cachos tenía, dicen. Una culebra que se tragaba a la persona, le tenían gran miedo. Pero una vez que se salió, fue como casi en forma de diluvio, porque se llenó todo ese arcabo del río.

La Sierpe

Informante: Don Guadalupe Orellana (82 años)

Información registrada en el caserío El Rodeo de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 17 de marzo de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro,
equipo usado: Cámara Nikon semi profesional grabadora digital
RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Es una culebra grande, de monte y en el agua también existe la Sierpe. La Sierpe existe, esa cosa se llega a ir de una laguna hace estragos, rompe la tierra y se lleva el agua y ahí va a caer a una fuente grande como un río, es la única manera si no podría romper toda la tierra. Tiene cachos, cachos de oro y así va rompiendo mire, los cerros. Ahí en Los Concites se vino un derrumbón, ahí nomás, aquí en esta aldea y dicen que era Sierpe pero solo menió el terrón ahí. Como una manzana botó ahí.

Ahí donde pasa usted, donde le dicen la zona de Río Grande, ahí el caserío, este caserío de aquí, mire ahí se fue esa Sierpe y rompió y todo eso lo fundió; ahí están las tapias todavía, fundió la tierra y hizo alboroto de peñas y todo cayó al río, y ese animal fue río abajo por eso no siguió rompiendo la mera tierra. Y en la lagunita de ahí estaba la Sierpe metida en el agua, tiene cachos de oro, dicen, y ese chacho va rompiendo.

La fiera de la laguna

Informante: Don Liberato Martínez (82 años).

Relato recopilado en el caserío El Rodeo de Quelacasque, Gracias,
Lempira, el 17 de marzo de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro,
equipo utilizado: Cámara Nikon semi profesional grabadora digital
RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Yo lo que me contaba antes una tía mía, era que allá en Río Grande estaba una laguna ahí (y existe esa laguna ahí), cuando una fiera que había ahí, fíjese que cuando berreaba ese animal, entonces fíjese que tenía miedo esa gente que vivía ahí, en las andadas del Río Grande que le dicen. Entonces los vecinos que vivían ahí tuvieron miedo y se pasaron a La Canoa. Y que un sacerdote vino a ver con unos anteojos de

larga vista y entonces dicen que miraba adentro del agua, a saber, y dicen que así se salió la animalita y que se fue a caer allá por un botadero que tienen ahí que le dicen Guachiras, por ahí. Es un gran zanjo que está ahí que dicen que ahí se fue, pues a saber, pero así me contaban a mí los viejitos antiguos.

La Serena

Informante: Serafina Martínez (46 años).

Relato registrado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 24 de noviembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

La gente que cuenta dice que, aquí (en La Laguna de Chiligatoro), aquí miran una mujer, pues, parada en mitad de la laguna, pero nosotros no la hemos visto. Es la Serena dicen pero en el tiempo que he estado yo no he visto nada aquí. Para la mujeres es la Serena, pues, sale a las doce del día, dicen, pero yo no la he visto.

La Serena

Informante: Don Guadalupe Orellana (82 años).

Recopilación hecha en el caserío El Rodeo de Quelacasque, Gracias, Lempira el 17 de marzo de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo usado: Cámara Nikon semi profesional grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

La Serena tiene forma de pescado; de aquí parriba es gente (señalando del ombligo hacía arriba) y bien bonita, como niña se ve bien bonita. Pero si usted llega ahí lo chunde en el agua y se lo lleva. Yo tenía un excuñado, Nicolás, era pescador, pero aquel señor le digo que solo iba al río, mire, y aquel señor no era de la orilla que tiraba del anzuelo sino por la mitad del río, mire, con el agua aquí (señalando los hombros) y le tiraba el anzuelo mire y con la misma ahí, tas, le caiba el pescadote arriba, suertudo y después que había otro señor que se llamaba Pedro, mi cuñado aprendió de ese señor, Pedro. Dice mi cuñado que cuando iba a pescar al río en esas pozas hasta aquí (señalando las piernas) se metía y llevaba unas que le dicen merecas de río, llevaba aquella puñada de merequitas y así era la sarta de pescados, mire (señalando con la mano una cierta distancia del suelo hacia arriba), pero como ese señor, el finado Pedro, en este mismo río de Meocote, ahí se perdió, no lo hallaron jamás, entonces ese señor, la Serena fue que se lo llevó. Pero La Serena, les daba pescados, a mi cuñado también pero ese mejor dejó de seguir pescando porque le tuvo miedo a La Serena. Le salía, fíjese, ya, ya se lo llevaba también. Esos eran los grandes pocos de pescado que traía y si uno iba a pescar con él dónde agarraba un pescadito chiquitillo, así (haciendo seña con los dedos) y él no, ve, el modo que él tenía, solo tiraba y ahí venía con él, sacaba la matata, ahí llevaba la matatona ahí de pescados, se llamaba Nicolás Miranda.

El nagual

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años)

Relato recabado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro,
Equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

El nagual dicen que puede salir convertido en un coyote o en algún león o en alguna culebra. O sea que el nagual nace, dicen, de cuando una persona es herida y lo vio

en el monte y ellos al llegar ahí le lamben toda la sangre de la persona; llegan como ratoncitos, dicen, a lambersse, pues. Los que han sobrevivido así dicen que han sentido ellos que han llegado a lamberles todo, hasta que los dejan sanitos, de un día para otro quedan sanas las heridas. Pero nada más que dicen que la persona tiene vendida la vida porque el náhuatl al crecerse en animal grande, entonces, empieza a robarse gallinas, a comerse terneros. Entonces si lo llegan a matar al nagual, la persona hasta ahí vivió también, se le destapan las heridas y se muere. Entonces quiere decir que es un contacto que nace de la misma persona, pero que es de los mismos animalitos que hay en el monte. Hay naguales en parejas, convertidas en hembras y machos.

El nagual: Don Clemente

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Recopilación hecha en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo usado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Aquí en Intibucá, un señor que se llamaba Clemente Domínguez, ese viejito su nagual lo tenía debajo de la cama y era una gran serpiente. Y mire, ella bien conocía a toda la familia – la culebra – ahí pasaban a la par de ella y él ya sabía que ese era su nagual porque ya en la tarde entraba con la gallina, y viva se la llevaba ahí al Dueño para que comiera.

El nagual: el cadejo negro

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Recopilado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, 6 -septiembre- 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo usado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Habían otras cosas de poder de los ancianos que era admirable, que cuando le salía a ellos en la noche, como la gente caminaban de noche y a veces solo con luz de ocote, no había ni foco ni nada, pero caminaban con sus fosforitos. Entonces dice que ahí, para poder vencer al nagual, o sea al cadejo pues, entonces ellos se desnudaban, se sacaban la camisa y se sacaban la faja y le daban duro al cadejo y se retiraba el cadejo negro. Había otra creencia que el cadejo blanco los acompañaba y los iba a dejar, para ellos era el amigo de ellos. Pero así como para nosotros no, no le tenemos valor si lo miramos y esa gente sí tenía valor.

La Chorca

Informante: María Natividad (43 años).

Relato recabado en el caserío El Rodeo de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 17 de marzo de 2018

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo usado: Cámara Nikon semi profesional grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Chillaba y daba un chiflido, y todavía, da un chiflido ahí por el aire y dicen que es la bruja que va. La Chorca.⁵⁰ Dicen que La Chorca es una cosa maligna que se chupaba a los niños cuando estaban sin bautismo.

⁵⁰ Chorca: nombre popular que recibe la lechuza/ personaje de la tradición oral: bruja que adquiere la corporeidad de una lechuza y sale por las noches a sobrevolar las casas del pueblo, lanzando silbidos; si alguien la llama, por temor a sus actividades, debe ofrecer algo para evitar el encono de la bruja, quien se presenta al día siguiente a recoger lo ofrecido. Se asegura que cuando hay un recién nacido en el pueblo, llega y desde el techo de la casa succiona la vitalidad del niño hasta que éste muere. También se afirma que para convertirse en lechuza la mujer vomita las entrañas. Para revertir este hecho se debe echar sal sobre las entrañas, para que no haya posibilidad de que las trague. De ese modo queda convertida en ave.

La lechuza

Informante: Don Guadalupe Orellana (82 años).

Relato registrado en el caserío El Rodeo de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 17 de marzo de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo usado: Cámara Nikon semi profesional grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Unos pájaros que vuelan de noche que le dicen lechuza, esa decían que cuando nacía un niño tenían que estarlo cuidando porque si no venía la lechuza y se lo llevaba. De noche vuela donde hay un niño y cuando acuerda ¡tas! Se lleva al niño.

Relatos variados:

La raíz de oro

Informantes: Don José Laureano Miranda (72 años) y José Andrés Miranda (40 años).

Recopilado en la aldea San José de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 5 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: profesional grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

- Don Laureano: era un bejuco, pero gran bejuco, y dicen que dijo él: ¿qué será este bejuco? Y un gran saltón que hizo él, en una quebrada, pues dicen que pensó él: “voy a dar la vuelta por allá, ¿por dónde me puedo botar?”, Dicen que dijo. “¡Ah! Yo me voy a botar por este bejuco”, dicen que dijo, y dijo a entrarse por aquel bejuco, se tiró chollado papa.

- Andrés: y viera como es de grande el gran salto (haciendo señal de tamaño con la mano)

- Don Laureano: ¡ah! no, más alto, más alto que aquellos robles, allá es gran hoyo el que hace el choquete de agua que se avienta ahí. Ahí baja agua, en la penca. Pues ahí se aventó, ya cayendo abajo, ya cayó al suelo, allá cayó el mero donde estaba pegado el bejuco. Y dijo: ¿qué bejuco será este? Y dijo a sacar el machete, se sacó el machete de la vaina y se dijo y le dio con el machete, chilinguín... no le entró, solo le arrancó aquella lana que tenía, lana negra. Porque él pensó que era bejuco, ¿qué bejuco será este?, dicen que dijo él. Estaba prendido donde cae el choquete de agua, dijo él y le zampó el colimazo, chilinguín... y se fue el machete por encima, ¡no!, dijo él, solo quedó brillante donde le pasó el machete. ¡Putá!, dicen que dijo, estas raíces son buenas, esto puede ser oro, pero voy donde mi compadre, mi compadre está pobre y está sufriendo por la pobreza, dicen que dijo. (no es envidioso él) entonces voy donde mi compadre a que vengamos a sacar un tuco, un pedazo cada quien. Pues se vino para donde el compadre... “Compadre vengo a decirle esto”, “¿y qué compadre?” “nombre es que me hallé una gran raíz y me acordé de usted, que usted es pobre y tal vez digo yo que vaya usted a sacar un pedazo de raíz”. “Sí, compadre (bien feliz él, emocionado aquel hombre), sí compadre, usted tuvo esa suerte y me da una parte a mí”, dice que le dijo, “cosa que le voy a agradecer, compadrito”, le dijo. Pues se fueron, dicen, a ver y a encontrar el bejuco. ¿Acaso que halló nada?

- Andrés: No era para él.

- Don Laureano: Solo la penca. Pero ahí se subía, dijo, ahí donde cae el choquete de agua, ahí se subía la raíz.

- Andrés: Hasta el día de hoy ahí está.

- Don Laureano: Ahí está.

El pollito en la cobija

Informante: Don José Laureano Miranda (72 años).

Recopilación hecha en la aldea San José de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 5 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro,
equipo usado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung
Grand Prime.

Fíjese que una vez, estábamos en un gran olotal ahí, teníamos una trenza de olotes, pues la lotera allá la teníamos al otro lado, pues se vino un movimiento de agua (amenaza de tormenta) y le digo a Mercedes: fíjese que el olote si no lo tapamos. ¡Putá! Me levanto y voy a taparlo; me levanté, solo alcancé la cobija y me arremalgué aquí, ve (señalando su espalda) doblada, así me la arremalgué, sin camisa, sin nada ,papa, solo así, solo la cobija enrollada. Pues, cuando llego allá, oigo el gritillo de un pollo, pío, en medio de aquella gran prensa de olote, entonces, ¿qué putas es esto?, dije, ¿qué putas será esto?, este pollo, entonces me vine, vine y saco un saco de basura que tenía ahí, saco lleno de basura, vengo y le pongo una piedra y doy los pasos ahí destapando aquel olote, pues, pío, pío, decía aquel pollito, puro pollo, puro pollito, ¿y esta mierda qué putas será?, dije yo. Y fíjese que no pillaba en otra parte sino que en medio de la cobija, mire ve, que andaba fajada yo aquí, ve (señalando la cintura), devanado en medio aquí, de la cobija nada más (camisa no andaba, solo calzoncillo) y dije yo: ¿y esta mierda qué putas será?, me vengo aquí de vuelta, pongo el paso en esa grada, mire ve (señalando las gradas) cuando pongo el paso, Andrés andaba míando por allá, “papa”, me dice, “¿y ese pollo que grita?”, me dice, “no mirás que esta mierda se me ha enrollado en la cobija”, le digo yo, “no sé qué putas es esto”, le digo yo, “fíjate que se me enrolló desde allá donde fui a tapar el olote”. Cuando puse las canillas, las patas, los pieses, puse los pieses en la grada de arriba (como que fue en la de arriba) cuando los gritos de aquel pollo. Dice Loyita, “¿y ese pollo que grita papa?”, dice, “no mirás que se me enrolló ese pollo desde donde tapé los olotes, allá hallé ese pollo”, le dije. Y gritó primero en los olotes y después a los pasos que daba yo, ya andaba enrollado en medio de la cobija, “no mirás que ya se me pegó en medio de la ropa”, le digo “¿qué putas será?” y me meto adentro, “allá donde puse los pieses, en la otra grada de la puerta, pío”, dice aquel pollito, pillando aquel animal, “¿papa, y qué es eso?” “A saber qué putas será, de allá salió ese pollito”, le dije. “Papa, usted si se está repasiando en usted, brujería”, no sé me dijo. “Dios mío, bendito”, y dije a

alcanzar una botella de agua bendita y me bañaban con agua bendita y dejieron en toda la cobija, me la quitó la cobija, me la desenrolló y me la aventó ahí, mire ve (señalando un lugar algo cercano) ahí vino a pillar el pollo de vuelta. “Papa”, me dijo, “ya no pilla”, viene ella a sacudirla así, mire ve la cobija (haciendo cómo la sacudía), pío, le hacía en la cobija, ahí estaba en la cobija. “No seas bruta”, le digo, “puede que se estén repasiando en mí y se van a repasiar en vos”, le digo. “Dejame que me arruinen a mí pero no a vos”. Pues viene y agarra la cobija y la avienta encima de la espuladora, ahí pilló el pollito. Me dijo un mezcalillo de La Campa “¿la quemó esa cobija?”, me dijo, “no, fíjese que no le digo yo”. “Pucha, ¿y es que usted no la supo adivinar?” me dijo, “si usted esa cobija la hubiera doblado bien dobladita y metido en un baúl, esa cobija se iba a convertir en dinero”, me dijo, “pero usted la perdió, de tenerla ganada la perdió”. “La cobijita ahí la tengo alzada”. “No la vaya a quemar me dijo aquel finquero”.

La Tetona

Informante: Don Guadalupe Orellana (82 años).

Relato recopilado en el caserío El Rodeo de Quelacasque, Gracias, Lempira, el 17 de marzo de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda y Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: Cámara Nikon semi profesional grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Le salió a gente que iba por un camino y le sale mire, entonces para asustarlos dicen que se echó los pechones así, aquí p’atras (mostrando cómo esta se había sacado los pechos y tirado hacia atrás) y el hombre entonces con gran semejante miedo agarra corriendo. Ya después, dice que le dijo: “Yo soy La Sucia” dice que decía, “yo soy La Sucia”. Aquella como gente también, salía de noche. Y a veces por si uno sale de noche, sale a algún lugar sólido, ahí le sale.

Humanos animalados

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Relato recopilado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Hace como un año, ahorita surgió aquí en Yamaranguila, en Opalaca también, donde sí hay, todavía hay seres, personas humanas pero casi un poquito más salvajes que nosotros, porque esos no salen de la tierra. Pero dicen que al que quieren salirle le salen porque aquí en Opalaca quisieron pasar la carretera a un cerro, bueno cruzar el cerro para poder tener más recta la calle y dicen que salieron ellos y nos les dieron chance, porque “es nuestra casa” dicen que les dijeron. Eran unos hombres fornidos, grandísimos y peludos de todo el cuerpo, así. Pero caminando, no se miraban como monos, tenían la cara así como nosotros, aparentemente, pero son seres que salieron de una cueva pequeña, salieron a hablarles de que de ahí no pasaran porque si no, no los dejarían hacer la carretera, entonces la compañía cambió, cambió ahí. Y no mucho aquí también, en Dulce Nombre, buscando un lugar que se llama El Pacayal, ahí lo mismo, tres señores iban a traer carrizo y se sentaron a almorzar cuando se les apareció ese hombre, un hombre fornido, y dice que les dijo, pero que habló en el idioma de nosotros, pero que prácticamente les dijo que no tuvieran miedo, pero como nunca habían visto un gran hombre y como en el campo todos somos seres humanos, como nos vemos acá, mirar a un hombre peludo y con una cara que... ni almorzaron, pues, ahí dejaron botados los carrizos. Y ahorita lo mismo, ahí en la fuente de Opalaca dicen que hay personas que viven en la tierra aquí, debajo de la tierra, en las lagunas. Que también pedían la cabeza del presidente de la Junta del Agua y se lo llevaron, se lo llevaron; murió el presidente de la Junta del Agua, se llamaba Hilario Domínguez. Porque dicen que le metían tuberías de hp para poder pasar el agua hasta acá y no, se los estallaban en una gran bajada que hay para acá, para dar a la otra cuesta y los técnicos que iban a poner el agua ya no hallaban qué hacer, se les estallaban los

tubos, pero era que ellos mismos se los estallaban, los dueños del cerro, del agua pero ellos decían (los dueños del cerro): nosotros queremos que venga Hilario para platicar con él y, bueno, aquellos bien azorados para sus casas de vuelta. Según dicen, el cacique Lempira, nació aquí en Las Hortensias de Yamaranguila, ahí nació, ahí vivió, ahí se hizo hombre y se hizo fuerte y después se convirtió en un gran líder indígena que pasó gran tiempo en Lempira, por eso le pusieron así porque él se pasó a vivir allá; por eso hablan del cerro de Congolón porque allá vivió él. Que no era tan fácil que lo mataran a él y decían que cuerpo a cuerpo no lo podían matar, pero sí lo mataron a traición, después

Creencias:

Las gualchas⁵¹

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Recopilado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Cantan aquí al mediodía en los montes allá y anuncian que va a llover. El plumaje de esta ave es como entre café oscuro así como ocre, casi, pero las plumas es de un solo color. Pero son animalitos que corren por el suelo así, pero los ancianos, bueno, yo también creo en eso, de que cuando ellos cantan es que va a llover, si cantan en la mañana no, si cantan al mediodía sí. El cambio del color de piel y el canto de esta ave es lo único que creemos que va a llover, pero hay el rezo que hacíamos antes los tres

⁵¹ Gualcha, también gualchoca: Colín cariclaro (*Dendrortyx leucophrys*), ave galliforme centroamericana, recibe también los nombres de “gallito” y “gallina de monte”.

de mayo eso si ya no lo podemos ver porque ha cambiado bastante el clima, ha sido diferente que a los anteriores.

La lagartija, del sapo, de la rana y de la timpa

Informante: Don Saturnino Domínguez (72 años).

Registrado en la aldea Chiligatoro, Intibucá, el 6 de septiembre de 2018.

Entrevistadores: Manuel de Jesús Pineda; Wendy Jaqueline Toro, equipo utilizado: grabadora digital RadioShack y teléfono Samsung Grand Prime.

Son tres animalitos que corren acá, nosotros nos damos cuenta que cuando va a llover, se ponen bien renegridos verdad, bien negritos la piel, pero cuando está haciendo verano se ponen coloradita la piel y es señal de que, bueno, de que no va a haber lluvia en ese tiempo, un mes o dos meses no sé cuánto. Y cuando ellos empiezan a cambiar de color, y se ponen renegridos es que ya viene la lluvia acercándose.

Los Egueguan⁵²

En un principio todo estaba oscuro y sólo estaba la luna y los hombres usaban sombreros de cera. Por último vino la estrella solar –verdá'- entonces vino con fuerte calor un... Pero los seres vivientes que vivían aquí, humanos, al obtener ese calor fuerte tuvieron que buscar partes frescas pero -dice- que no lo pudieron vivir en ninguna parte y varios de ellos se dirigían para 'onde veían el sol. Que decían que querían ir a ver al sol y que era Nuestro Padre que venía, mm m imaginaban, aquellos

⁵² Texto tomado de Carías, Claudia Marcela; Leyva, Héctor Miguel y otros (1988): *Tradición oral indígena de Yamaranguila*.

seres humanos antiguos a los que llamaron Egueguan, Egueguan...Anduvieron ellos y encontraron montañas y como el terreno era desnivelado iban por aqueos um, por la dirección del sol a ver ai llegaban pero nunca pudieron llegar y los que no pudieron llegar buscaron las partes frescas, algunos en los barrancos llegaban por ahí y ya no podían, andaban alcanzados⁵³ (Ob. 1) de varias cosas ellos y... entonces hasta allí murieron varios. Unos se murieron en las cuevas, unos murieron en las montañas... que ya no podían salir de ahí porque andaban alcanzaditos, allí perdieron la vida, en las montañas, en los barrancos, en las cuevas y así...Morían por el calor. Y andaban ya alcanzados de alimentaciones, seguro que por eso no resistían ellos todo ya. Andaban debilitados pero buscaron ahí los lugares esos para allí quedarse y allí recibieron la muerte.- (Nada menos que yo le voy a contar que por aquí nomás hay un lugar, una caverna... He encontrado las vértebras de aque'os Señores que murieron en las cuevas. Ay vide yo estos huesos una de la pierna, las cabezas... desnuditos ay, la cabeza, ¡ay! ¡limpito, limpito! Y el armazón de la cara también. Bien grande sí...). Se murieron ay evitándose del calor y de hambre murieron ahí en las cuevas. El calor los mortificaba y entonces no llegaron a 'onde estaba el astro solar y sino que en su andar murieron en diferentes partes del mundo, Y entonces para que nosotros estuviéramos acá dice que Dios le formó un manto a la estrella solar para que el calor se esquivara. Aquel manto es el que está privando el calor a los hombres porque dentro es un fuego... Así volvió a nacer y vivir el hombre en este mundo.

⁵³ Faltos de elementos, de comida, hambrientos.

Anexo 2

Fotografías de informantes e investigadores



Don Saturnino Domínguez junto a Manuel Pineda



Don Saturnino Domínguez junto a Jaqui Toro.



Don Santos Tiro Gonzales junto a su esposa
Manuela Meza

Instrumentos musicales de distintos grupos indígenas hondureños



Lungku, arco musical misquito, ejecutado por Castelo Pedrek. Fotografía: Ronny Velásquez, La Mosquitia, Honduras, 1973.

Recuperado de:

<http://www.diversidadcultural.gob.ve/acervo-fundamental/coleccion-de-objetos-etnograficos-de-america-latina-y-el-caribe/honduras>



Ejecutante de Bra tara, flauta misquita, análoga a la flauta Bará de los tawahkas. Recuperado de: <http://www.diversidadcultural.gob.ve/acervo-fundamental/coleccion-de-objetos-etnograficos-de-america-latina-y-el-caribe/honduras>



Tempocá o tempucá: tambor de la etnia pech, elaborado con piel de serpiente boa. <http://musicclassceaddocumentos.blogspot.com/2011/09/instrumentos-musicales-autoctonos-de.html>



Flauta triple encontrada en Copán, Honduras, por el arqueólogo japonés Seiichi Nakamura. Recuperado de: https://www.researchgate.net/figure/Figura-6-a-Flauta-triple-excavada-en-Copan-por-Nakamura-b-Vista-posterior-Flauta_fig6_326379616



Niño con cerbatana, arma tolupán de caza.

Recuperado de:

<https://www.elheraldo.hn/revistas/crimenes/862680-468/edmund-lobo-las-honduras-de-la-belleza-y-del-anonimato?mainImg=4>