

Las composturas: un ritual agro-religioso que promueve la comunión entre los Lencas de la Campa - Honduras*

Composures: an agro-religious ritual that promotes communion among the Lencas of La Campa - Honduras

SILVIA MARGARITA REYES COREA**
DIEGO HERNÁN VARÓN ROJAS***

Resumen

El objetivo de este artículo es comprender el ritual agro-religioso de las composturas, practicado entre campesinos del municipio de La Campa, en el occidente de Honduras. Si bien estos rituales fueron estudiados por Anne Chapman, uno de los aportes se presenta desde la perspectiva de sociabilidad propuesta por George Simmel, para entender las razones que la comunidad le asigna, generando continuidad a esta tradición de origen Lenca. A nivel metodológico se realizó observación participante durante el año 2023. Se logró concluir que, durante este ritual, las formas ganan vida propia, liberándose de los contenidos. Las interacciones sociales, en alguna medida, rompen con la razón instrumental, y se crean lazos que favorece el reconocimiento de sí mismo en el otro. Esto ha permitido la preservación del ritual a través de generaciones, ya que la compostura, permite revivir el placer de pertenencia a la comunidad.

Palabras clave: ritual agro-religioso, compostura o pago, sociabilidad, La Campa, Honduras.

* Este artículo hace parte de los resultados del Grupo de Investigación Científica en Desarrollo Territorial con Identidad Cultural avalado por la Dirección de Investigación Científica, Humanística y Tecnológica (DICIHT – UNAH), expediente número GI-2015-005

** Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Integrante grupo de trabajo Clacso: fronteras, regionalización y globalización, silvia.reyes@unah.edu.hn, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5426-0113>.

*** Universidad Icesi (Cali – Colombia). Integrante grupo Nuevo Pensamiento Administrativo. Grupo de trabajo Clacso: fronteras, regionalización y globalización, diegovaron721@yahoo.es, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7167-094X>

Abstract

The objective of this article is to understand the agro-religious ritual of compostura, practiced among peasants in the municipality of La Campa, in western Honduras. While these rituals were studied by Anne Chapman, one of the contributions presented here is from the perspective of sociability proposed by George Simmel, to understand the reasons the community assigns to them, thus ensuring the continuity of this Lenca. At a methodological level, participant observation was carried out during the year 2023. It was concluded that, during this ritual, the forms take on a life of their own, freeing themselves from the contents. Social interactions, to some extent, break with instrumental reason, and bonds are created that foster self-recognition in the other. This has allowed the ritual to be preserved to across generations, since “compostura” allows for the rekindling of the pleasure of belonging to the community.

Key words: agro-religious ritual, composure or payment, sociability, La Campa, Honduras.

1. Introducción

Los rituales agrícolas y religiosos han sido ampliamente estudiados en América Latina. Se analizan las relaciones entre los rituales ancestrales de siembra y cosecha, que constituyen expresiones de identidad cultural entre estos pueblos (Chicaiza 2021; De Munter & Bustos 2022; Marinangeli & Páez 2023). Muchos de los ritos de sanación indígena contemporáneos, se caracterizan a menudo por ser derivaciones del “sincretismo religioso” que cuentan con diversos orígenes (Alvarado 1995; De Vidas 2019; Rojas 2023; Saavedra & Bernal 2023). Algunos estudios detallan las composturas como uno de los rituales mesoamericanos practicado por los Lencas en el que se resalta su valor histórico (Joyce & Sheptak 2022), o como expresión de la resistencia espiritual (Maher 2019).

Además de las composturas, hay otros dos elementos actuales que caracterizan a los Lencas: la producción y comercialización de artesanías (Hasemann 2022); así como la emigración masiva de hombres, dejando la responsabilidad de la producción agrícola en manos de las mujeres (Lamiño et al. 2022). Honduras ha vivido en relativa calma, con algunos brotes de violencia en los últimos años. Crímenes como el de la lideresa Lenca Berta Cáceres (Lakhani 2020; Tapias 2023), asesinatos a indígenas Lencas ubicados en diversas regiones del occidente (DeLugan 2020), o los análisis sobre la violencia entre los años 2008 y 2018 (Landa et al. 2020), son significativos en la revisión de la literatura.

Diversos son los referentes teóricos para los estudios sociales de los rituales. La perspectiva de sociabilidad propuesta por George Simmel (1986 y 2002) aporta comprensión al significado de las interacciones sociales que permiten la conformación de la sociedad. Si bien la perspectiva de George Simmel ha sido ampliamente estudiada en la actualidad, a partir de su propuesta dialéctica centrada entre forma y contenido (Lizardo 2019; Bueno 2020; Vernik 2020; Fellmann 2021; Quiroa 2023). Se presenta una gran ausencia de estudios que comprendan la continuidad de los rituales hondureños,

particularmente en comunidades campesinas de tradición Lenca. La obra de Simmel (2006) se complementa con los trabajos de Marcel Mauss, Mircea Eliade, René Girard, Michael Maffesoli, Mariza Peirano, entre otros.

Las raíces históricas de las composturas datan del período prehispánico mesoamericano. Actualmente su celebración constituye una manifestación y transmisión de su cosmogonía. Activa mecanismos de acción colectiva que contribuye a reforzar los lazos de familiaridad y pertenencia entre los integrantes de las comunidades indígenas que las practican. Sin embargo, a lo largo del tiempo este ritual ha sufrido cambios producto de las interacciones y tensiones con otros grupos. Durante la colonia, los españoles de forma consciente y deliberada, impusieron una ideología y normas de comportamiento, transmitidas a través de la enseñanza del cristianismo católico.

Su naturaleza adaptativa se manifiesta mediante la combinación de elementos de la ritualidad prehispánica, con representaciones y símbolos del catolicismo. A partir de las últimas dos décadas del siglo pasado, se sumó la influencia ejercida por un sinnúmero de iglesias protestantes, que a través de estrategias de evangelización como “sin paganismos”, y utilizando diversas formas de difusión, modificaron también la práctica del ritual de las composturas o pagos. A esto se le añade, que la influencia del sistema capitalista ha transformado la reciprocidad, por nuevas prácticas centradas en el consumo.

Al revisar la literatura, se identifica que Anne Chapman (1982 y 1985) es una de las pioneras en indagar el papel de las composturas. Es difícil referirse a estas sin considerar su contribución teórica y metodológica. Los aportes son el resultado de un trabajo de campo realizado en muchas estancias, con duración variable, desde el año 1965 hasta 1982. Ella trabajó con setenta y seis informantes, hombres y mujeres de varias comunidades del occidente de Honduras, produciendo etnografías detalladas y diversas. El registro de muchos relatos y prácticas rituales le permitió determinar que las tradiciones no necesariamente obedecen a patrones normativos rígidos, lo que significa, que no son totalmente homogéneos o unívocos.

En los dos libros de su obra “Los hijos del copal y la candela” (1985 y 1992), Anne Chapman explica que el copal hace alusión a lo indígena y la candela a la influencia hispánica, ambos elementos utilizados en las composturas o pagos. Lo describe como un espacio que evoca, por una parte, a los antiguos ofrecimientos de sacrificios de aves practicados ante los “dueños” o deidades que controlan las fuerzas de la naturaleza (tierra, agua, aire, sol, etc.); y por otra, a las plegarias expresadas a través de los rezos, al dios judeocristiano, a la virgen y a los santos de la Iglesia católica, para pedir favores y beneficios.

Para realizar la presente investigación, se utilizó la observación participante con el fin de comprender las acciones y las representaciones de los organizadores del ritual y el sentido que ellos le atribuyen a esta experiencia. El primer acercamiento se hizo a través de conversaciones con el pagador. También se realizó un segundo encuentro para conocer al rezador y la madrina del ritual, momento en el que

se concertó el día, lugar y obtención de los materiales necesarios para su realización. Además, se aprovechó este espacio para desarrollar la primera entrevista semiestructurada.

En un segundo momento se utilizó la técnica de observación participante durante el desarrollo del ritual, a excepción de las actividades que eran propias del pagador, rezador y madrina; por ejemplo, la entrega de materiales, elaboración de las velas, esparcimiento de incienso e invitación al ritual. Circunstancia que se aprovechó para observar los acontecimientos y tomar algunas fotografías. Al finalizar se establecieron conversaciones con el rezador y la madrina, en esta ocasión la temática estuvo orientada hacia la efectividad del ritual y la frecuencia con que se realiza en la actualidad.

El objetivo de este artículo es comprender cómo el ritual de las composturas, estrechamente relacionado con el ciclo agrícola, los fenómenos naturales, los animales y otros elementos del entorno, dota de significado, consagra valores y establece un vínculo profundo con los componentes de la cultura material y espiritual de los campesinos en el municipio de La Campa - Lempira, al occidente de Honduras. Además, se analiza cómo este ritual continúa favoreciendo la unificación y la superación de contrariedades entre los pobladores, convirtiéndose en prácticas que permiten la socialización y la sociabilidad.

¿Por qué el ritual de la compostura o pago continúa practicándose por las comunidades campesinas de tradición Lenca, y de qué manera favorece la sociabilidad entre los participantes? Para responder esta pregunta, el artículo se divide en cuatro partes. En la primera, se presenta la discusión teórica para el análisis de la compostura siguiendo las ideas de George Simmel en situaciones rituales. En el segundo, se explica el contexto geográfico e histórico en el que se ubica el ritual de la compostura en el municipio de La Campa. En el tercero, se realiza un análisis historiográfico de los Lencas desde la época colonial hasta finales del siglo pasado. Posteriormente, en los resultados, se presenta la etnografía del ritual de la compostura y su análisis, considerando sus formas y contenidos en la actualidad. Por último, se incluyen las consideraciones finales que permiten soportar la idea que la eficacia simbólica de las composturas se debe al vínculo entre forma y contenido, lo que ha permitido su prolongación en el tiempo.

2. El ritual como mecanismo de socialización

Distintos son los referentes teóricos para estudiar los rituales. Entre las figuras más representativas se encuentran Marcel Mauss, Mircea Eliade, René Girard, Michael Maffesoli, Mariza Peirano, entre otros. El ritual sirve para crear una estructura social cohesionada y propicia la interacción entre los participantes, por lo tanto, puede ser considerada un espacio de socialización (Simmel 2006). En la interacción un individuo es influenciado por otros, pero al mismo tiempo influye en los otros, teniendo como resultado una relación de intercambio. La reciprocidad es importante para conseguir la unidad o cohesión, afirma George Simmel (1986), puesto que permite mantener las interacciones sociales y con esto la sociedad misma (Ospina 2021).

Hablar de rituales no solamente implica interacción. Los rituales según Peirano (2003) también comunican, hacen, modifican y transforman. Para Tambiah (1998) el ritual es un sistema cultural de comunicación simbólica. Está constituido por secuencias ordenadas y estandarizadas de palabras y actos. La acción del ritual es performativa y frecuentemente es expresada a través de múltiples medios. Siguiendo a Peirano, su eficacia radica en lo que se dice se hace, y por el hecho de utilizar varios medios de comunicación, los participantes experimentan intensamente el performance (Peirano 2001). Además, los valores transmitidos durante la acción, tienen un alto impacto entre los participantes (Reyes 2016 y 2020).

Simmel (1986 y 2002) en su teoría de la sociabilidad, definió a la sociología como la ciencia de los procesos y las formas de interacción al interior de las sociedades. Se centró en los estudios de nivel micro, alejándose de la tendencia de la época que incluía la realización de estudios macros. Analizó los fenómenos sociales y culturales en términos de “formas” y “contenido” con una relación transitoria, pero también desde el contexto. En ese sentido, explica los fenómenos sociales considerando dos elementos inseparables: las formas y los contenidos. La sociedad no es estática, sino un proceso de asociación. La sociedad existe mientras los individuos interactúan, de forma que el cambio social ocurre cuando cambian las formas de interacción.

El contenido “es todo cuanto existe en los individuos, instintos, intereses, fines, inclinaciones” (Simmel 2006: 60). Es inherente al individuo permitiéndole generar acciones sobre otros y al mismo tiempo, recibir el efecto de esas acciones. El autor aclara que las motivaciones que impulsan a la acción individual, por sí mismas no tienen un carácter social, este se forja o emerge en el momento en que comienza la interacción. En este caso sería antes y más aún, durante el ritual. Los individuos, al intercambiar bienes o servicios, establecen relaciones de interdependencia. Este tipo de interacción social en el mercado, crea una “red de relaciones” que une a los individuos, aunque de una manera impersonal y en el capitalismo, mediada por el dinero.

Las formas o maneras de interacción entre los individuos, son el medio por el cual los contenidos alcanzan la realidad social, o sea, se concretizan como tal. Es la estructura o patrón relacional que adopta la interacción. Puede ser de supraordinación o subordinación, competencia o conflicto, intercambio o jerarquía, socialización y sociabilidad. Es el momento en que las formas ganan vida y “son liberadas de los contenidos”, empiezan a existir por el placer de la relación (Simmel 2006: 168). La socialización es un proceso mediante el cual se genera una influencia recíproca entre individuos. También la entiende como un intercambio de saberes y experiencias cuyos fines pueden ser económicos, políticos, religiosos, culturales. Simmel distingue socialización de sociabilidad.

Para que la sociabilidad se produzca, es necesario que los individuos además de estar asociados por contenidos específicos, se relacionen en función de “un sentimiento y satisfacción reciproca de estar socializados” (Simmel 2006: 168). En otras palabras, para que la interacción se convierta en sociabilidad, es necesario que los individuos experimenten un bienestar en esa socialización (Romeu 2019). Esto es lo que se percibe en los participantes de un ritual. Al finalizar salen más

fortalecidos como comunidad. Si la sensación es experimentada solo por un individuo, para Simmel, es simplemente una interacción.

El análisis del sociólogo George Simmel (2006), se complementa con los estudios sobre rituales que los antropólogos Peirano, Tambiah y Girard han desarrollado. Para Peirano (2000, 2001 y 2003) el estudio de los rituales es un tema clásico en las ciencias sociales. Profundizó en esta temática al hacer un análisis detallando el camino recorrido por otros. Traza una genealogía de los debates planteados por diferentes intelectuales. La propuesta de Tambiah (1998) considera que los rituales implican una relación recíproca entre palabras y acciones, o entre las dimensiones de vivir y pensar. En ellos se resuelven conflictos o desacuerdos, se transmiten conocimientos y se revelan cosmologías. En el ritual aparecen reinventados, ordenados y reordenados aquellos elementos existentes de la sociedad (Peirano 2001).

Siguiendo a Girard (2023) el sacrificio ritual fue ampliamente aceptado en sociedades tradicionales. Está presente en diversos pasajes bíblicos, en crónicas y representaciones de comunidades mesoamericanas. La función social se orientaba a contener la violencia. Poco a poco la víctima sacrificial fue desplazando el sacrificio de las personas por los animales. Dios le pide a Abraham que sacrifique a Isaac, su único hijo. En el momento en que el patriarca va a materializar su acción, un ángel le señala que su obediencia ha sido confirmada, y a cambio le propone el sacrificio de un cordero. En la actualidad, algunos rituales como las composturas que incluyen el sacrificio de animales. Existen investigaciones que ponen en dialogo diversos sacrificios, para lograr la sociabilidad y la convivencia humana (González & Wuest 2022).

3. Contexto geográfico e histórico

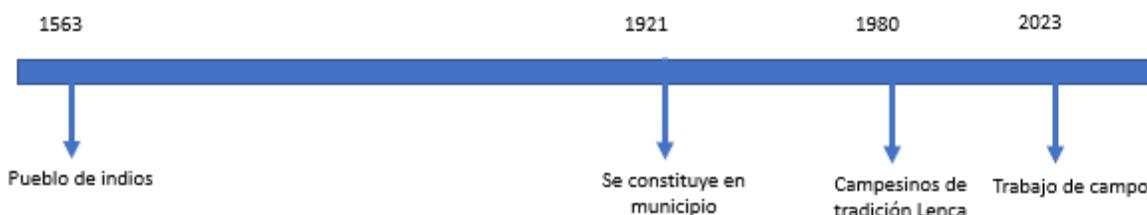
La Campa, es un municipio del occidente de Honduras, perteneciente al departamento de Lempira. Se encuentra localizado a 16 kilómetros de la cabecera, la ciudad de Gracias. Su nombre se debe a la expresión utilizada por los antiguos habitantes que trabajaban en las minas, quienes al observar que iba a llover o caía la tarde, manifestaban: ¡Vamos a acampar! para referirse a descansar o protegerse de la lluvia. Otras versiones indican que el nombre obedece al apellido de un teniente del ejército hondureño que vivió en este lugar. Pero entre los indígenas, el lugar ubicado entre los cerros denominados “Cincinera” y “Santo Tomás”, era conocido con el nombre de Tecauxinas (Palacios y Flores 2012; Secretaría de Gobernación, Justicia y Descentralización 2022).

Los registros históricos indican que La Campa fue inicialmente constituida como un pueblo de indios encomendados. Para 1536 don Pedro de Alvarado realizó el primer repartimiento de tierras e indígenas entre los encomenderos españoles; resultando beneficiado don Marcos Cana, con 20 indios provenientes de La Campa (Colosuca 2011). Adquirió oficialmente la categoría de municipio el 18 de enero de 1921, durante el mandato del presidente Rafael López Gutiérrez. Este municipio cuenta con una población que mayoritariamente se autodefine como Lenca. A partir de sus investigaciones Anne

Chapman propuso la expresión “campesinos de tradición lenca”¹, para referirse a los indígenas que, a partir del periodo colonial, fueron llamados “indios lencas”, por tratarse “no tanto de un grupo étnico sino de comunidades y aún familias aisladas que conservan y elaboran una tradición” (Chapman 1985: 13). Los cambios en el tiempo, se detallan en la Figura 1.

En la actualidad su extensión territorial es de 108,3 km². Limita al norte con los municipios de Gracias y Belén; al sur con San Andrés y Santa Cruz; al este con el municipio de Belén y el departamento de Intibucá y al oeste con los municipios de San Manuel Colohete y San Sebastián, como se aprecia en la Figura 2. El pueblo de La Campa está ubicado en las faldas de una colina, rodeado de montañas cubiertas de bosques de pino, lo que produce un clima agradable durante todo el año, y frio durante los meses de noviembre a enero. Sin embargo, la crisis climática ha generado trasformaciones en las dos estaciones, que anteriormente se podían identificar con claridad.

Figura 1. Trayectorias de los Lencas en La Campa



Fuente: Elaboración propia a partir de Chapman (1985).

3.1. Población y situación socioeconómica

El municipio está conformado por 7 aldeas², 49 caseríos y la cabecera municipal que lleva el mismo nombre. Según el último censo, la población era de 6.515 habitantes (INE 2013). Tomando la proyección al año 2022, la población se calculó de 8.660 habitantes (INE 2016). Siguiendo la clasificación por género, 4.316 serían hombres y 4.344 mujeres, representando el 49.82% y 50.16% respectivamente. La densidad poblacional se ubica en 79.96 habitantes por km. De acuerdo con la distribución por grupos etarios, se estimó que la población de adultos tendría un 55.79%, los niños representarían el 39.80%, y la tercera edad un 4.41%. Estos datos se consignan en la Tabla 1, dejando entrever que,

¹ Durante el trabajo de campo, se evidenció que muchas personas se autodenominaban campesinos, debido a la caracterización generada por la investigadora. Si bien el concepto presenta discusión frente a las categorías sociales de comunidad indígena y campesinado, la influencia marxista preponderante en esta discusión, permite desplazar el análisis sobre la propiedad de la tierra como un medio de producción, y actualmente se incluye en expresiones como: campesinos sin tierras; cultivadores; trabajadores rurales; agricultores de subsistencia y semi-subsistencia; agricultores sedentarios y trashumantes; indígenas campesinos y neo-campesinos (Varón 2022a y 2022b).

² Estas son Cruz Alta, Tontolo, Mataras, Mezcalillo, Apangual, Cañadas y Nueva Esperanza.

por cada adulto en edad de trabajar, existen 7 personas dependientes. La tasa de dependencia puede variar de acuerdo con el trabajo o la región geográfica. En la zona rural, los menores de edad participan apoyando en las labores del hogar, y los adultos mayores están involucrados en actividades agrícolas.

Estas proyecciones de la población seguramente no se ajustan a la realidad, si se tiene en cuenta la migración de la región y el país. Son muchos los connacionales que se han unido a las múltiples caravanas desarrolladas antes y después de la pandemia del Covid-19 (López 2021). Las temporadas de huracanes, el aumento de la pobreza e inequidad, la falta de transparencia en la asignación de recursos, la violencia sistémica, entre otras situaciones, han generado estos desplazamientos (Varón & Reyes 2021 y 2023), que también afectan a municipios como La Campa.

Figura 2. División política del departamento de Lempira - Honduras



Fuente: Elaboración propia a partir del Instituto Geográfico Nacional de Honduras (2023).

Tabla 1. Distribución porcentual de la población de La Campa para el año 2018, según grupos de edad

Grupos de Edad	Población
De 0 – 14 años	39.80%
De 15 – 65 años	55.79%
66 años y +	4.41%
Total	100%

Fuente: INE, 2016.

En el 2009 La Campa presentó un Índice de Desarrollo Humano (IDH) de 0.522, incrementándose levemente en el 2019 a 0.525 (PNUD 2022). Al comparar estos índices con el nacional que es de 0.705, y el departamental de 0.592, es evidente que el municipio se encuentra en un nivel de desarrollo inferior, como se muestra en la Tabla 2. Si bien estos índices miden el desarrollo a nivel urbano, la gran mayoría de la población se concentra en el área rural. Históricamente se han dedicado a la agricultura de subsistencia, especialmente a la siembra de maíz, frijol, caña de azúcar, entre otros; aunque los habitantes comentan que en los últimos años la producción y la diversidad se ha reducido considerablemente.

Otro renglón económico se soporta en la elaboración de artesanías, específicamente a partir del barro. Es la principal materia prima para fabricar utensilios de cocina, además de tejas y ladrillos usados en la construcción de viviendas. Chapman (1985) constató esta característica al señalar que existen “verdaderas especialistas en La Campa y Santa Cruz, Lempira” (21). Similar comentario expresa Newson (1992) y Hasemann (2022), sosteniendo que las artesanías de los Lencas estaban mucho más desarrolladas, si se compara con otros grupos ubicados al oriente de Honduras. Otras investigaciones abordan los saberes construidos en la cotidianidad por estudiantes de los centros educativos de La Campa – Honduras, donde priman actividades económicas como la producción cafetera y la alfarería (Reyes 2022).

Tabla 2. Comparación del IDH a nivel municipal, departamental y nacional.

Región	Índice de Desarrollo Humano
La Campa	0.525
Lempira	0.592
Honduras	0.705

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del PNUD, Índice de Desarrollo Humano 2022.

Los ingresos del municipio, así como el de sus pobladores se han incrementado levemente, debido a la diversificación del turismo durante la última década. Esta actividad ha permitido que La Campa alcance una creciente notoriedad a nivel nacional, atrayendo a turistas interesados en sus artesanías y el *canopy* (o tirolesa), considerado actualmente el más alto de Honduras. También se ha evidenciado un mayor interés por parte de agencias turísticas en aprovechar económicamente la riqueza cultural y natural de este municipio.

3.2. Herencia prehispánica

Gran parte de la población de La Campa son originarios de este municipio, que en su mayoría afirman ser “descendientes” de los Lencas. Han incorporado varios elementos culturales que han ido cambiando producto de las interacciones y tensiones entre individuos y grupos, por haber estado en contacto permanente, al principio con los conquistadores españoles y en la actualidad con la población mestiza. Sin embargo, aún mantienen algunas características que reflejan la herencia de sus antepasados Lencas. Por ejemplo, continúan elaborando artesanía usando sus técnicas tradicionales, practican algunas ceremonias religiosas de sus antepasados y dominan las técnicas agrícolas para la siembra de maíz, frijol, chipilín, ayote y otros (Herranz 1990; Rivas 1993).

Los Lencas son uno de los nueve grupos indígenas y afrodescendiente que habitan Honduras. Este término es utilizado para designar a varios pueblos del occidente. Según Chapman (1985) la primera mención de la palabra Lenca aparece en los documentos escritos por Fray Francisco Vázquez, que datan entre los años 1714, casi dos siglos después del descubrimiento de Honduras. También es muy común encontrar en las investigaciones realizadas por historiadores hondureños, que el término fue acuñado por el investigador Ephraim George Squier, quien recorrió el país en 1853 y escuchó que los indios de Guajiquiro (ubicados en el actual departamento de La Paz), llamaban a su lengua “Lenca” (Herranz 2018 y 2019). Al encontrar semejanzas lingüísticas con otros pueblos de la zona, Squier consideró conveniente denominarlos con este nombre.

A inicios del siglo XVI, los Lencas estaban distribuidos en la región del centro-sur y occidente de Honduras, así como parte del territorio de El Salvador. Su forma de organización social era el cacicazgo y, por tanto, eran pobladores habituados a conformar grupos sedentarios con figuras de autoridad estables (Herranz 1987; Newson 1992). No constituían una unidad centralizada, sino más bien un área geográfica con pueblos independientes entre sí, hablantes de una lengua común. Chapman (1985), especifica que existen registros desde el siglo XVI, de la ocupación de pobladores Lencas en los territorios que actualmente se llaman los departamentos de Lempira, Intibucá, La Paz, Santa Bárbara, Comayagua y Francisco Morazán, distribuidos en pequeñas comunidades.

Hacia 1536, en el contexto de la conquista, el pueblo Lenca demostró resistencia frente a la embestida española. Liderados por el cacique Lempira o Entepica, se organizaron todas las comunidades que en ese entonces se encontraban dispersas. Su consigna era hacerle frente a la conquista encabezada por Francisco de Montejo. Las crónicas de la época resaltan la figura heroica de Lempira, líder guerrero

de los indígenas, así como las dificultades de acceso para los invasores por el relieve montañoso del territorio. Sin embargo, los pueblos Lencas quedaron finalmente sometidos en 1537 con la muerte de su líder (Chapman 1985 y 1992). Este evento marcó el inicio de la instauración del régimen colonial, caracterizado por la esclavitud, la desarticulación de los patrones de asentamiento indígenas y un dramático descenso demográfico de las poblaciones nativas.

La consiguiente colonización generó la reubicación forzada de la población Lenca, en asentamientos que los españoles denominaron “pueblos de indios”. La estructura y organización de estas aldeas respondía a una doble motivación estratégica: asegurar la mano de obra indígena y facilitar la labor de adoctrinamiento religioso. La reubicación no fue solo un cambio geográfico, sino una estrategia de “ordenamiento” espacial, fundamental para controlar a los pueblos sometidos. Este proceso les permitió proyectar e inculcar nuevos valores y normas, reflejando el carácter pedagógico del ordenamiento espacial, tal como lo describe Bourdieu (1998).

Con este ordenamiento y la concentración forzada de los indígenas, se crearon núcleos aislados, y por consiguiente desarticularon la unidad política y cultural de los pueblos indígenas de Honduras. Esto permitió que la cultura española permeara con mayor facilidad a la población indígena, dando lugar al surgimiento de una religiosidad popular de carácter sincrético, combinando elementos prehispánicos y la doctrina cristiana. El nuevo sistema de organización política, al que los indígenas fueron obligados a participar mediante la creación de “los cabildos de pueblos de indios”, tenían la misma estructura y funcionamiento que los ayuntamientos de las ciudades hispanas. El objetivo fue reafianzar la autoridad de los caciques indígenas con el fin de que estos aseguraran el cumplimiento de las normativas castellanas, el pago en tiempo y forma del tributo requerido. Lo anterior a cambio de privilegios y exenciones para los líderes indígenas y sus familias (Chaverri 1992).

En las reducciones solo podían residir indígenas, pero muy pronto se asentaron en ellas mestizos y mulatos, lo que complejizó las interacciones sociales. La lengua, la religión, la vestimenta, los patrones familiares y relaciones de parentesco, así como muchos elementos culturales de los castellanos, pronto fueron desplazando a los locales. Por ejemplo, el idioma Lenca, que había sido el más difundido e importante de la zona central, desapareció gradualmente, al extremo que hoy es una lengua muerta (Herranz 2018), al igual que la chorotega y el pipil.

Es importante considerar que la reubicación territorial de los Lencas, bajo esa forma de administración, les permitió reconfigurarse como pueblo y reincorporar poco a poco sus creencias, ritos, costumbres paraemerger como un pueblo con características diferenciadas del resto de la población hondureña. En opinión de Chapman (1985), estas expresiones son los componentes que caracterizan la personalidad cultural de estas comunidades. De acuerdo con Barahona (2009) “los lencas viven en aproximadamente cien comunidades en los departamentos del Intibucá, Lempira y La Paz, contando con una población cercana a los cien mil habitantes” (88). Al comparar los datos presentados por Chapman, Newson y Barahona, en medio siglo de investigaciones, la presencia de los Lencas se ha concentrado en el occidente de Honduras.

Se deben considerar las implicaciones que entran en juego, al determinar quién puede considerarse Lenca, así como “la autoidentificación” con que los pobladores expresan su sentido de pertenencia. Actualmente, la población Lenca de La Campa muestra un alto grado de interacción con la cultura mestiza, sin embargo, se resiste a desaparecer como pueblo culturalmente diferenciado. A pesar de la desvalorización y el desprecio que históricamente han sufrido sus costumbres y rituales, se continúan practicando. La presión ha sido ejercida inicialmente por la iglesia católica, y en tiempos recientes por las protestantes, las cuales se han sumado a una campaña de desprestigio y prohibición de sus creencias y prácticas rituales ancestrales.

Las composturas son rituales agro-religiosos que se han practicado desde la antigüedad y se perpetúan, “desde que se sembró y botó [tiró] el maíz por primera vez” (Chapman 1992: 96). Aparentemente se ha practicado como estrategia para mejorar la producción agrícola en una zona de vocación forestal. La tierra es poco fértil. Contribuye a su desgaste, la quema y roza, técnicas agrícolas que han utilizado las poblaciones indígenas desde antaño. Estas comunidades han buscado diversas estrategias para lograr una mayor producción, entre otras, el trabajo colectivo, la mano vuelta y el pago.

4. Forma y contenido en el itinerario del ritual

Es importante mencionar que el ritual lo realizan sin contar con la autorización de la Iglesia católica o evangélica, pero utilizan elementos cristianos junto a sus sistemas de valores indígenas. Es dirigido por un especialista denominado rezador, su asistente a quien se le llama “madrina”, el dueño de la compostura y sus invitados³, humanos y no humanos, estos últimos son espíritus protectores de los lugares o elementos que quieren proteger. En este sentido el ritual puede ser dedicado a la protección de la tierra, el barro, las fuentes de agua, los animales, las plantas, entre otros.

Si bien la práctica de este ritual ya no es de carácter público⁴ como era en la antigüedad, los pobladores de La Campa saben que se realiza en el plano doméstico, por tanto, reconocen con cierta facilidad a los rezadores o sabedores del ritual. Siguiendo a Simmel (2006), este cambio es el resultado dinámico de las tensiones y conflictos con diversas iglesias. En coherencia con los datos estadísticos presentados anteriormente, los organizadores y participantes son de todas las edades, incluyendo mayores que superan los 66 años. Para los visitantes o recién llegados, es un tema que no se aborda abiertamente, sino hasta que se tiene cierta “confianza”. El concepto de “extraño” como figura analítica en la obra de Simmel, pone en evidencia la separación entre quien pertenece o no al grupo, y, por tanto, puede “participar” del ritual.

³ Antiguamente a los invitados se les llamaba gente común.

⁴ Anne Chapman señala que las ceremonias de carácter público se celebraban en los cabildos indígenas, en los centros de las poblaciones. Eran organizados por la jerarquía religiosa indígena llamada Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés.

Conocer a don Justino Pérez, una persona influyente en el municipio, facilitó conversar sobre el tema. Él tenía planes de realizar un pago que se había postergado, pero manifestó que era el momento adecuado para realizarlo. El primer paso fue contactar a don José como rezador y a su esposa doña Manuela como madrina, para que fueran ellos los que dirigieran el ritual⁵. Este detalle permite centrar el análisis en la estructura social, particularmente con el concepto de forma. Inicialmente se establece la “diada” mediante el intercambio establecido entre el pagador y el rezador. Se mantiene un alto grado de individualidad para no ser considerados estrictamente un grupo.

La forma se complejiza en el momento que se desarrolla el ritual. Con el rol de la madrina, la estructura genera un cambio radical en la interacción. Al transformarse en “triada”, “los sujetos dejan parcialmente su razón de ser individual y pasan a formar parte de un grupo” (Ritzer 2001: 276). La madrina puede fungir como árbitra o mediadora, y puede llegar a usar los conflictos que se derivan entre el pagador y el rezador para su interés individual, o como ocurrió en el ritual, para generar el bienestar del grupo. Simmel señala que el matrimonio es “la forma socia más íntima” (Rizo 2006: 277). Aplicado al caso, el rezador y la madrina sostienen un matrimonio, por lo que, si existiese un conflicto, ella se inclinaría por su pariente.

Seguidamente se procedió a recolectar los materiales: para asegurarse que fueran los correctos y completos, el rezador y la madrina se encargaron de ello. Entre los materiales necesarios estaba un libro de oraciones católicas, que, según el rezador es un compendio de la historia sagrada, donde se describe con pequeños relatos e ilustrado con muchas imágenes los eventos importantes de la creación del mundo. Un pedazo de cáñamo, que serviría para la elaboración de las candelas, el que no tenía más de un metro de extensión. Una cruz de madera de 45 centímetros de alto, con la imagen de Jesucristo también esculpida en madera. Era notorio su uso, porque los bordes estaban desgastados, el barniz opaco, compensado con los finos acabados de la escultura y con un listón de un verde brillante que adornaba la cruz.

Se han incorporado otros materiales, sustituyendo a los tradicionales objetos de barro y piedra de moler. Los Lencas han ampliado su red de relaciones, debido al turismo y la venta de artesanías. En la mayoría de los casos estas relaciones están mediadas por el dinero y no por la reciprocidad. También había un trozo de cera de colmena grande depositada en un cacharro, un mantel blanco con bordes amarillos y flores bordadas a mano, que apenas daba para cubrir el centro de la mesa, como se aprecia en la Figura 3. Se contaba con un puñado de semillas de cacao, y sahumerio el que habían elaborado mezclando estoraque⁶ y copal⁷.

⁵ Los verdaderos nombres han sido sustituidos, para salvaguardar la identidad de todos los participantes.

⁶ Nombre de la resina obtenida de una planta.

⁷ Copal es una palabra náhuatl que significa resina (de varios árboles de la familia de las burseráceas) es considerado el incienso de Mesoamérica.F

Figura 3. Preparación de la mesa para el ritual



Fotografía: archivo personal de documentación del trabajo de campo (2023).

Don José comentó que lo había comprado en Esquipulas - Guatemala. Una botella de fresco de maíz fermentado, conocido como chicha, estaba ubicada sobre la mesa y debajo se encontraba una gallina amarrada, para evitar que se escapara. Otro material utilizado en el ritual consistía en un recipiente de lata que serviría para quemar el incienso, antiguamente era de barro aclaró, don José. De igual forma habían reemplazado las ollas, platos, vasos, cucharones de barro por otros elaborados de metal, plástico o vidrio. Incluso para moler el maíz utilizaron el molino de metal, sustituyendo la piedra o metate. Esto es el resultado de nuevas prácticas de consumo, producto del intercambio con otras formas complejas establecidas por las sociedades. Participan de una especie de red de relaciones invisibles, tejidas por la cultura occidental capitalista.

En correspondencia con el lugar de realización de la compostura, esta se llevó a cabo en la finca de don Justino, ubicada a 20 minutos de La Campa, en una zona predominantemente rural. Antiguamente se realizaba en el lugar exacto que querían “proteger”, fuese en una fuente de agua, un barril, o un lugar de labranza. Ahora se iba a realizar dentro de la casa, en un ambiente “privado”, y al estar ubicada en medio del cafetal, don José explicó que tenía la misma eficacia simbólica. Don José y doña Manuela procedieron a arreglar la mesa, cubriendola con el mantel y sobre este comenzaron a colocar los materiales.

En el centro ubicaron la cruz, la que decoraron con algunas cintas verdes brillantes. Inmediatamente don José procedió a derretir la cera de colmena y a cortar nueve pedazos de cáñamo para elaborar con mucha paciencia tres pequeñas candelas, aclarando que en total eran nueve, porque había utilizado tres pedazos de cáñamo para cada una. El número nueve juega un papel fundamental para los lencas, ya que está asociado con las representaciones astronómicas y cristianas, que organiza el espacio para el coro de ángeles (Chapman 1992). En la teoría de Simmel, la geometría social establece una relación entre el número y la distancia. Esto significa que el tamaño del grupo afecta el desarrollo del ritual. Un grupo grande genera mayor dificultad por el control que debe ejercer el rezador. De allí que la forma este en dependencia con el número de individuos que participan de esta interacción social (Rizo 2006).

Entre actividad y actividad, don José no paraba de esparcir copal y estoraque, provocando un olor muy agradable y al mismo tiempo generando una atmósfera de misterio, por el hecho estar prácticamente envueltos en nubes de humo. En este momento, don José, le indicó a don Justino que le entregara de forma oficial los materiales y que revelara el propósito del pago. Don Justino expresó: "este pago es para pedir protección para la casa, los animales, la tierra, la finca, las fuentes de agua, mi familia y por todos los presentes". Quedando manifestado que la relación de los hombres Lencas entre ellos y los espíritus está determinada por el valor de la reciprocidad y el pago como su nombre lo indica, se realiza a cambio de una compensación. Aquí cobra sentido el concepto de contenido propuesto por Simmel (2006). Antes de que de unvele el interés por el ritual, son muchos los impulsos, intereses o fines individuales. Con el desarrollo del ritual, el contenido se transforma en sociabilidad al ser cobijado por el interés del pagador. El interés personal ha mutado en uno colectivo, y se confirma oralmente con la búsqueda de protección para "todos los presentes".

Tras recibir los materiales el rezador emitió una advertencia clara y audible: "voy a realizar el trabajo, pero si dentro de los presentes está una persona que no cree, el trabajo no tendrá los efectos deseados". El propósito de esta declaración no solo era interpelar a los asistentes, sino a los seres que, según él, habitan el lugar, y son los responsables de las enfermedades, perdida de animales o las plagas en las plantaciones. También expresó que el trabajo sería reportado a San Matías, su santo patrón, a quien llevaría personalmente tres velas y una ofrenda al día siguiente. La integración de la advertencia ritual y la invocación a un santo católico, permite inferir que la cosmovisión de los pobladores de La Campa es el resultado de un intercambio, donde la evangelización no ha logrado romper con las tradiciones de matriz indígena. Se evidencia relaciones entre supraordinación y subordinación en la propuesta de Simmel. El rezador es consciente de su papel de subordinación frente a la fuerzas sobrenaturales y actores no humanos, cuya creencia socializada depende la eficacia simbólica.

Mientras se continuaba con el proceso de elaboración de las velas, don José comentó que, si bien todas las composturas eran iguales en cuanto al procedimiento, varía el animal ofrendando. Si el pago era específicamente para proteger las fuentes de agua, lo recomendable era presentar un pato, para curar la madera un gallo cantor, para el barro un jolote⁸, para los cimientos de casa lo sugerido

⁸ Animal originario de América, en cambio las otras aves pato y pollos fueron traídos por los españoles.

es sacrificar una gallina. También se lamentaba que en la actualidad se estuvieran perdiendo estas prácticas, porque son pocas las personas del municipio que saben “dirigir” el ritual. Considera que se debe a que los sacerdotes los excluyen de las actividades religiosas, y en los sermones del domingo cuando hay mayor afluencia de feligreses, los regaña públicamente y les dice que esas son cosas malas. De igual forma, en la iglesia evangélica, los pastores los tildan de hechiceros o agentes del diablo.

Pese a la presión externa, Don José justifica la práctica de estos rituales al afirmar: “cada uno tiene que ver como busca su salvación, la salud y el trabajo”. Por ello, él y su comunidad continúan realizando estas ceremonias, al igual que lo hicieron sus antepasados. También es consciente de la realidad socioeconómica de sus comunidades, cuyos indicadores de salud, educación e ingreso se encuentran por debajo del promedio departamental. En este contexto de vulnerabilidad, los participantes compartieron historias que evidencian la efectividad de estos rituales, utilizándolos para objetivos tan diversos como la recuperación de una enfermedad, la obtención de buenas cosechas, la durabilidad de la loza hecha de barro, la abundancia de los animales y el agua, entre otros. Convencido de los buenos resultados del ritual, don José procede a recitar algunas oraciones para invocar e invitar a los espíritus. Desplazándose alrededor de la casa, ambos, el rezador y el pagador, llamaban a los espíritus del lugar. En voz alta decían: “ustedes están invitados a esta celebración, pasen adelante, queremos compartir con ustedes”. La socialización no excluye a los seres no humanos.

Una vez encendidas las velas, se procedió a compartir un vaso de chicha de maíz, bebida que funge como sustituto del vino sacramental en los rituales católicos. El rezador inició y dio el primer sorbo, pasando el vaso al dueño u oferente del ritual, quien a su vez lo compartió con el resto de los participantes. Es notable que la madrina consumiera el último sorbo, demostrando que, a pesar de las desigualdades de género para la mujer Lenca, en este momento participa y consume en igualdad de condiciones. La chicha, por su parte es una bebida con profundo arraigo cultural, pero que históricamente ha sido profana, estigmatizada, despreciada e incluso perseguida por la institucionalidad hegemónica.

Durante el ritual esta bebida profana se transforma en sagrada como lo estudió Mircea Eliade (1996). Desde el momento en que los humanos comparten esta bebida con los espíritus adquiere valor, es decir, un significado sacro. Además, torna sagrada a cada una de las personas que la consume, que la tiene ahora en su cuerpo. Según ellos es a través de la chicha que el ser humano entra en contacto con lo divino por ser elaborada de maíz, elemento básico de la cultura Lenca y un regalo de sus dioses. Ellos la ofrecen como algo muy preciado y al beberla se fusionan con lo divino para buscar su esencia. De acuerdo con el Popol Vuh, “fue hallado el maíz y de esto fue hecha la carne de los hombres y su sangre, cuando fue formado” (1997: 126).

Estas rondas pueden realizarse varias veces durante el ritual, pero teniendo cuidado de no emborracharse, porque de lo contrario este no va a tener efecto. Doña Manuela compartió el mensaje, cuya fuente debió provenir de los sermones o las prédicas de los sacerdotes y pastores evangélicos, que miran en la chicha y no en el vino o en bebidas destiladas, la causa de los problemas de salud,

prácticas inmorales y el “desorden público”. El objetivo de los evangelizadores y funcionarios reales en la época colonial era erradicar la embriaguez, considerada como un “vicio”, “fuente de todo mal”, y para ello no era necesario distinguir sus diferentes estados, motivos y las distintas maneras de beber. Su lucha tenía por objetivo combatir la embriaguez que hacía “perder la razón” (Álzate 2006).

Después de tomar la chicha, se procedió a sacrificar el ave, que recuerda la función ritual del sacrificio, como lo planteó Girard (2023). La madrina sujetó la cabeza de la gallina y la apretó contra su cuerpo a la altura de su cintura para que no cacaraqueara. Don José enterró el cuchillo en el cuello y recogió la sangre en un guacal, la que mezcló con masa de maíz, cacao y chicha, todos elementos de la tierra. Regó esta mezcla fuera de la casa, convencido de que los espíritus malos iban a alejarse de este lugar. Además, afirmaba que era necesario abonar o nutrir la tierra, pero para fecundarla era necesario morir. Nuevamente sale a luz el valor de la reciprocidad y la conexión indisoluble con la naturaleza, los animales, las plantas y las entidades. Todos imprescindibles para garantizar su existencia.

Don José entregó el ave a la madrina para que preparara una sopa. Después de una hora de trabajo, sirvió un plato para cada uno, colocando otro igual para los espíritus. Desde un inicio se había reservado un sitio en la mesa para ellos, como se ilustra en la Figura 4. Recordando a Peirano (2001), en los rituales, lo oculto se hace notorio, visible lo invisible y se materializa lo espiritual. Después de que el rezador bendice los alimentos usando oraciones católicas, exhorta sobre todo a las entidades a las que ahora se dirige con mayor confianza y camaradería, a degustar de la comida diciéndoles: “compañeros los invitamos a este banquete que hemos preparado para ustedes”. Maffesoli (1990) señala que la comida en común constituye un medio universal para expresar sociabilidad e igualdad, y en este caso no solo entre humanos, sino con los no humanos. El mismo autor señala que el hecho de comer trasciende su aspecto nutritivo para revestir connotaciones sociales y ceremoniales, ya que la mesa es por excelencia, el lugar del convivial, y la comida una técnica simbólica, una metáfora de sociabilidad intimista que establece una comunión en los momentos festivos.

Figura 4. Plato de sopa sin cuchara es para los espíritus



Fotografía: archivo personal de documentación del trabajo de campo (2023).

Luego de la comida, el rezador despide a los espíritus y les agradece por haber aceptado compartir. Don José se levanta y dice voy a encaminarlos a la puerta, que les vaya bien, les deseamos buen viaje, todos juntos repiten: “que le vaya bien y a nosotros también”. Se ha establecido un acuerdo entre el pagador del ritual y los espíritus, tal como lo explicaba Mauss (1979) en la teoría del sacrificio-contrato: la ofrenda es un prepago por un favor que será recibido de un espíritu, ya sea protección, alianza, conciliación, fertilidad, lluvias, abundancia, salud, fortuna, triunfos o prestigio. De este modo, se resalta la integración de forma y contenido, mediante su transformación en la socialización.

El ritual se cerró. Todos los asistentes repitieron un Padre nuestro, un Ave María, y luego una serie de agradecimientos de ambas partes y haciendo compromisos para desarrollar nuevamente este ritual, porque el acuerdo implica también retribución. Siguiendo Simmel (2006), después de adentrarse en alguna ceremonia ritualista, se debe salir de ella, y esperar con ansias que esta vuelva a ocurrir esperando el paso de la socialización a la sociabilidad. Esta es entendida como la forma pura de interacción, donde las personas se relacionan por el “placer de relacionarse”, y no por un interés externo. El conflicto o la jerarquía quedan suspendidos ya que el ideal de esta relación es la simetría y

lúdica. Es una relación “pura” y “libre” de fines instrumentales. La sociabilidad es el espacio en que los intereses se dejan a un lado. El único fin de la sociabilidad es la asociación misma. Es la “forma lúdica de la asociación” (Simmel 2002: 197).

5. Consideraciones finales

Los principales aportes de Simmel a los estudios de los rituales, en contextos agro-religiosos como el abordado, privilegian la perspectiva micro, y a su vez, aporta en la distinción de forma y contenido. Según los pobladores de La Campa, ellos realizan la compostura o pago, con la finalidad de agradar a los espíritus y que estos en compensación, les compensen con cosechas abundantes, suficiente agua, animales en buenas condiciones, entre otros. Sin embargo, una vez dentro del ritual los participantes renuevan su fe, además se estrechan los vínculos y alianzas afectivas, se refuerzan los lazos parentales y se fortalezca la unidad como grupo sin perder la individualidad. Se puede inferir que en ese momento las formas ganan vida propia, se liberan de los contenidos; es decir, las interacciones en cierta manera rompen la razón instrumental de las relaciones sociales, al crear lazos y se reconoce a uno mismo en el otro mediante del deseo de sociabilidad. Por consiguiente, se considera que es precisamente esto lo que ha permitido la preservación de este ritual a través de muchas generaciones, porque la compostura permite revivir el placer de pertenecer a un colectivo social.

En la cosmovisión del poblador de La Campa se manifiestan las creencias indígenas, así como las tradiciones del catolicismo español. Y aunque el cristianismo ha tenido una influencia dominante y hasta avasalladora, las creencias del pueblo Lenca son también inquebrantables, quizás porque de ellas depende su sobrevivencia como individuos y como pueblo. A partir de los intercambios, los Lencas terminaron incorporando muchas creencias del cristianismo, cambiando su carácter exclusivo e hicieron su propia interpretación, la que es demostrada en las composturas. Las tensiones y los conflictos con las diversas iglesias permanecen latentes, razón por la cual es ritual se ha refugiado en un contexto privado.

La preservación de la cohesión social depende de la posesión por parte de sus integrantes, de un conjunto de creencias comunes que revele la conciencia o sentimiento de existencia de esa colectividad. Por lo que este ritual, son una de las formas para transmitir y perpetuar los conocimiento, valores y normas que permiten la continuidad del grupo. Desde la función, la propuesta de Simmel permite detallar el número de participantes en una interacción, siendo simple cuando se da entre diadas, y las más cercanas, entre esposos. Al aumentar el número de individuos, se generan estructuras más complejas, en las que relaciones y negociaciones fluctúan continuamente en interacciones y tensiones. Desde el contenido, los intereses, los impulsos y fines individuales obedecía a una reconciliación con las deidades para resarcir los daños causados a la naturaleza. También parece que después del ritual además de unirlos, muestran más confianza porque saben que sus pedidos han sido escuchados. Se ha hecho el pago, se ha realizado una compostura y quedan comprometidos para buscar nuevos espacios de sociabilización.

Siguiendo a Peirano, los rituales funcionan porque son múltiples los estímulos que están presentes. La eficacia simbólica se presenta debido a que existe un vínculo cercano entre forma y contenido, observado entre los participantes de la compostura. De otro lado, en su ejecución, se resuelven conflictos o desacuerdos, se transmiten conocimientos y se revelan cosmologías, sobre todo cuando se permite la participación de personas en rangos de edad que oscilan entre los 15 y más de 65 años. Si bien la perspectiva de Simmel permite comprender la forma y el contenido en los rituales, en el contexto particular de análisis, se encontró que las prácticas sociales de las composturas son “mal vistas”, y juzgadas como “actos inmorales” por parte de líderes religiosos pertenecientes tanto al catolicismo como a las iglesias evangélicas.

Este tipo de conflicto social no trasciende el escenario público, salvo que sea exteriorizado por alguno de los organizadores y participantes, por lo tanto, permanece en secreto. Este detalle confirma la tesis de la sociabilidad presente en el ritual, ya que el conflicto permanece en un estado latente, y en muy pocas ocasiones, logra pasar a un conflicto percibido. El trabajo de este autor fue construido para entender la experiencia moderna europea en el contexto urbano alemán, por lo que se corre el riesgo de no captar las ontologías relationales indígenas en áreas rurales como el ritual estudiado en La Campa. Se trató de reducir esta limitación al incluir otros autores complementarios para temas rituales como Eliade, Mauss, Girard, Maffesoli y Chapman.

Finalmente, al retomar las ideas de Girard, el sacrificio de la gallina en este caso, pero puede variar con el pato, el gallo, el jolote, hacen parte del ritual, conteniendo la violencia, y evitando que esta se esparza por otros lados. Al ser la víctima sacrificial un animal y no un ser humano, se presenta el principio de la sustitución simbólica, apaciguando las retaliaciones que traen las muertes violentas. Este tipo de ritual es fundamental para evitar que la violencia exacerbada, se presente en las sociedades modernas debido a la crisis sacrificial. Si bien en Honduras y en el departamento de Lempira los homicidios están en acento, muchos de estas motivadas por el narcotráfico, la violencia contra la mujer, los delitos contra la propiedad privada, la inseguridad, entre otros. En el contexto rural, esta se contiene debido a las relaciones cercanas entre sus habitantes generada a partir de prácticas rituales como la compostura.

Para continuar avanzando en futuras investigaciones, valdría la pena reflexionar sobre: ¿cómo se reconfiguran los conceptos de forma y contenido a partir de intercambios generados por la migración de hondureños y las nuevas políticas migratorias implementadas por el gobierno de Trump?, ¿de qué modo las fiestas patronales, ferias o celebraciones agrícolas en La Campa funcionan como espacios de socialización y sociabilidad?, y ¿cómo los espacios y objetos rituales usados en las composturas, operan en los lugares de encuentro y socialización entre los humanos y los no humanos?

Bibliografía

- Alvarado, Miguel. 1995. *Sincretismo Religioso Latinoamericano y pensamiento católico: La Ciencia Social como constructora de una interpretación polifónica*. Santiago: Universidad Católica Blas Cañas.
- Álzate, Adriana. 2006. "La chicha: entre bálsamo y veneno Contribución al estudio del vino amarillo en la región central del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII". *Revista Historia y Sociedad*, 12. FCHE, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.
- Barahona, Marvin. 2009. *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*. Editorial Guaymuras. Honduras.
- Bordieu, Pierre. 1998. "Capital cultural, escuela y espacio social". Compilación y traducción Isabel Jiménez. Siglo XXI Editores. México.
- Bueno, Arthur. 2020. "Simmel and the forms of individuality". Martin Fuchs, Antje Linkenbach, Martin Mulsow (Hg.): *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives*. München: 417-424.
- Chapman, Anne. 1985. *Los hijos del Copal y la candela*. Tomo I. Instituto de investigaciones Antropológicas. Universidad Autónoma de México
- _____. 1992. *Los hijos del Copal y la candela*. Tomo II. Instituto de investigaciones Antropológicas. Universidad Autónoma de México.
- Chaverri, María. 1992. *La formación histórica de Honduras: factores que inciden en la constitución de la territorialidad de Honduras durante la época colonial*. Centro de Estudios Históricos y Sociales para el Desarrollo.
- Chicaiza, Mayra. 2021. "Rituales ancestrales de la siembra y la cosecha como identidad cultural en los pueblos andinos del Ecuador". Bachelor's thesis, Quito: UCE.
- Colosuca. 2011. *El patrimonio tangible e intangible de la Mancomunidad de municipios Lencas de Lempira*. Colosuca. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Delugan, Robin. 2020. *Remembering violence: How nations grapple their difficult pasts*. Routledge.
- De Munter, Koen y Barbara Bustos. 2022. "Atencionalidad en la cosmopraxis aymara y mapuche: una aproximación transversal a un continuum de prácticas rituales y cotidianas". *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 43: 189-213. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2022.n43-10>
- De Vidas, Anath. 2019. "El arte de combinar. La gestión ritual de horizontes religiosos distintos en medios nahua y teenek de la Huasteca veracruzana (México)". *Anales de Antropología* 53 (1): 7-17. <https://doi.org/10.22201/iia.24486221e.2019.1.64622>
- Eliade, Mircea. 1996. *Lo sagrado y lo profano*. Bogotá: Grupo editor Quintero Centenario.
- Fellmann, Ferdinand. 2021. *Forms of Sociability. Rethinking Georg Simmel's Social Philosophy*, 11-19.
- Girard, René. 2023. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- González, Mario, & Tania Wuest. 2022. "Pandemia y sociedad: el sacrificio de la sociabilidad y la convivencia. Herencias de las crisis y realidades emergentes". *Política y Cultura* 58: 79-96. DOI: <https://doi.org/10.24275/NLYL4010>
- Hasemann, L. Ana. 2022. Development with Identity or Commodities with Identity? Lenca Development with Identity or Commodities with Identity? Lenca Craftswomen, Honduras' Cultural Identity Politics, and Global Economies of Culture. Theses and Dissertations-Anthropology. 67. https://uknowledge.uky.edu/anthro_etds/67
- Herranz, Anastasio. 1987. El lenca de Honduras: una lengua moribunda. *Mesoamérica* 14: 429-466.
- _____. 1990. *El español hablado en Honduras (Antología)*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- _____. 2018. *Estado, sociedad y lenguaje. La política lingüística en Honduras*. 3ra. edición. Editorial Guaymuras.
- _____. 2019. *Mitos, creencias y medicina popular en un pueblo del área Lenca de Honduras*. Editorial Guaymuras
- Instituto Nacional de Estadísticas. INE. 2013. Censo de población y vivienda 2013. <https://www.ine.gob.hn/V3/baseine/>
- _____. 2016. Proyecciones de población 2014 - 2030. <https://www.ine.gob.hn/V3/baseine/>
- Joyce, Rosemary., & Sheptak, Russell. 2022. Over Time: From Compostura in the Present to Lenca Rituals of the Prehispanic Period. In Rosemary. A. Joyce & Lisa. M. Johnson (Eds.), *Materializing Ritual Practices*, 49-69. University Press of Colorado. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv2j6xrq2.8>
- Lakhani, Nina. 2020. *¿Quién mató a Berta Cáceres?: Represas, escuadrones de la muerte y la batalla de una defensora indígena por el planeta*. Libros en verso.
- Lamiño, Pablo, Amy Boren-Alpizar, Sarahi, Morales, Scott Burris Y Carlos Carpio. 2022. "A love-hate relationship: An ethnographic study of migration with Lenca women in rural Honduras". *Migration And Development* 11 (3): 1218-1241. DOI: 10.1080/21632324.2021.1934022
- Landa, Miguel, Hyunjung Cheon, Luis Flores, Cassia Spohn Y Charles Katz. 2020. "Violence in Honduras from 2008 a 2018. Prevención de lesiones". DOI: 10.1136/injuryprev-2019-043536
- Lanna, Marcos. 2000. "Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dadiva". *Sociologia e política. Curitiba* 14: 173 -194.
- Lizardo, Omar. 2019. "Simmel's dialectic of form and content in recent work in cultural sociology". *The Germanic review: Literature, culture, theory*, 94 (2): 93-100. <https://doi.org/10.1080/00168890.2019.1585664>
- López, Vladimir. 2021. Honduras, una máquina expulsora de personas: ¿qué pasó antes y después de las caravanas migrantes? *Migración y Desarrollo*, 19 (37): 143-180.

- Maffesoli, Michel. 1990. *El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona: Icaria.
- Maher, Monica. 2019. "A rebellion of spirituality: on the power of indigenous civil resistance in Honduras". Ed. Cécile Mouly and Esperanza Hernández Delgado. *Civil Resistance and Violent Conflict in Latin America: Mobilizing for Rights*, 41-63. London: Palgrave Macmillan.
- Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos. Madrid.
- Marinangeli, Gimena & María Páez. 2023. "El registro etnográfico de rituales y festividades vinculadas con el ciclo agrícola en el Valle Calchaquí norte y la memoria del pasado indígena". *Andes. Antropología E Historia*, 34 (2): 162–189. <https://portalderevistas.unsa.edu.ar/index.php/Andes/article/view/4174>
- Newson, Linda. 1992. *El Costo de la Conquista*. Primera edición traducida Editorial Guaymuras. Tegucigalpa. Honduras.
- OSPINA, Edwar. 2021. "Reseña: Formas de sociabilidad: Una geografía de los espacios públicos en Río de Janeiro. Ciudades". *Revista del Instituto Universitario de Urbanística*. Universidad de Valladolid, (24): 247-250.
- Palacios Sergio y Flores Sergio. 2012. *Honduras geográfica: recopilación geográfica, histórica y actual de Honduras, sus departamentos y municipios*. Segunda Edición. Ed. Ramsés. Tegucigalpa.
- Peirano, Mariza. 2003. *Rituais ontem e hoje. Ciências Sociais. Coleção Passo a Passo*. Jorge Zahar editor Ltda. Rio de Janeiro.
- _____. 2001. *O Dito e o Feito: Ensaios De Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. 2000. *A análise antropológica de rituais*. Brasília: Serie Antropológica.
- PNUD. 2022. "Informe sobre desarrollo humano. Honduras 2022. Estado de derecho. Fundamento de la transformación 2022 -2030. Hacia una agenda ciudadana. PNUD, Honduras". Obtenido de: <http://181.115.7.199/binhnd/rpwebengine.exe/Portal?BASE=MUNDEP13&lang=ESP>
- Popol Vuh. 1997. *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiche de Guatemala*. 6a. ed. editorial Panamericana. Bogotá.
- Quiroga, Sergio. 2023. "Una microsociología del barrio La Ribera". *Revid*, 8: 90-107.
- Reyes, Silvia. 2016. "A Serviço da Santa: Uma Etnografia dos Guardas de Nossa Senhora de Nazaré. Belém, Pará". Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Chrome-extension://efaidnbmnnibpcapcglclefindmkaj/<https://www.ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/Disserta%C3%A7%C3%a3o%20Silvia%20Margarita%20%20Reyes%20Corea.pdf>
- _____. 2020. "El Cirio: un ritual fundamentado en el mito de origen de Nuestra Señora de Nazaré, en Belém do Pará, Brasil. Cuiculco". *Revista de ciencias antropológicas*, 27 (77): 87-106. <https://www.redalyc.org/journal/5295/529566081006>
- Reyes, Yesennia 2022. *Saberes matemáticos construidos en la cotidianidad por estudiantes de los centros educativos de La Campa, Honduras. Gracias (Lempira)*. Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán. Tesis de maestría en Formación de Formadores de Docentes para Educación Básica.
- Rivas, Ramón. 1993. *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras: (una caracterización)*. Editorial Guaymuras. Tegucigalpa, Honduras.
- Ritzer, G. 2001. *Teoría Sociológica Clásica*. Madrid: McGraw Hill.
- Rizo, M. 2006. "George Simmel, Sociabilidad e Interacción. Aportes a la Ciencia de la Comunicación". *Cinta Moebio* (27): 266-283.
- Rojas, Jorge. 2023. "El fenómeno religioso en un contexto de cambios. Las bases del sincretismo religioso de Manuel Marzal". *Revista peruana de antropología*, 8 (12): 63-78. <https://revistaperuanadeantropologia.com/index.php/rpa/article/view/131/128>
- Romeu, Vivian. 2019. "Sociabilidad y sensibilidad en Simmel. Reflexiones desde la fenomenología de la comunicación". *Estudios sociológicos*, 37 (110): 369-396. <https://doi.org/10.24201/es.2019v37n110.1693>
- Saavedra, Cristina & Luis Bernal. 2023. "Estructura y contenidos del imaginario ritual de limpieza en los Andes Ecuatorianos: Structure and contents of the imaginary cleaning ritual in the Ecuadorian Andes". *LATAM Revista Latinoamericana De Ciencias Sociales y Humanidades*, 4 (2): 2972-2987. <https://doi.org/10.56712/latam.v4i2.809>
- Secretaría de Gobernación, Justicia y Descentralización. 2022. *Perfil Municipal del Índice de Desarrollo Municipal, La Campa, Lempira*.
- Simmel, George. 1986. *Sociología, Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza.
- _____. 2002. *Cuestiones fundamentales de Sociología*. Madrid: Gedisa.
- _____. 2006. *A sociabilidade: exemplo de sociología pura ou formal, in Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Tambiah, Stanley. 1998. "Edmund Ronald Leach. 1910-1989. Proceedings of the British Academy", 97: 293-344.
- Tapias, Nancy. 2023. "El retroceso violento de los derechos indígenas y ambientales: el caso emblemático de la líder lenca Berta Cáceres en Honduras". *The right against in Latin America*, 255: 162-180. <https://doi.org/10.5871/bacard/9780197267394.001.0001>
- Varón, Diego. 2022a. "Relatos de experiencias sobre el campesinado en América Latina: formación, docencia e investigación. E+E: Estudios De Extensión En Humanidades", 9 (14): 136-152. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EEH/article/view/39123>
- _____. 2022b. "Campesinado y antropología. Reflexiones desde América Latina". Editores: Rolando Macías; Federico Fernández, Elio Masferrer y Juan Ferreiro. *Antropología Latinoamericana Contemporánea. Reflexiones, aportes y estudios de caso*. San Salvador de Jujuy: Tiraxi Ediciones. <https://colegiodeantropologosjujuy.net/publicaciones/>

- Varón, Diego Y Silvia Reyes. 2021. "Religión y trabajo desde la perspectiva Latinoamericana: análisis de la intervención generada a partir de los huracanes ETA e IOTA en Colombia y Honduras". *Revista Religiones Latinoamericanas* 7: 49-76. <https://www.religioneslatinoamericanas.com.mx/religlatam/revista-no-7-enero-junio-2021/>
- _____. 2023. "Religión y sufrimiento. Análisis comparativo de dos países afectados por un huracán". Sandoval Palacios, Juan Manuel; Martínez Estrada, Luis Manuel; Schweitze, Alejandro Fabián (Coords.). *Nuevos procesos de producción y acumulación megaproyectos y luchas de resistencia en el continente americano*, 265-290. Buenos Aires: Clacso. <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?P=2987&c=5>
- Vernik, Esteban. 2020. "Otthein Rammstedt and the Bliss of Sociability". *Simmel Studies*, 24 (1): 55-63.

