

INNOVARE

Revista de ciencia y tecnología

Suplemento 2025

II CONGRESO RECIFRE

*“Miradas a las
diversidades
religiosas en la
región centro
caribeña”*



Honduras, Centroamérica

Revista de Acceso Abierto

Indizada en: Central American Journals Online (CAMJOL) • Latindex Catálogo 2.0

Registrada en: Open Journal Systems • Google Scholar

Adscrita a: Journal Publishing Practices and Standards (JPPS) • Creative Commons
Declaration on Research Assessment (DORA) • Crossref



Universidad
Virtual

ÍNDICE

CONGRESO RED CENTROAMERICANA Y CARIBEÑA DE INVESTIGADORES DEL FENÓMENO RELIGIOSO 2025

Prólogo	2
Galería de Fotos	3
Análisis comparativo de los nacionalismos católicos y protestantes en Honduras	7
El antijudaísmo de las prácticas folclóricas hondureñas	10
El diezmo en las haciendas mineras de Tegucigalpa: el caso de Don Santiago Fernández de Alva 1796-1807	18
La palabra como oración y protesta: religiosidad en dos voces centroamericanas	21
Las Auxiliarias de la Vara Alta de Moisés como símbolos de recuperación étnica en el pueblo Lenca de Honduras	24
Festividades en el pueblo. Organización religiosa entre mestizos e indígenas en San Andrés Larraínzar, Chiapas (1960-1970).....	27
Las apariciones de Guadalupe y Caridad ¿por qué Juanes y no Marías?	29
Discursos de Semana Santa: de lo sagrado a la representación del imaginario colectivo	32
Toponimia religiosa en Honduras: presencia del “San” y “Santa” en la configuración territorial municipal	35
Otros artículos parte del Congreso RECIFRE publicados en Innovare	38

Prólogo

El Segundo Congreso de la Red Centroamericana y Caribeña de Investigadores del Fenómeno Religioso, RECIFRE con el lema “Miradas a las diversidades religiosas en la región centro caribeña” se llevó a cabo los días 30, 31 de Julio y 1ro de agosto de 2025, nuevamente en el campus de la Universidad Tecnológica Centroamericana, (UNITEC) Tegucigalpa, en alianza con la Universidad Virtual, la Dirección de Investigación y el Grupo de Trabajo “Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Durante esta edición se reflexionó sobre las distintas miradas a las diversidades religiosas en el sur de México, Centroamérica y el Caribe, enfatizando en las hegemonías y contrapesos, sociedad y política, geografía, espacios y territorialidades, las etnicidades y espiritualidades afrocaribeñas, así como el género.

Reuniendo a estudiantes, docentes e investigadores internacionales, provenientes de Costa Rica, Nicaragua, Cuba, Argentina, Colombia, Francia, El Salvador, Chile, México, Guatemala, España, Estados Unidos, Puerto Rico y de distintas partes de Honduras.

El Congreso fue inaugurado por las Investigadoras mexicanas Dra. Silvia Teresa Gonzáles, María Carolina Quintana (Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey), y Dra. Samantha Leyva (Instituto Politécnico Nacional), con la conferencia magistral titulada “Lecturas interdisciplinarias ante el fenómeno religioso en el Sur de México, Centroamérica y el Caribe”; también se contó con los paneles “¿Por qué

investigar el fenómeno religioso en el Sur de México, Centroamérica y El Caribe? Voces y perspectivas interregionales” coordinado por el Grupo de Trabajo Religiones y sociedad; y “Poéticas de la espiritualidad y la protesta: arte y religión en contextos de conflicto ideológico y armado” del Grupo de Investigación Filológica de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. La conferencia de cierre, “Viejas y nuevas tendencias de los estudios sobre la religión en Centroamérica y el Caribe”, a cargo del Dr. Rolando Sierra, director de FLACSO, Honduras.

Deseamos destacar, la calidad de las más de 50 ponencias de investigación, que fueron presentadas, así mismo, el primer número de la Revista RECIFRE y las novedades editoriales expuestas, cuyo fin ha sido visibilizar lo que como RED nos integró, los estudios relacionados al fenómeno religioso en el Sur de México, Centroamérica y el Caribe para el resto de nuestra América y el mundo entero.

¡Les esperamos en CONGRESO RECIFRE 2027!

Reinaldo Josué Espino Reyes

Universidad Virtual, Universidad Tecnológica Centroamericana, Tegucigalpa, Honduras
Presidente de la Red Centroamericana y Caribeña de Investigadores del Fenómeno Religioso, RECIFRE

Dalia Arce

Universidad Nacional de Costa Rica
Coordinadora de la Comisión de Revista, Red Centroamericana y Caribeña de Investigadores del Fenómeno Religioso, RECIFRE, San José, Costa Rica

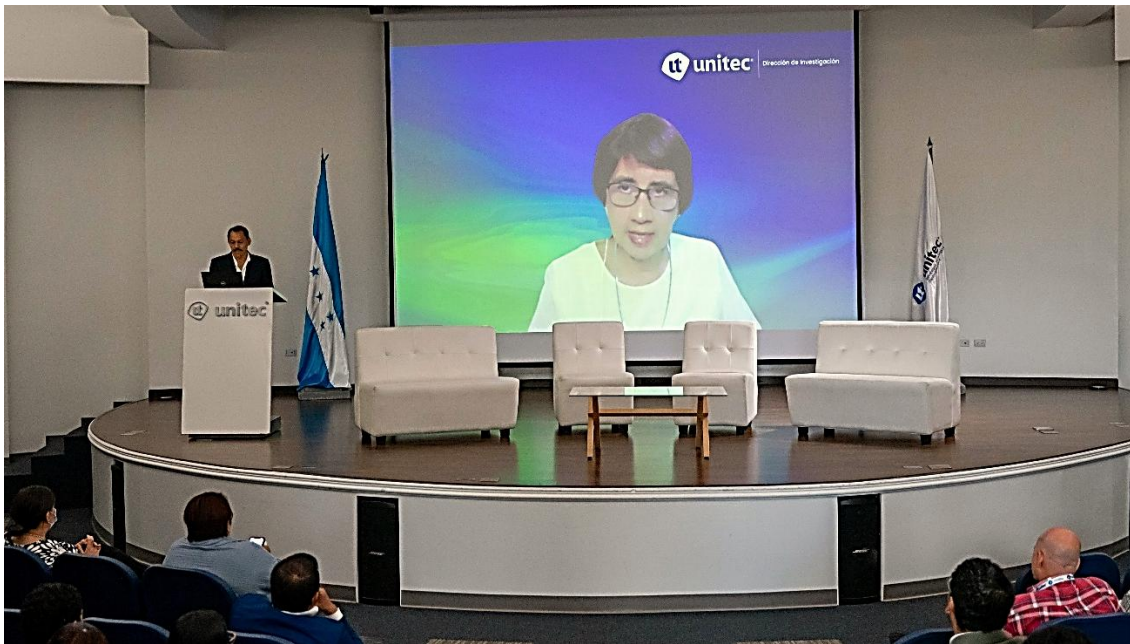
Memoria Congreso RECIFRE. Tegucigalpa, Honduras. Julio-Agosto 2025. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>



Memoria Congreso RECIFRE. Tegucigalpa, Honduras. Julio-Agosto 2025. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>



Memoria Congreso RECIFRE. Tegucigalpa, Honduras. Julio-Agosto 2025. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>



Análisis comparativo de los nacionalismos católicos y protestantes en Honduras

Comparative analysis of the catholic and protestant nationalisms in Honduras

Luisa Adriana Cook Alvarado*¹, Rebeca Nicole Turcios Romero¹

¹*Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales, Universidad Tecnológica Centroamericana, UNITEC, San Pedro Sula, Honduras*

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: Cook Alvarado, L. A., Turcios Romero, R. N. (2025). Análisis comparativo de los nacionalismos católicos y protestantes en Honduras. *Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología*, 14(2-2), 7–9. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. Los cambios demográficos en América Latina evidencian el abandono del catolicismo; se vuelve urgente comparar los nuevos nacionalismos con los tradicionales. **MÉTODOS.** Se entiende a la religión como un factor cultural dentro del nacionalismo como fue definido por Miller (2006). El trabajo utiliza metodologías cualitativas desde una perspectiva *standpoint*. **RESULTADOS.** El nacionalismo católico hondureño gira en base a la tradición y a la preservación de un legado común imaginado. El nacionalismo protestante hondureño es uno transformacional y redentor. **CONCLUSIONES.** Los nacionalismos difieren en sus misiones identitarias, su relación con el individuo y su idea de nación.

Palabras clave: Catolicismo, Evangelismo, Honduras, Nacionalismo, Religión

Keywords: Catholicism, Evangelism, Honduras, Nationalism, Religion

ANTECEDENTES

Se ha venido reportando un cambio demográfico en la religiosidad de América Latina; una región históricamente católica se ha estado alejando del catolicismo por al menos cuatro décadas (Blanton, 2022). Esos mismos datos reflejaban que estos excatólicos no abandonan la religión cristiana, sino que se convierten a una rama protestante. Considerando que el catolicismo ha sido uno de los pilares identitarios, culturales e históricos de la región, crea una incógnita sobre el futuro identitario de América Latina.

OBJETIVO

Comparar los nacionalismos católicos y protestantes de Honduras.

MÉTODOS

Este trabajo toma la religión como parte del nacionalismo, utilizando el trabajo de Nicola Miller (2006) como marco teórico para analizar el fenómeno nacionalista-religioso en Honduras. La religión cabe dentro de los factores culturales en conjunto con la música y el lenguaje.

A su vez, este trabajo argumenta también que ha sido clave en desarrollar la idea del *self-hood* y del “otro” en Honduras. Por esta razón, el trabajo ha combinado la revisión bibliográfica con entrevistas a líderes religiosos–identificado por sus siglas JL y F. En adición, se utilizó análisis de discursos y observación participativa, siguiendo la línea de la epistemología *standpoint* de trabajos previos sobre la religión (Cook y Madrid, 2023).

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

La principal diferencia entre el nacionalismo hondureño católico y protestante se debe a la percepción de tradición. Los practicantes católicos tienen una mayor probabilidad de relacionar sus tradiciones religiosas con las tradiciones “folclóricas” o “autóctonas” del país. Este nacionalismo se basa alrededor de la preservación de la identidad mestiza basada en el sincretismo religioso prevalente en América Latina. Esto es evidente en el trabajo de Oyuela (1999), quien asume que el pasado religioso del antiguo territorio colonial es parte de la historia hondureña.

La valoración de las tradiciones católicas llega a interactuar de una manera interesante con la iglesia anglicana de Honduras. Aquellos que asisten a la iglesia anglicana e inscriben a sus hijos en estos centros educativos no perciben la diferencia entre esta institución religiosa y la iglesia católica romana (JL, Comunicación Personal, 2025). Las poblaciones que sí distinguen entre las dos tradiciones son aquellas del litoral atlántico, que tienden a pertenecer a comunidades afrohondureñas de habla inglesa y a los “caracoles” en Islas de la Bahía.

La identidad anglicana delinea esa separación material entre la costa y la región central del país. Sugiere, entonces, que la geografía tiene un impacto material y cultural-religioso sobre la identidad nacional. Es posible que aquellos grupos que no se identifican con la identidad hegemónica, o que tienen un nivel de desafección hacia el nacionalismo hondureño, construyan una nueva identidad nacionalista-religiosa en las ramas evangélicas del cristianismo. Las iglesias evangélicas, especialmente las

pentecostales y neopentecostales, han crecido exponencialmente desde la Guerra Fría (Honduras 2022, International Religious Freedom Report, 2023).

La “explosión” evangélica está correlacionada con distintos factores históricos, políticos y económicos. Los avances en la comunicación masiva y el alcance internacional de las iglesias estadounidenses durante las décadas de los ochenta y noventa es significativo (Pérez Guadalupe 2019, Blanton 2022). También se puede argumentar que los cambios en la migración y desplazamiento han tenido un impacto—evidenciado por datos del Pew Research Center (2007). Estos mismos procesos significaron el incremento de la violencia generalizada en Honduras, que, como argumenta Furst (2016), ha sido entrelazada con narrativas de sufrimiento y redención de la Biblia Hebrea por parte de las iglesias evangélicas.

El apego a estas ramas del cristianismo pudiera funcionar en base de rechazar elementos categorizados como “retrogradados” por algunos adherentes, un patrón que fue identificado por Case (2006, p. 128). La modalidad pentecostal, según este autor, depende en gran medida de la desintegración de las identidades tradicionales y comunales. En un periodo de urbanización y de transformación hacia la industria y el servicio (Mitchell, 1997), es comprensible como iglesias enfocadas en una práctica más individualista y menos jerarquizada tienen mayor popularidad.

Esto coincide con el estudio del Reverendo Seung Jin Son (2016) sobre el machismo y el evangelio de la prosperidad en la ciudad de La Ceiba; de acuerdo con su estudio, la masculinidad pentecostal es atractiva. El machismo “tradicional” es criticado y abandonado por el hombre pentecostal, quien se proyecta como un padre y ciudadano ejemplar.

El deseo de mejorar la nación va de la mano con la necesidad que pudiera sentir el ciudadano en “salvarla”. Blanton (2022) encuentra una contradicción dentro de las actitudes democráticas evangélicas en Honduras; mientras que los cristianos evangélicos son menos probables a participar en las elecciones que sus contrapartes católicas, aquellos que pertenecen a grandes grupos organizados se ven motivados por una “agenda moral”, paralela a la agenda moral evangélica estadounidense.

Es en este sentido que el desarrollo de la “visión” de la iglesia evangélica hondureña forma una especie de relación paternalista con la visión y misión de la iglesia evangélica estadounidense, teniendo múltiples similitudes de fondo en los discursos orientados a sus adeptos. La creencia en los “grandes despertares” espirituales provocó la separación entre el protestantismo fundamentalista y el evangelio de la

prosperidad, donde se antepone al Nuevo Pensamiento como la verdad en medio de los “últimos tiempos”.

Los pastores hondureños, basados en estos pilares doctrinales, perciben a otras religiones (principalmente la católica) como faltos de espíritu y discernimiento de lo que habrá de acontecer. Si bien, reconocen su conocimiento teológico consideran su doctrina como “leyes de hombres”, enfocándose en una iglesia más desapegada al creyente y a la realidad vivida como pueblo (F, Comunicación Personal, 2025).

CONCLUSIONES

Los nacionalismos católicos y evangélicos de Honduras buscan cumplir distintos propósitos. El nacionalismo católico se pudiera percibir como tradicionalista y menos individualista. El “nuevo” nacionalismo evangélico, en cambio, busca transformar o solucionar los distintos males de la sociedad. En adición el nacionalismo evangélico favorece la superación individual y el papel del individuo dentro de su religión y nación. Los nacionalismos difieren en sus misiones identitarias, su relación con el individuo y su idea de nación.

Contribución de los autores

LACA estableció la metodología y marco teórico a utilizar, hizo la revisión bibliográfica, y entrevista alrededor de la sección sobre el catolicismo y la iglesia anglicana. RNTR realizó observación participativa, entrevista, revisión bibliográfica y análisis de discursos sobre la sección protestante. Ambas autoras están de acuerdo con la versión final.

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA

No utilizada.

REFERENCIAS

- Blanton M. (2022). Threat or Godsend? Evangelicals and Democracy in Latin America. *Journal of religion and demography*, 9(1-2), 138–164. <https://doi.org/10.1163/2589742x-bja10015>
- Case, J. R. (2006). And Ever the Twain Shall Meet: The Holiness Missionary Movement and the Birth of World Pentecostalism, 1870–1920. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 16(2), 125–160. <https://doi.org/10.1525/rac.2006.16.2.125>

Memoria Congreso RECIFRE. Tegucigalpa, Honduras. Julio-Agosto 2025. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

Honduras Religious Freedom Report. Department of State. Ultimo acceso 29 de julio, 2025: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2023/05/441219-honduras-2022-international-religious-freedom-report.pdf>

Furst, R. (2016). “How Long, Oh God? I Cry for Help’: Habakkuk, Violence and the Quest for a Just God in Honduras” La Violencia and the Hebrew Bible: The politics and Histories of Biblical Hermeneutics on the American Continent, Edited by Susanne Scholtz and Pablo R. Andiniach, Semeia Studies 82, Atlanta, Society of Biblical Literature.

Miller, N. (2006), The historiography of nationalism and national identity in Latin America. *Nations and Nationalism*, 12: 201-221. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2006.00237.x>

Mitchell, Terri Shawn (1997). Moved by the Spirit: Protestant diffusion and church location in Central America, with a case

study from southwestern Honduras. *LSU Historical Dissertations and Theses*. 6396.

https://repository.lsu.edu/gradschool_disstheses/6396

Oyuela, L. (1999). *De Santos y Pecadores. Un aporte para la historia de las mentalidades (1546-1910)*. Tegucigalpa. Editorial Guaymuras.

Pew Research Center (2007). *Changing Faiths: Latinos and the Transformation of American Religion*. Ultimo acceso 29 de Julio, 2025: <https://www.pewresearch.org/race-and-ethnicity/2007/04/25/ii-religion-and-demography/>

Son, S. (2016). Making a Pentecostal Man: Machismo and the Moral Discourse of Prosperity Gospel in Honduras. *PentecoStudies*, 15(2), 129–149.

<https://doi.org/10.1558/ptcs.v15i2.31415>

El antijudaísmo de las prácticas folclóricas hondureñas

Anti-Judaism in Honduran folk practices

Luisa Adriana Cook Alvarado*¹ 

¹Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales, Universidad Tecnológica Centroamericana, UNITEC, San Pedro Sula, Honduras

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: Cook Alvarado, L. A., (2025). El Antijudaísmo de las prácticas folclóricas hondureñas. *Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología*, 14(2-2), 10-12. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. Las prácticas folclóricas de Honduras relacionadas con imágenes sobre los judíos rara vez han sido discutidas o sus propósitos problematizados. Este trabajo analiza las prácticas “Los Judíos”, “La Quema del Judas”, y la leyenda del “Judío Errante”. **MÉTODOS.** Se realizó una revisión bibliográfica de fuentes académicas, culturales e históricas. Se utilizó el trabajo de David Nirenberg (2001) para enmarcar la historia de estas dos prácticas. **RESULTADOS.** Las prácticas descienden de importaciones europeo-católicas. **CONCLUSIONES.** En Honduras las prácticas antijudías tienen dos propósitos; uno simbólico y otro identitario. Proveen catarsis y cohesión a los participantes y observadores católicos.

Palabras clave: Antijudaísmo, Catolicismo, Folclor, Honduras, Judaísmo,

Keywords: Anti Judaism, Catholicism, Folklore, Honduras, Judaism

ANTECEDENTES

Las tradiciones folclóricas en Honduras son vistas como un cordón umbilical que conecta a la población con su historia y cultura, Sin embargo, rara vez se discuten los orígenes de estas prácticas o su propósito de “enculturar” a los hondureños. Este trabajo se enfoca en las prácticas identitarias y folclóricas que toman lugar en el contexto de las celebraciones de Semana Santa, Los Judíos y La Quema del Judas. También se complementó con el análisis de la versión hondureña de “El Judío Errante”. Se explorará el papel del catolicismo español en darle forma a la historia y cultura hondureña, la descripción los orígenes antijudíos y los usos identitarios de estas prácticas.

OBJETIVO

Enmarcar los orígenes “Los Judíos”, “La Quema del Judas” y “Judío Errante” en la historia de la identidad mestiza y las prácticas que la refuerzan.

MÉTODOS

Se empleó una metodología cualitativa, utilizando revisión bibliográfica de fuentes académicas, culturales e históricas. También empleó la observación mediante transmisiones y videos cortos en redes sociales. El trabajo de David Nirenberg (2001) sobre el antijudaísmo fue clave para enmarcar la historia de estas dos prácticas.

Se hace la distinción de antijudaísmo como una idea y/o sentimiento que no necesita de la existencia de las poblaciones judías para cumplir su propósito. El

antijudaísmo puede entenderse como una herramienta identitaria que permite a distintos actores acercarse más a su identidad nacional y cristiana.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Se debe empezar discutiendo la base racial de la identidad hondureña; la idea del mestizaje representa la piedra angular de la hondureñidad (Mendoza, 2001). Esta luego fue combinada con la mayanización (Euraque, 2002): siendo un producto de la historia de la colonización española y los proyectos nacionalistas del siglo XX.

Estas categorizaciones raciales no están separadas de la historia católica del país. Ya para el siglo XV los españoles utilizaban el catolicismo y el concepto de “pureza de sangre” como marcador identitario y racial. Una proclamación caracterizando a todos aquellos de ascendencia judía como pertenecientes a un linaje impuro y malvado vendría darle forma al sistema de casta utilizado en Honduras y el resto de América Latina (Helg, 2014; Suarez Ruíz, 2012; Martínez 2008; Espelt Bombín 2014; Ruano, p. 86 en Amrán 2002).

El uso de la religión para hacer la distinción racial es evidente en las cartas de 1539 del Obispo Pedraza hacia el Rey Felipe II, una de las cuales hace la diferencia entre “yndios” y “cristianos” (Umaña, 2023) -siguiendo la línea lógica y antijudía establecida en la España de la post-reconquista. A medida que el tiempo avanzó la distinción entre “yndios” y “cristianos” se eliminaría a través de los procesos del mestizaje y el sincretismo religioso. Sin

embargo, esto no borra el importante papel del antijudaísmo como herramienta identitaria en las tradiciones folclóricas.

La práctica folclórica de “Los Judíos” involucra a varios actores que hacen el papel de “judíos”. Sin importar la interpretación de las motivaciones de los “judíos”, estas son figuras que deben ser burlescas o aterradoras. Los actores deben extorsionar a los pobladores para financiar luces pirotécnicas. El origen de este teatro religioso popular es de origen católico-europeo importado por los colonizadores españoles. Varios subtipos de estas obras habían sido documentadas para el siglo XV en Priego de Córdoba (Brisset Martin, 2000). En esta reseña de la imagen y símbolo de Judas, Brisset Martin (2000) usa de manera intercambiable “Los Judíos” y “Los Judas” demostrando así la percepción acerca de los dos. Judas era judío, todos los judíos son Judas.

La tradición de la Judiada y La Quema del Judas, como siguen siendo practicadas en Honduras, tienen fuertes orígenes antijudíos. Lingüísticamente, “Judiada” tiene dos significados en español, el primero se refiere a un acto malicioso y el segundo se refiere a un grupo de judíos—la Real Academia Española (2024) determina su origen como antisemita—. Estas Judiadas comparten estéticas e intenciones con la tradición cristiano-Romana de la Giudata. Esta se practicaba en los carnavales donde los participantes gentiles hacían burla de los rituales judíos como una forma de humillación (Jaffe-Berg 2013, p. 391). El propósito de la Judiada es de irritar el espíritu de la audiencia y prepararlos para quema del Judas, así como la Giudata incitaba al público a cometer actos de violencia en contra de los judíos romanos.

La Quema del Judas acto provee una catarsis a la audiencia—el castigo extremo a la figura del Judas tiene una larga historia en el cristianismo europeo—. Como demuestra Álvarez Saavedra (2018), el acto de castigar a “los judas” o “matar judíos” se volvió una práctica folclórica en Asturias. Esta práctica es una que les daba características judías a los enemigos del estado lo cual cabe dentro de la línea de las prácticas identitarias españolas (Lozano 2007: 29 en Álvarez Saavedra, 2018:2).

En la tradición de castigar a los judas o los judíos, se encuentra la versión hondureña del Judío Errante—la cual descende del arte y tradiciones cristianas medievales. No solo imagina a uno de los centuriones romanos como judío sino continua con el castigo eterno por el “deicidio judío” (Rohrbacher, 1991; Berger 2000). En la versión analizada, se trata la existencia del Judío Errante como fuente de pavor. Es una pieza de horror religioso, situada en la ciudad colonial de Comayagua. Se presenta a la modernidad secular, alejada del catolicismo, como el camino

equivocado. Sirve no solo como un “cuento y leyenda” de Honduras, sino que también como herramienta identitaria.

CONCLUSIONES

En Honduras las prácticas antijudías tienen dos propósitos; uno simbólico y otro identitario. “Los Judíos” y Judas se convierten en símbolos, personajes teatrales que le dan a la población una catarsis. Es una oportunidad de sacar todas sus frustraciones sociales y políticas y quemarlas antes del Domingo de Resurrección.

Por otro lado, la función identitaria sirve para reafirmar el carácter “autóctono”, mestizo y católico. en distintas comunidades. Al observar y participar, los gentiles hondureños de manera continua e inconsciente rechazan al judaísmo como parte de su identidad. En una atmósfera plagada por la violencia, pobreza y corrupción es fácil entender cómo estas prácticas todavía actúan como válvulas de presión. La figura de Judas es tan antigua como el mismo cristianismo y carga todo el peso de la Iglesia. Judas funciona de manera fantástica como figura a ser quemada, una purificar a su comunidad de algún agente traidor y corrupto. Mientras que también sirve para reafirmar que no comparten una identidad con ese traidor.

El antijudaísmo de estas prácticas les da a los ciudadanos el poder de saber que ellos son la multitud que enciende las antorchas y no pertenecen a la hoguera o caminando toda la tierra por la eternidad.

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA

No utilizada.

REFERENCIAS

- Álvarez Saavedra, R. (2018). Castigos figurados a Judas y Judíos en la Semana Santa Española. El caso particular asturiano. *Antropología Experimental*, 1-17.
- Amran, R. (2002). De Pedro Sarmiento a Martínez Siliceo: la «génesis» de los estatutos de limpieza de sangre. *Autour de l'Inquisition. Etudes sur le Saint-Office*.
- Berger, P. (2000). The roots of anti-semitism in medieval visual imagery: an overview. *Religion and the arts*, 4-42.
- Brisset Martin, D. E. (2000). Imagen y símbolo en el personaje ritual del Judas. *Gazeta de Antropología*.

Memoria Congreso RECIFRE. Tegucigalpa, Honduras. Julio-Agosto 2025. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

- Espelt-Bombín, S. (2014). Notaries of Color in Colonial Panama: Limpieza de Sangre, Legislation, and Imperial Practices in the Administration of the Spanish Empire. *The Americas*, 37-69.
- Euraque, D. (2005). Apuntes para una historiografía del mestizaje en Honduras. *Iberoamericana*, 105-117.
- Helg, A. (2014). La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe Neogranadino. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 141-181.
- Jaffe-Berg, E. (2013). Performance as Exchange: Taxation and Jewish Theatre in Early Modern Italy. *Theatre Survey*, 389-417.
- Mendoza, B. (2001). La desmitologización del mestizaje. *Mesoamérica*, 256-278.
- Nirenberg, D. (2001). *Anti-Judaism: The Western Tradition*. New York: W.W. Norton & Company.
- Rohrbacher, S. (1991). The charge of deicide. An anti-Jewish motif in medieval Christian art. *Journal of Medieval History*, 297-321.
- Umaña, H. (2023). *Literatura Infantil en Honduras*. Tegucigalpa: Editorial UNAH.

Percepción social y cuerpo femenino en el complejo religioso Osha-Ifá *Social perception and the female body in the Osha-Ifá religious complex*

Fadil Ajak Ajang Díaz¹ 

¹Departamento de Sociología, Universidad Central Marta Abreu de Las Villas; Cuba

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: Ajang Díaz, F. A., (2025). Percepción social y cuerpo femenino en el complejo Religioso Osha-Ifá. *Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología*, 14(2-2), 13-15. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. En cuestiones como el género en el complejo Osha-Ifá, se requiere deconstruir cada uno de los conceptos y categorías involucradas en esta problemática. **MÉTODOS.** Se partió del análisis de distintos conceptos: religión, símbolo, rito y mito; su relación con el enfoque de género y sus categorías principales, desde la teología feminista. Para la recolección de la información se aplicaron técnicas como la observación participante, la entrevista en profundidad contrastada con la historia de vida y análisis de contenidos. **RESULTADOS.** Se evidencia en la investigación como la percepción que se tiene del cuerpo femenino en el complejo Osha-Ifá, se encuentra condicionada a través de la oralidad, las actividades religiosas dígame las ceremonias y rituales religiosos, así como por medio de la dimensión organizativa de la religión. **CONCLUSIONES.** La religión actual se muestra con una alta religiosidad popular en la que la que predomina la práctica del Ifismo, donde la mujer es relegada doblemente a un segundo plano, teniendo menos oportunidades dentro del mundo de la santería o de Ifá.

Palabras clave: Complejo religioso, Cuerpo femenino, Percepción social, Religion

Keywords: Female body, Religion, Religious complex, Social perception

ANTECEDENTES

En particular, las religiones de origen africano han plasmado una huella notable en la sociedad cubana, como la Regla de Osha o Santería, de origen yoruba. Formas religiosas que como resultado del proceso de transculturación han aportado a la identidad religiosa cubana, y, es este lento proceso de mestizaje y sincretismo, el que ha dado lugar a la que sin dudas posee un creciente arraigo en una parte de la población: la Santería-Ifá. El rol jugado por la mujer en la religión en el devenir de los años ha ayudado aún más a complejizar este fenómeno social.

La cuestión del género se presenta en las religiones de origen africano como una temática que ha sido poco estudiada, estructurada y sistematizada, así como una de las más controversiales para los propios religiosos e investigadores sociales, debido a cierta incompreensión y prejuicios. La mayoría de estos artículos resaltan con profundidad la posición de inferioridad y desventaja social que enfrenta la mujer, sin referirse a los hombres. Algunos reúnen un grupo de características que reflejan la verdadera naturaleza de la mujer en el Complejo Osha-Ifá, y otros enfatizan en cómo ha sido despojada de múltiples secretos que por origen le pertenecían (Ajak Díaz, 2019).

El complejo Osha-Ifá, como religión que tiene múltiples consecuencias culturales muy importantes en Cuba desde el punto de vista de las relaciones de género, manifiesta una proyección de género discriminatoria y hegemónica, sustentada en la corporalidad femenina religiosa, relega a la

mujer a un segundo plano, situándola como ser dependiente sumisa al hombre. En consecuencia, tales características de las relaciones genéricas presentes en esta religión se encuentran implícitas en las creencias y rituales religiosos de la misma, manifestando así estereotipos sexuales, que son asumidos de manera consciente o inconsciente por la mujer y el hombre religiosos.

OBJETIVO

Analizar la percepción social que tiene sobre el cuerpo femenino los practicantes del complejo religioso Osha-Ifá.

MÉTODOS

De las investigaciones sociales los estudios socio religiosos y de género requieren de una profunda reflexión metodológica. Precisamente, la religión en cuanto a reproducción y práctica, visión del mundo y de acción, constituye un fenómeno complejo, analizado por medio de un aparato conceptual adecuado y bajo exigencias metodológicas específicas que posibilitan la investigación científica de la religión, lo más acertada posible. La observación participante se aplicó para observar ritos y atributos religiosos que develan las principales manifestaciones de la corporalidad femenina. La entrevista en profundidad se realizó para comprender las percepciones y sus fundamentos de los babalochas e iyaloshas sobre el objeto de estudio en cuestión. La historia de vida analizó la

evolución de la vida religiosa de los miembros de la muestra teniendo en cuenta diferencias y semejanzas de los roles de género, así como su opinión de la dinámica femenina al interior del complejo religioso.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Los practicantes del complejo Osha-Ifá reciben la percepción que tienen del cuerpo femenino, está estrechamente relacionado con el mito de la menstruación y con la construcción patriarcal de la identidad femenina religiosa en los símbolos y mitos. Esa percepción de la identidad femenina se demuestra en la división social del trabajo. Las mujeres tienden a realizar determinados ritos menos remunerados que el de los hombres (Alfonso, 2017).

A pesar de que la edad religiosa de las mujeres es mayor que la de los hombres, estos son mucho más reconocidos. Esto evidencia el poco reconocimiento que tienen las iyaloshas. Mas no siempre fue así, aproximadamente por los años 70-76 pasando incluso por los 80 fueron las mujeres las que dominaron este espacio se reconocen nombres como Goya Terán, Felicia la Manca, Urda, Negra Rodríguez estas últimas fallecidas unos años antes. Su renombre comenzó a decaer a partir de la década de los 90 momentos en que se ubican los hombres como los principales líderes religiosos (Bolívar Aróstegui, 1990).

Esta posición no se adopta solo por conveniencia del padrino, en muchas ocasiones el futuro consagrado, sea mujer u hombre, lo pide así, alegando que las mujeres son unas chapuceras poniéndose de manifiesta la representación que se ha creado alrededor de las iyaloshas para retenerlas a la sombra de los hombres. Queda demostrado una vez más, su exclusión al entregar el santo, aun en la consagración los hombres son más prósperos, pues se recurre con más frecuencia a ellos cuando hay necesidad de este tipo, por lo general se les asientan santos masculinos a hombres.

La corporalidad también en la utilización de los tipos de sistemas de adivinación, hay quienes piensan, como las propias mujeres, que las sacerdotisas no pueden consultar con diloggún. El 45 % de los hombres plantean que las mujeres no pueden rodar el oráculo, aunque otros no conocen con seguridad los motivos, otra parte lo justifica con el tabú de la menstruación y la impureza que genera y otros con las limitaciones intelectuales de la mujer. Por otra parte, el 17.5 % los hombres entrevistados (entre babalawos, Oriatés y Omoalañas) defienden la idea de que la mujer sí puede consultar con este sistema de adivinación (Del Rey Roa, 2003).

Mediante la observación de ceremonias de lavado de cabeza presenciadas (sin tener participación en el desarrollo de la actividad) siempre fueron mujeres las que ejercieron tarea de oyubona, al preguntar si era algo establecido la respuesta era que no; pero se prefería que fuera mujer, pues ellas eran más delicadas y dedicadas y se preocupaban más por el iyawo, que se concibe como un niño chiquito y necesita que alguien lo saque a pasear que le enseñe conductas y deberes dentro de la religión. Incluso en un momento histórico, fueron ellas quienes se ocuparon de enseñar junto con el padrino todo sobre los rituales, quienes llevaron casi siempre al recién nacido a casa de los demás santeros y babalawos a presentárselos y recibir de estos el reconocimiento como miembro de la religión y su bendición, resaltándose los valores positivos por un lado y por el otro, las particularidades delicadas de la corporalidad (Hanson, 2020).

En relación con las percepciones sociales en específico las referidas a la corporalidad femineidad, a la mujer se le representa como bruja, vengativa y traicionera, además es identificada con defectos maliciosos como intrusa, indiscreta y curiosa, sin obviar el rol inseparable que tiene como madre, guerrera y embaucadora o mujer de mala vida y sucia. Todo lo anterior está asociado a la representación social que se tiene de la menstruación en el Complejo Osha-Ifá. Razón por la cual el 40 % ven la pérdida de la menstruación como emancipación femenina y la puerta abierta a acceder a rituales y deidades antes limitadas.

La menopausia lejos de una etapa de decaimiento físico, psíquico y social constituye en la Regla de Osha un punto de partida después de años de espera. Su edad avanzada se traduce en un mayor conocimiento de todo el sistema litúrgico por lo que se le denominan Iyá Agba (representan valores determinantes en el complejo Osha-Ifá como la paciencia, el control y la reverencia) (Morgado, 2017).

La menopausia se traduce además en el advenimiento de la mujer a la ancianidad y con él, el crecimiento del Igba (la matriz) esto le da autoridad pues significa que esta procreo y por consiguiente puede o está más cerca de los orishas, es decir la corporalidad logra emanciparse. La mujer puede así incursionar en ceremonias más complejas y de mayor nivel jerárquico tales como: pueden tocar y sentarse a la estera o en el lugar de consulta del babalawo, sin que este le niegue su ayuda, además tocar en un tambor de fundamento, recibir Ozain, pueden beneficiarse completamente del poder de Ekuanaldo (Munster Infante, 2017).

CONCLUSIONES

Las relaciones genéricas, tienen un trasfondo social que lo respalda y a la vez se retroalimenta de él. La mujer, moldeada a través de los orishas femeninos, y el hombre, a través de los masculinos, se hallan apresados en un sistema de creencias y representaciones que socavan una ética correspondiente a los intereses patriarcales de la religión, mediante mecanismos de coerción y diferenciación de estereotipos. El análisis de contenido permitió comprender los símbolos y los significados a la hora de reinterpretar los mitos y patakíes relacionados con el papel de la mujer en esta religión, así como con sus expresiones corpóreas que pueden ser limitadas y convertidas en expresiones de desigualdades de género.

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA


No utilizada.

REFERENCIAS

- Ajak Díaz, F. A. (2019). Representación social sobre las Iyaloshas en el Complejo religioso Osha-Ifá del consejo popular Condado Norte de Santa Clara. (Trabajo de Diploma). Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas.
- Alfonso, G. (2017). Feminismo y Marxismo: la deuda pendiente del pensamiento social crítico. En, C. Proveyer & M. Romero, Género y sociedad. Encrucijadas teóricas y alternativas para el cambio. (pp. 193-218). Editorial Universitaria Félix Varela.
- Bolívar Aróstegui, N. (1990). Los orishas en Cuba. Ediciones Unión.
- Del Rey Roa, A. (2003). La santería: algunas dificultades para su estudio. En, V. M. Sabater, Sociedad y religión. Selección de lecturas 1. (pp. 207-230). Editorial Félix Varela.
- Hanson, A. M. (2020). Feminist Futures in Latin American Geography. *Journal of Latin American Geography*, 19(1), 215-224.
- Morgado, Y.L. (2017). Complejo Osha-Ifá. Un espacio de socialización religiosa y exclusión de género en el municipio de Remedios. (Trabajo de Diploma). Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas.
- Munster Infante, B. (2017). Economía y género. En, C. Proveyer & M. Romero, Género y sociedad. Encrucijadas teóricas y alternativas para el cambio. (pp. 177-192). Editorial Universitaria Félix Varela.

Representación social de las Iyalochas en el complejo religioso Osha-Ifá

Social representation of the Iyalochas in the Osha-Ifá religious complex

Fadil Ajak Ajang Díaz¹ 

¹Departamento de Sociología, Universidad Central Marta Abreu de Las Villas; Cuba

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: Ajang Díaz, F. A., (2025). Percepción social y cuerpo femenino en el complejo Religioso Osha-Ifá. *Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología*, 14(2-2), 16–17. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. El Complejo religioso Osha-Ifá presenta en las tres últimas décadas manifestaciones discriminatorias contra las Iyalosha, aunque la historia de esta religión resalta a las mujeres como protagonistas y líderes que impulsaron, potenciaron y prestigiaron su desarrollo. **MÉTODOS.** Se empleó un muestreo intencional fundado en criterios como: gran experiencia, ardua práctica religiosa, así como un elevado reconocimiento. Las técnicas investigativas aplicadas fueron la observación participante, la entrevista en profundidad, la historia de vida y el análisis de contenido. **CONCLUSIONES.** Las representaciones sociales en esta religión condicionan desigualdades de género que son un reflejo simbólico de la sociedad patriarcal actual, que excluye argumentos de tradición e historia religiosa donde prevalece la emancipación femenina.

Palabras clave: Complejo religioso, Discriminación, Género, Iyalochas, Religión, Representación social

Keywords: Discrimination, Gender, Iyalochas, Religion, Religious complex, Social representation

ANTECEDENTES

En Cuba el Complejo Osha-Ifá y su estudio desde la perspectiva de las representaciones sociales, cómo se representa, qué entienden estos practicantes por Iyalochas, porqué se ha minado su influencia en el Complejo Religioso Osha-Ifá, resulta un poco complicado ya que el principal obstáculo al que se enfrenta es que no se reconoce que exista esta contradicción según ellos las iyalochas está en el lugar que le corresponde.

El material teórico y documental permite además un acercamiento a la manera de entender esta relación que se hace de vital importancia abordarlo en estos momentos, por supuesto, dentro de los límites propios de una tesis de grado dejando para estudios de postgrado niveles de mayor profundidad a la hora de tratar este tema.

Se aborda en la revisión bibliográfica un conjunto importante de textos que constituyen referentes directos de esta investigación, tal es el caso de: Los Orishas en Cuba de Natalia Bolívar (1990), El Monte de Lydia Cabrera (1974), Sociología de la Religión de François Houtart (2006) y Macho, varón, masculino de Julio César González Pagés. Sirven como complemento entrevistas realizadas a especialistas tanto de religión como de género, análisis de algunos pattakíes, así como la participación en varias ceremonias donde se puede obtener mediante la observación información referente a estos temas. Conocer la influencia de la masculinidad al interior de esta religión permitirá comprender mejor el porqué de los comportamientos de sus

practicantes, además de que se puedan intuir mejor las maneras de entender las relaciones de género de los mismos.

En la religión se establece la diferencia entre los dos géneros lo cual establece un estado de jerarquización por parte del masculino y su vez un dominio total; favoreciendo la desigualdad y haciéndola concurrente en la práctica religiosa, posibilitando la reproducción, transmisión y reafirmación del sexismo. El papel que desempeñan las iniciadas se ha visto limitado por el género, consecuencia del resultado de una socialización ideológica.

OBJETIVO

Determinar la representación social que se tiene sobre de las Iyalochas en el Complejo religioso Osha-Ifá.

MÉTODOS

La técnica investigativa de la observación participante se aplicó para observar ritos y atributos religiosos que develan las desigualdades de género de las Iyalochas. La entrevista en profundidad se realizó para comprender las percepciones y sus fundamentos de los Babalochas e Iyalochas sobre el objeto de estudio en cuestión. La historia de vida analizó la evolución de la vida religiosa de los miembros de la muestra teniendo en cuenta diferencias y semejanzas de los roles de género. El análisis de contenido permitió comprender los símbolos y los significados de los mitos y pattakíes relacionados con el papel de la mujer en esta religión y las expresiones de las desigualdades de género.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

A través de las técnicas empleadas permitió constatar que la representación social que pesa sobre las iyalochas en el complejo Osha-Ifá expresa desigualdades y exclusión. A pesar de que en algunos casos la opinión sobre estas suele estar en contradicción con la verdadera práctica religiosa de una religión fundada y difundida por mujeres.

La representación social de las Iyalochas se puede clasificar en negativa, la cual incluye: brujera, vengativa, traicionera, intrusa, maldecida, ingrata, menstruación y positiva, que incluye: guerrera, madre dedicada, mucho ashe, protagonista, sacrificada, conservadora, capacidad de dar vida.

En los mitos se establecen las normas, las conductas, el sistema de valores que debe caracterizar a los individuos y por el cual forman una representación determinada. También resulta importante conocer el rol determinante de los odduns, porque representa lo asignado a cada sexo y la explicación del mundo en la religión yoruba.

Es interesante cómo el análisis de los contenidos muestra un mundo religioso de contradicciones y fragmentación en las relaciones genéricas, que evidentemente tiene un trasfondo social que lo respalda y a la vez se retroalimenta de él. La mujer, moldeada a través de los orishas femeninos, y el hombre, a través de los masculinos, se encuentran apresados en un sistema de creencias y representaciones que socavan una ética correspondiente a los intereses patriarcales de la religión, mediante mecanismos de coerción y diferenciación de estereotipos.

CONCLUSIONES

La realidad demuestra un descrédito y una hostilidad hacia la mujer, que provoca menos aceptación de madrinas y mayor cantidad de ahijados en los hombres; por consiguiente, predomina el género masculino no solo como cabeza de familia religiosa, sino como futuro iniciado. Lo cual evidencia no solo el desprecio hacia lo femenino, también su poco poder adquisitivo y la dependencia de lo masculino, esto responde a una clasificación que caracteriza a la religión como reflejo simbólico de una sociedad patriarcal. Donde hombres y mujeres interpretan la religión a partir de la subjetividad de cada uno y el contexto social en que se desarrollan. Es decir, las exclusiones que sufre la mujer no nacen del sistema religioso del Complejo Osha-Ifá sino de los patrones y estereotipos sexistas que han

condicionado los hombres a raíz de la interpretación que han hecho de los principales odduns de la santería.

A modo de recomendación se necesita lograr un consenso entre todas las familias religiosas respecto al rol de la mujer, así como reunir en espacios de debates las principales autoridades (mayores y menores) de dicha religión y fomentar el debate sobre la mujer.

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA


No utilizada.

REFERENCIAS

- Abramovay, M. (1994). Sexo y género. En Chamorro, A., Miranda N., y Tinoco G. (Comps.), *Introducción a los estudios de género: categorías básicas de análisis y el sistema sexo-género como expresión de relaciones de poder* (Lectura 1), Programa Interdisciplinario de estudios de género (pp. 13-17). Universidad Centroamericana (UCA), Managua.
- Abric, J. C. (2001). *Prácticas sociales y representaciones. Filosofía y Cultura Contemporánea*, (16). Ediciones Coyoacán, S. A.
- Lacha, R. (s/a). *Oh mío Yemayá cuentos y cantos*. Editorial Ciencias Sociales
- Matibag, E. (1996). *Experiencia de la Religión Afrocubana*.
- Money, J. (1972). *Hombre y mujer Niño y niña*.
- Mora, M. (2002). *La teoría de representaciones sociales de Serge Moscovici*. Universidad de Guadalajara. México.
- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo del tabaco y el azúcar*. La Habana Editorial Ciencias Sociales.
- Perera, M. (2005). *Sistematización crítica de la Teoría de las representaciones Sociales* (Tesis en opción al grado de Doctor en Ciencias Psicológicas). CIPS. La Habana.
- Ritzer, G. (s/a). *Teoría sociológica clásica*. Universidad de Maryland. Estados Unidos. Tercera edición.
- Tagore, A. (1982). *La religión del hombre*. Buenos Aires: Aguilar.
- Tokárev, S. A. (1975). *Historia de las religiones*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Weber, M. (1996). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Argentina: Entrelineas.

El diezmo en las haciendas mineras de Tegucigalpa: el caso de Don Santiago Fernández de Alva 1796-1807

The tithing in the mining estates of Tegucigalpa: the case of Don Santiago Fernández de Alva 1796-1807

José Daniel Vásquez Álvarez¹ 

¹*Dirección de Historia y Patrimonio, Secretaría de Educación de Honduras, Tegucigalpa, Honduras*

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: *Vásquez Álvarez, J. D. (2025). El diezmo en las haciendas mineras de Tegucigalpa: el caso de Don Santiago Fernández de Alva 1796-1807. Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología, 14(2-2), 18–20. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>*

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. El diezmo como tributo a la iglesia consistía en el pago de la décima parte de los frutos del campo, animales e industria. La corona implantó esta práctica desde su llegada en el siglo XVI y una consolidación se extendió a toda la provincia de Honduras. **MÉTODOS.** Planteamientos de la historia cultural, específicamente la microhistoria y la vida cotidiana. La primera, es una reacción en contra del gran relato y se enfoca en estudios de lo micro, como las aldeas, individuos, familias, en este caso, en una hacienda ubicada en la villa de Yuscarán y la segunda, explica la historia a través de los cambios y continuidades en comunidad sociales dentro del marco de la vida real y material. Se realizó uso de las variables de tiempo y espacio, tomando como base las fuentes históricas primarias del fondo de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa y del Fondo Colonial que custodia el Archivo Nacional de Honduras. **CONCLUSIONES.** La iglesia católica como institución del imperio español, desde los primeros momentos de la Conquista, trató de consolidar su poder espiritual a través de la evangelización y su poder económico a través del diezmo.

Palabras clave: Discriminación, Complejo religioso, Género, Iyalochas, Religión, Representación social

Keywords: Religious complex, Discrimination, Gender, Iyalochas, Religion, Social representation

ANTECEDENTES

El diezmo es una práctica cuya tradición y registros se encuentran en civilizaciones antiguas, como ser la egipcia y las de origen semita, especialmente la hebrea. Estos registros se pueden encontrar en los textos sagrados de estas civilizaciones, lo cuales consistían en el pago del 10% de los ingresos que se obtenían de las producciones cotidianas. De igual forma, el cristianismo, una vez que surge, toma esta práctica como parte de sus ritos litúrgicos y la configuración dentro de su administración clerical.

Con la llegada de los europeos en el siglo XV a América, venía con ellos su religión oficial y por ende sus prácticas litúrgicas, entre los cuales venía el pago de diezmos con sus diferentes variantes. Refiriéndonos a Honduras, se registra esta práctica, después del sometimiento de su población y para el caso, hay una Cédula Real emitida el 18 de enero de 1538, en donde se mandaba a que los indios debían de pagar el diezmo (Aguiluz Milla, 1994).

Una vez consolidada la administración española, la cual se ejercía a través de instituciones como la iglesia, esta práctica se llevó a cabo tanto en las comunidades indígenas como en las villas y ciudades, donde residía la población peninsular y criolla.

Con el cambio dinástico en España a comienzo del siglo XVIII, pasando de la dinastía Habsburgo a la Borbón, se llevaría a cabo durante ese siglo una serie de reformas conocidas como Reformas Borbónicas, las cuales estaban orientadas a centralizar la administración virreinal y la migración (Cardoso & Pérez Brignoli, 1977).

Al mismo tiempo que se estaban desarrollando dichas Reformas, se descubrieron las principales minas de la Capitanía General de Guatemala durante el siglo XVIII, como lo fueron Opoteca en 1725 y San Joseph de Yuscarán en 1744 (Newson, 2000). Fue a esta última donde arribó Santiago Fernández de Alva durante la segunda mitad del siglo XVIII. Desconociéndose su procedencia, conociéndose solamente su presencia en la villa de Yuscarán en el año de 1768.

Fue allí donde desarrolló toda su actividad económica relacionada con las haciendas y la minería. Como se ha dicho anteriormente, la práctica del diezmo se institucionalizó desde el mismo momento de la conquista y se determinó que “los frutos del campo, de animales y de la industria como es costumbre en Sevilla” eran para la Iglesia (Aguilar, 2017). En ese sentido, se verá cómo esta práctica se realizó en la hacienda de Don Alva, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

OBJETIVO

Analizar el mecanismo, montos y el impacto del pago de los diezmos en especie a la iglesia, realizada en la hacienda minera de Santiago Fernández de Alva, ubicada en Yuscarán, a finales del siglo XVIII y principios del XIX.

MÉTODOS

Tanto la teoría como el método de este trabajo se basan en los planteamientos de la historia cultural, específicamente la microhistoria y la vida cotidiana. La primera, es una reacción en contra del gran relato y se enfoca en estudios de lo micro, como las aldeas, individuos, familias (Burke, 2006), en este caso, en una hacienda ubicada en la villa de Yuscarán y la segunda, explica la historia a través de los cambios y continuidades en comunidad sociales dentro del marco de la vida real y material (Aizpuru, 2009). Además de los elementos anteriores, se hizo uso de las variables de tiempo y espacio, tomando como base las fuentes históricas primarias del fondo de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, y del Fondo Colonial que custodia el Archivo Nacional de Honduras.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

El diezmo se implantó en la actual Honduras después del proceso de conquista, y se determinó que para la Iglesia se destinaría el 10% de toda la producción agrícola y ganadera. Aunque la corona española se preocupó desde un principio por implementar el diezmo en las comunidades indígenas, esto no siempre ocurría, ya que en 1538 el mismo Cristóbal de Pedraza recibía instrucciones por parte de la Reina Isabel, en donde le ordenaba que cobrase los diezmos a los indígenas que no tributaban.

“La Reyna: Nuestro gobernador de la provincia de igueras y cauo de Honduras. El licenciado Pedraza, Chantre de la Iglesia Catedral de la ciudad de Honduras, digo de la ciudad de México, y protector de los Indios de esa provincia, ha hecho relación que los Indios naturales de esa tierra no diezman ni pagan cosa alguna y que su oficio es andar siempre cargados, y que a causa de no se traer los diezmos que pagan los españoles a las ciudades y villa en cuya comarca están los pueblos de los dicho Indios, valen un tercio menos, y me suplico que pues los Indios traer a sus amos los productos que les deben, mandase que entretanto que no diezman trajesen los diezmos que dan los españoles” (Aguilar, 2017).

En esta primera parte de la Cedula Real, Pedraza informaba que los naturales no pagaban Diezmo, a los españoles que recibieron pueblos en repartimiento. Otro elemento importante es la labor de andar siempre cargados

y eso imposibilita el pago, haciendo alusión a los indios tamemes que se encargaban de transportar productos de un pueblo a otro. Más adelante la misma Cedula Real hace referencia a que el diezmo debe ser cobrado por oficiales de rango militar como los tenientes y, hace énfasis que los naturales deben de pagar sus diezmos como cristianos que son.

Ya para finales de 1791, la iglesia contaba con 32 curatos a nivel del obispado de la provincia de Honduras (Vallejo, 1997). En el censo que levantó el Fray Fernando de Cadiñanos, informaba que dentro del Curato de Texiguat se encontraba el pueblo minero de Yuscarán, y que contaban con “13 cofradías, 2583 ganado bacuno, 358 mular y Cavallar, 3102 Dinero a réditos, 5200 Dinero de Capellania y 181 marcos de peso de las alajas de plata de las iglesias” entre otras. Todo lo anterior pertenecía a la Iglesia.

De todos los datos anteriores, es importante resaltar la gran cantidad de ganado vacuno que poseía este curato, determinando entonces, que de toda la producción que se pagaba en forma de diezmo, era este último el principal, en ese sentido, para el mes de septiembre de 1801 se hace entrega de este tributo a la iglesia.

“Que el ganado de Don Santiago se sacó una cabeza para pagar el diezmo del año de 1798, otra para el de 1799, otra para el de 1800, y de consiguiente tres que se le pagaron de primicia del Padre Maradiaga de los años referidos de primicia, que por todas son siete cabezas, lo que servirá de gobierno” (ANH, 1801)

La cita anterior hace referencia, que la forma de pago de diezmo a la iglesia por parte de la hacienda minera de Alva fue con cabezas de ganado, otorgando una por año, empezando en 1798 y finalizando en 1801. En total en concepto de diezmo a la iglesia se otorgó 3 cabezas de ganado. Hay otro elemento importante que no se debe pasar por alto, es el pago de primicias. La gran diferencia entre los diezmos y las primicias era que los primeros iban directamente a las arcas de la Iglesia como institución del Imperio y así consolidar su poder e influencia y las segundas eran entregadas a los sacerdotes directamente, en este caso, al Padre de apellido Maradiaga.

CONCLUSIONES

La Iglesia Católica como institución del Imperio Español, desde los primeros momentos de la Conquista, trató de consolidar su poder espiritual a través de la evangelización y su poder económico a través del diezmo. Fue tan importante este tributo que para el año de 1791, se realizó uno de los primeros censos que estaba interesando en las cosas materiales con que la iglesia de Honduras contaba. Ese informe da luz de la importancia de Yuscarán

el cual se encontraba en el curato de Texiguat, a su vez, resalta la gran cantidad de cabezas de ganado con que contaba y que fue la forma con que el minero Santiago Fernández de Alva honró el tributo del diezmo a la misma, entregando una cabeza de ganado por año. Sin embargo, no solo fue el diezmo, también entregó directamente como forma de primicia al sacerdote de la iglesia. Entregó en total 7 cabezas de ganado a esta institución que dominó la cosmovisión y la economía de la época.

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA

No utilizada.

REFERENCIAS

- Aguilar, M. (20 de octubre de 2017). Carrera de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Recuperado el 30 de Junio de 2025, de <https://historia.unah.edu.hn/dmsdocument/3714-el-anil-en-honduras-manuel-aguilar>
- Aguiluz Milla, E. (1994). Iglesia y sociedad colonial en Honduras. Choluteca: Padre Subirana.
- Aizpuru, G. (2009). Introducción a la historia de la vida cotidiana. México: Centro de Estudios Históricos.
- Archivo Nacional de Honduras (1978). Cuaderno en que se hallaron los gastos que por menor se hacen en la hacienda de minas de Santiago Fernández de Alva hasta el 28 de abril de 1806. Caja 85, Documento 2800. 27 de mayo 1978.
- Burke, P. (2006). ¿Qué es la historia cultura? Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Cardoso, C. F., & Pérez Brignoli, H. (1977). Centroamérica y la economía occidental 1520-1930. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Newson, L. (2000). El costo de la Conquista. Tegucigalpa: Guaymurás.
- Vallejo, A. R. (1997). Primero Anuario Estadístico correspondiente al año de 1889. Tegucigalpa: Universitaria

La palabra como oración y protesta: religiosidad en dos voces centroamericanas

The word as prayer and protest: Religiosity in two Central American voices

Delmis Emilia Gutiérrez Miranda¹ 

¹Centro Universitario Tecnológico (CEUTEC), Universidad Tecnológica Centroamericana, (UNITEC), Tegucigalpa, Honduras.

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: Gutiérrez Miranda, D.E. (2025). *La palabra como oración y protesta: religiosidad en dos voces centroamericanas*. *Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología*, 14(2-2), 21–23. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. En el presente estudio se aborda la producción poética de Ernesto Cardenal (Nicaragua) y Roberto Sosa (Honduras). **MÉTODOS.** Se utilizó el método hermenéutico dialéctico, comenzando con la lectura de la obra, la investigación sobre el contexto de la producción poética y el posterior análisis del corpus escogido. **CONCLUSIONES.** Se encontró que ambos utilizan un lenguaje sencillo e innovador, en cuya obra reflejan desconfianza en los discursos políticos propagandísticos, muestran la poesía como un espacio de resistencia y visibilizan los conflictos sociales del momento. Mostrando un profundo amor al prójimo y defensa de la humanidad, en su producción.

Palabras clave: Centroamérica, Crítica literaria, Poesía, Religión

Keywords: Central America, Literary criticism, Poets, Religion

ANTECEDENTES

Ernesto Cardenal, poeta, sacerdote y revolucionario (Nicaragua, 1925-2020) y Roberto Sosa (Honduras, 1930-2011) fueron dos poetas consagrados que visibilizaron en su obra los problemas de su sociedad, siendo ambos muy influyentes en la literatura latinoamericana. Cardenal, incluso, fue nominado al Premio Nobel de Literatura en 2005 y nombrado como “el poeta revolucionario”, recibieron múltiples reconocimientos.

Según Figueroa estos poetas (2021) “construyeron un discurso de resistencia y de denuncia, de doloroso testimonio y sobre todo de hermandad humana que dio en llamarse en su momento poesía revolucionaria y la filiación a un discurso de doble origen marxista y cristiano” (p.60). El contexto de dictadura de sus países marcó su obra, en Nicaragua con Somoza y en Honduras Carías.

En Honduras a la generación que escribió durante la época de Carías se nombró La Generación de la Dictadura. (Sosa, p. 173). Sosa perteneció a la siguiente generación, la Generación de 1950, donde tuvo un papel vital para el desarrollo de un nuevo tipo de literatura que incorporó técnicas de vanguardia con temáticas sociales dejando atrás el modernismo y posmodernismo (Umaña, 2006).

Sosa escribió consistentemente con el fin de visibilizar los conflictos de su contexto, demostrando tener responsabilidad social e inaugurando un nuevo estilo de escritura preocupado por la calidad del verso y por el mensaje que este transmitía. Igualmente, Cardenal en cuya obra se muestra la revolución, la violencia, los tiempos difíciles. Si bien sobre la obra de Cardenal ya existen

estudios donde se abordan la mística en su poesía; en Sosa, no ha sido explorado, aunque está menos presente esta temática, se encuentran muestras donde aborda el tema de la iglesia y su poder.

Por lo tanto, se puede estudiar cómo se ve representada la religiosidad en ambos, escritores que pusieron su talento al servicio del pueblo y del cambio, puesto que ambas producciones se preocupan por los problemas de su tiempo, con un lenguaje sencillo y directo que puede ser entendido con su facilidad; sin embargo, no por esto descuidan la calidad literaria de su obra que también tiene muchos elementos estilísticos de poesía de alto nivel.

OBJETIVO

Analizar los aspectos religiosos y de crítica social presentes en un corpus de 12 poemas de la producción poética de Ernesto Cardenal y Roberto Sosa.

MÉTODOS

Se utilizó el método hermenéutico dialéctico, comenzando con la lectura de la obra, la investigación sobre el contexto de la producción poética y el posterior análisis del corpus escogido. Para el análisis de Cardenal se eligieron los poemarios Epigramas y Salmos, en la lectura se seleccionó un corpus de seis poemas, identificando el tratamiento de la temática en ambos autores y los recursos utilizados para marcar el conflicto, el poder y el misticismo. En Sosa se escogieron las obras Un mundo para todos dividido y Secreto militar con un corpus de seis poemas.

Tabla 1. Versos donde se visibiliza el tópico de religión en las obras de Cardenal: Salmos (1969) y Epigramas (2022); Secreto militar (2005) y Un mundo para todos dividido (1989) de Roberto Sosa.

Tópicos identificados	Ernesto Cardenal	Roberto Sosa
Representación de una iglesia liberadora vs. iglesia tirana	...debajo de tus alas escóndeme / libértame del dictador / y de la mafia de los gangsters. <i>Poema: Salmo 16</i>	Los generales son dueños y señores / de códigos vidas y haciendas, y miembros / respetados / de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana. <i>Poema: Las sales enigmáticas</i>
La poesía como espacio de resistencia y cambio	Cantaré Señor tus maravillas. Te cantaré salmos porque fueron derrotadas sus Fuerzas Armadas... <i>Poema Salmo 9</i>	...construir con todas mis canciones un puente interminable hacia la dignidad. <i>Poema: Dibujo a pulso</i>
Desconfianza en el discurso político	Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores / ni partidario de su política / ni te influencia la propaganda... <i>Poema: Salmo 5</i>	La palabra Democracia hoy por hoy, ha sido despejada de su significado. Los hipócritas, como sólo ellos saben hacerlo, se llenan las fauces con su nombre. (...) En el mismo estado de descrédito, por razones idénticas, ha caído en el vacío otra palabra mayor: Dios. <i>Poema: Caen en el vacío dos palabras mayores</i>
Representación del conflicto en la sociedad	Se oyeron unos tiros anoche. Se oyeron del lado del Cementerio. Nadie sabe a quién mataron, o los mataron. Nadie sabe nada.	El sonido de los balazos puede encontrar de súbito el sitio de la intimidad. El cielo aterroriza con sus cuencas vacías. Los pájaros pueden alojar la delgadez <i>Poema: Los elegidos de la violencia</i>

Fuente: Elaboración propia

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Ambos critican a los políticos que bajo un escudo de religiosidad utilizan el nombre de Dios para cometer pecados y maltratar el pueblo, por ejemplo, Sosa en el poema: “Caen en el vacío dos palabras mayores” denuncia que Democracia y Dios, son dos palabras a las que se ha despojado de su significado. En el poema “Tiburcio Carías, el hombre” expone la complicidad de la iglesia con el dictador en el verso “obscenos maniqués quemadores de incienso” (Sosa, 2005), despojando de su “voluntad” a los sacerdotes al usar la metáfora “maniqués quemadores de incienso”; En “Las sales enigmáticas” menciona “Los generales son dueños y señores/ de códigos vidas y haciendas, y miembros/ respetados/ de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana.

En Nicaragua, en cambio, Cardenal, también crítica el discurso político “Hablan de paz en sus discursos/ mientras aumentan su producción de guerra” (Cardenal, 1969); sin embargo, en la poesía de Cardenal no hay una crítica a la iglesia como institución, y él en su dimensión de poeta/ revolucionario y sacerdote, estaba en el Frente Sandinista de Liberación Nacional contra del dictador Somoza, siendo “testimonio de la unidad posible entre marxismo y

cristianismo, calidad artística y militancia revolucionaria” (Andrade, 2002). Igual que otros sacerdotes en Nicaragua, Cardenal llegó a ocupar cargos políticos cuando la Revolución triunfó. Lo cual ocasionó que el papa Juan Pablo II le diera una “suspensión a divinis” por su ostentar este cargo, misma que fue revocada años después por el papa Francisco.

En ambas obras se refleja un profundo amor por el prójimo y, por lo tanto, critican duramente aquellos que rebajan al ser humano, actuando injustamente y dañándolo por motivos egoístas. Por ejemplo, en una entrevista de Sosa a Barahona a propósito de la publicación de Secreto militar le dice: “mi trabajo no estuvo abanderado dentro de una temática o a favor de una agrupación política, sino a favor del hombre, del ser humano, del abandono social verdadero” (2008, p.11). Igualmente, según Andrade (2002):

El quehacer poético de Cardenal se convierte en mester de amor y rebeldía. Su dinamismo se deriva de la representación del mundo real, del absurdo y la injusticia que le sirven de fundamento, pero igualmente del amor esencial a la vida y al hombre que constituyen su lazo trascendente. (p.269). Demostrando en su obra y en su actuar un esfuerzo por cambiar las condiciones de su país.

CONCLUSIONES

En su obra reconocen el poder e influencia de la iglesia sobre la población. Además, es descrita como un ente que no necesariamente representa los valores cristianos, ya que Cardenal en su obra, no idealiza a la iglesia, sino que habla de Dios, su fuerza y justicia. En cambio, Sosa crítica abiertamente a la institución y las relaciones de corrupción entre militares y líderes religiosos.

Ambos reconocen la labor de la poesía, destacando el compromiso social del poeta, posicionando la palabra poética, frente a los eslóganes y el discurso publicitario que es perecedero, en contraposición con la poesía que es perdurable. Cardenal lo indica al escribir que estos dictadores serán olvidados y solo se pensará en ellos al enunciar los poemas, por lo tanto, también el poema tiene un compromiso histórico.

A diferencia de otros autores anteriores a ellos, escriben de manera sencilla, buscando que los versos infundan esperanza en aquellos que los leen, hablando de un futuro utópico donde ya no gobierne el dictador, sino la justicia, donde la vida humana sea digna y apreciada.

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA

No utilizada.

REFERENCIAS

- Andrade, M. M. (2002). Ernesto Cardenal: mester de amor y rebeldía. *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (52), 260-279. <https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/487>
- Barahona, M. (2008). Secreto militar. Un encuentro con el universo de Roberto Sosa. *Revista Istmo*, 24, 1-3. <https://doi.org/http://istmo.denison.edu/n24/articulos/19.html>
- Cardenal, E. (1969). *Salmos*. Ediciones C. Lohlé.
- Epigramas. (2022). Epublibre.
- Figuroa, E. R. (2020). Una retórica revolucionaria: el caso de las poéticas centroamericanas. *Trace (Méx. DF)* (77), 59-79. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-62862020000100004#B4
- Sosa, R. (1989). *Un mundo para todos dividido*. Editorial Guaymuras.
- Sosa, R. (2005). *Secreto militar*. Editorial Atlántida.
- Umaña, H. (2006). *La palabra iluminada*. Letra Negra editores.

Las Auxiliarias de la Vara Alta de Moisés como símbolos de recuperación étnica en el pueblo Lenca de Honduras

The Vara Alta auxiliaries of Moses as symbols of ethnic recovery among the Lenca people of Honduras

Silvia González Carías¹ 

¹Departamento de Antropología, Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa, Honduras.

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: González Carías, S. (2025). Las Auxiliarias de la Vara Alta de Moisés como símbolos de recuperación étnica en el pueblo Lenca de Honduras. *Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología*, 14(2-2), 24–26. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. La Auxiliaría de la Vara Alta de Moisés es una institución ancestral que simboliza la recuperación étnica del pueblo Lenca, originada en los cabildos indígenas del siglo XVI y transformada en una entidad con funciones religiosas y culturales. **MÉTODOS.** Enfoque etnográfico basado en entrevistas y observación participante en San Francisco de Opalaca, Intibucá durante 2021-2023. se utilizaron diversas modalidades de entrevistas etnográficas (informales, semiestructuradas y estructuradas) que permitieron establecer un diálogo profundo y abierto con los miembros de la comunidad. Paralelamente, se llevó a cabo observación participante en eventos comunitarios, rituales y reuniones institucionales. **RESULTADOS.** se evidenció su estructura organizativa, la importancia de las Divinas Varas y el sincretismo religioso presente. **CONCLUSIONES.** La Auxiliaría fortalece la gobernanza indígena, promueve autonomía territorial y preserva tradiciones, enfrentando retos socio-políticos. Su reconocimiento legal y apoyo académico son clave para su continuidad y desarrollo comunitario.

Palabras clave: Auxiliaría de la Vara Alta, Gobernanza indígena, Pueblo lenca, Religiosidad popular

Keywords: Vara Alta Auxiliary, Indigenous governance, Lenca people, Popular religiosity

ANTECEDENTES

Las Auxiliarias de la Vara Alta tienen su origen en los cabildos y ayuntamientos indígenas fundados en los siglos XVI y XVII en Honduras, instituciones que inicialmente poseían funciones políticas, pero que con el tiempo perdieron gran parte de su poder político y se transformaron en entidades con funciones principalmente religiosas y culturales. Estas instituciones permitieron la preservación de elementos culturales y la organización interna de las comunidades indígenas lencas, funcionando como un refugio para sus tradiciones y la transmisión de conocimientos ancestrales.

La Auxiliaría, bajo el patronazgo de Moisés, adoptó símbolos como las varas o “majestades”, que representan la autoridad, unidad y espiritualidad del pueblo lenca. A pesar de la pérdida de poder político frente a las municipalidades y la influencia de partidos políticos, estas instituciones han mantenido su relevancia en la gobernanza indígena, autonomía territorial y la defensa de la identidad cultural lenca. Actualmente, las Auxiliarias de Intibucá, Yamaranguila y San Francisco de Opalaca buscan fortalecer su gobernanza y autonomía en coordinación con otros actores sociales y legales, apoyándose en la legislación hondureña vigente y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (González, 2023).

OBJETIVO

Describir el papel de las Auxiliarias de la Vara Alta como símbolos de recuperación étnica y su función en la gobernanza indígena y la preservación cultural del pueblo lenca en Honduras.

MÉTODOS

Enfoque etnográfico, sustentado en un trabajo de campo realizado durante los años 2021, 2022 y 2023 en San Francisco de Opalaca, Intibucá. Para esto, se utilizaron diversas modalidades de entrevistas etnográficas (informales, semiestructuradas y estructuradas) que permitieron establecer un diálogo profundo y abierto con los miembros de la comunidad. Paralelamente, se llevó a cabo observación participante en eventos comunitarios, rituales y reuniones institucionales, lo que facilitó una comprensión integral de las dinámicas sociales y ambientales locales.

Durante el proceso, se mantuvo comunicación constante y cercana con los participantes, lo que permitió fortalecer la confianza, empatía y un acompañamiento respetuoso a sus ritmos y formas de vida. Esta interacción fue especialmente enriquecedora en el vínculo con integrantes clave de la Auxiliaría de la Vara Alta, como Damacio Gutiérrez, actual alcalde mayor; don Alejandro Pérez, alcalde mayor hasta 2021; y don Andrés Pérez, rezador y representante espiritual. La relación con ellos y con los demás integrantes de la Auxiliaría, posibilitó un acceso privilegiado a las

recomienda continuar apoyando esta institución mediante alianzas con universidades, organizaciones indígenas y la implementación de políticas públicas que reconozcan y respeten su rol, además de promover la inclusión de las nuevas generaciones para asegurar su continuidad.

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA

No utilizada.

REFERENCIAS

- Cariás C. M., Ordóñez E., Leyva H., Martínez M. R., Travieso J. (1988). Tradición oral indígena de Yamaranguila, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1ª edición.
- Chapman Anne, (1978). Los lencas de Honduras en el siglo XVI, Instituto Hondureño de Antropología e Historia. Estudios Antropológicos e Históricos no. 2. Tegucigalpa.
- Chapman, A. (1985). Los hijos del copal y la candela. Tomos I y II. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de

Investigaciones Antropológicas & Centre d'études mexicaines et centraméricaines, México D.F.

González Cariás, S. (2023). Gobernanza comunitaria ambiental en las relaciones con la madre tierra lenca: San Francisco de Opalaca 1991-2022. Tesis doctoral. Repositorio Universidad de Barcelona.

Guber, Rosana (2011). Etnografía: método, campo y reflexividad. Buenos Aires, Siglo XXI.

Mejía, N., González, S., Mejía, M., & Frenken, R. (1992). El estudio de reconocimiento de la zona occidental de Honduras incluyendo el prediagnóstico de la zona de la montaña de Yamaranguila. Servicio Holandés de Cooperación (SNV) y la Asociación ANDAR.

OIT. (2013). Comprender el Convenio sobre pueblos Indígenas y tribales, 1989 (núm. 169): Manual para los mandantes tripartitos de la OIT. Organización Internacional del Trabajo.

Rápalo, Oscar y Becerra R. (1999). Entrada del maíz común en Yamaranguila, Intibucá y rito de la veneración de las santas ánimas. En Nuestra cosmovisión: creencias, prácticas y rituales. Serie Culturas Populares Centroamericanas Junio, 1999 Serie: Culturas Populares Centroamericanas – CECC. Libro N° 2: Nuestra Cosmovisión: Creencias, Prácticas y Rituales. P. 345. UNESCO.

Restrepo, E. (2016). Etnografía: alcances, técnicas y éticas (Enviñón editores, Ed.). Pontificia Universidad Javeriana.

Festividades en el pueblo. Organización religiosa entre mestizos e indígenas en San Andrés Larráinzar, Chiapas (1960-1970)

Festivities in the village. Religious organization among mestizos and Indigenous people in San Andrés Larráinzar, Chiapas (1960-1970)

Lucero del Carmen Paniagua Barrios¹ 

¹Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas México

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: Paniagua Barrios, L.C. (2025). Festividades en el pueblo. Organización religiosa entre mestizos e indígenas en San Andrés Larráinzar, Chiapas (1960-1970). *Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología*, 14(2-2), 27–28. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. El documento describe las celebraciones y rituales que se organizaban entre mestizos e indígenas en las décadas de 1960 a 1970, en el municipio de San Andrés Larráinzar, de la zona de Los Altos de Chiapas. **MÉTODOS.** Se describen las prácticas religiosas católicas de los mestizos organizadas en juntas de festejos, y los indígenas, en cargos político-religiosos. La información se obtuvo de expulsados mestizos del municipio, que habitan actualmente en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Se presenta el contexto social en Larráinzar y la organización religiosa entre indígenas y mestizos. **RESULTADOS.** La población indígena tenía como una de sus principales tareas la celebración de fiestas católicas a través de rituales públicos y privados. Estos se componían por una organización basada en cargos religiosos que definía cada uno de los puestos y sus actividades. **CONCLUSIONES.** Se advierte entre los entrevistados mestizos, una memoria colectiva cargada de vivencias, emociones encontradas y formas de comportamiento en el pueblo. Los expulsados sanandreseros, principalmente los de mayor edad, tienen en la mente imágenes de añoranza.

Palabras clave: Indígenas, Mestizos, Organización religiosa

Keywords: Indigenous, Mestizos, Religious organization

ANTECEDENTES

En Larráinzar, había una participación entre ladinos e indígenas durante los rituales o ceremonias religiosas en el pueblo. Cuando se trataba de eventos públicos de alguna ceremonia indígena, los ladinos respetaban cada uno de sus rituales y aquellas no eran interrumpidas. En cada celebración se acompañaba con música tradicional (arpa, guitarra, tambor y flauta) dentro de la iglesia o fuera de la iglesia, mientras que a la par, un grupo musical amenizaba a la muchedumbre del mercado.

Las celebraciones religiosas eran importantes para la población ladina e indígena. Hombres y mujeres aprovechaban las festividades religiosas para entablar relaciones de noviazgo y de amistad. Sin embargo, durante ellas, se reproducían las formas de poder de unos hacia los otros, permitiendo visualizar las estructuras sociales en la manera de vestir y de ubicarse en los espacios; pero también, en algunos momentos, de daba cierta ruptura momentánea de la relación desigual entre mestizos e indígenas. Sin embargo, por encima de estas diferencias, las actividades que se hacía en torno a los santos generaban un interés unívoco, por lo que se realizaban las festividades con gran esmero.

OBJETIVO

Describir las prácticas religiosas católicas de los mestizos organizadas en juntas de festejos, y los indígenas, en cargos político-religiosos.

MÉTODOS

Se describe, las prácticas religiosas católicas de los mestizos organizadas en juntas de festejos, y los indígenas, en cargos político-religiosos. Ambos grupos, celebraban simultáneamente sus prácticas rituales. Se presenta el contexto social en Larráinzar y la organización religiosa entre indígenas y mestizos. La información se obtuvo de expulsados mestizos del municipio, que habitan actualmente en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

La población indígena tenía como una de sus principales tareas la celebración de fiestas católicas a través de rituales públicos y privados. Estos se componían por una organización basada en cargos religiosos que definía cada uno de los puestos y sus actividades. Entre ellos estaban los mayordomos, los capitanes y los alférez (Holland, 1963). Aunque estos cargos eran los menores dentro de la estructura tradicional, debido a que antes estaba la estructura

política ordenada por el mayor, el regidor, el gobernador y el alcalde, que dirigían las actividades anuales.

El calendario ritual de los indígenas de San Andrés Larráinzar eran aproximadamente 40 fiestas religiosas, además del Carnaval celebrado en fechas fluctuantes, dependiendo de la Semana Santa. Además de la celebración al Señor de Tila, san Andrés Apóstol, la Virgen de la Inmaculada Concepción y la Virgen de Guadalupe. En estas cinco celebraciones se organizaba “un mercado” al aire libre, que atraía a innumerables personas de otros pueblos cercanos, así como de los parajes del propio municipio. En estas fiestas religiosas, participaban tanto los mestizos como indígenas, sin embargo, había algunos santos católicos en los que había una junta de festejos de mestizos para organizar sus festejos como: El Sagrado Corazón de Jesús, Señor del Tila, La Purecita, Virgen de Guadalupe, Virgen de María Auxiliadora, san Andrés Apóstol, entre otros.

El apoyo de los ladinos en algunas actividades festivas religiosas era el arreglo de la imagen y de la iglesia, se encargaban de celebrar las festividades religiosas, distribuidas de acuerdo con las actividades externas que se necesitaban para la fiesta, como los actos protocolarios de las ceremonias, la música, los bailes, los antojitos, entre otros. Así pues, a lo largo del año, a la par de las festividades realizadas por los indígenas, había cuatro fiestas principales para los ladinos, tres de carácter religioso: el 5° viernes de Cuaresma (al Señor de Tila); la del patrón del pueblo, san Andrés Apóstol, que se festeja los días 29 y 30 de noviembre, la festividad de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, y una de carácter cívico durante los días 14, 15 y 16 de septiembre, en el marco de las fiestas patrias, celebración en la que sólo algunos indígenas participaban

Con relación a las festividades cívicas, las fiestas patrias de 15 y 16 de septiembre, eran eventos en donde participaban algunos indígenas como las autoridades del ayuntamiento municipal, quienes representaban al pueblo durante la ceremonia del grito el día 15 de septiembre y los estudiantes indígenas de la escuela. Para celebrar la conmemoración de la Independencia, se elegía a una reina de las fiestas patrias del pueblo.

CONCLUSIONES

Al intentar reconstruir pasajes de fiestas, celebraciones sociales e incluso vida cotidiana, se advierte entre los entrevistados mestizos, una memoria colectiva cargada de vivencias, de emociones encontradas y formas de comportamiento en el pueblo. Los expulsados

sanandreseros, principalmente los de mayor edad, tienen en la mente imágenes de añoranza. Esta sensación de nostalgia se va diluyendo a medida que las nuevas generaciones crecen en un ambiente diferente como es la ciudad. Al parecer sólo queda en la memoria colectiva de aquellos que recuerdan la vida anterior en San Andrés Larráinzar y algunos la siguen transmitiendo a las generaciones cercanas, mientras los más jóvenes solamente tienen la referencia de ser descendientes de una familia ladina originaria de un pueblo indígena.



Figura 1. Altar principal de la iglesia de San Andrés Larráinzar. Fuente: Fotografía proporcionada por el Sr. Armando Paniagua Solís

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA

No utilizada.

REFERENCIAS

Holland, William. (1963). Medicina maya en Los Altos de Chiapas. Instituto Nacional Indigenista (INI). México.

Las apariciones de Guadalupe y Caridad ¿por qué Juanes y no Marías? *The apparitions of Guadalupe and Caridad: Why Juanes and not Marías?*

Claudia Labrada Larrinaga¹ 

¹Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, México

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: Labrada Larrinaga, C. (2025). Las apariciones de Guadalupe y Caridad ¿Por qué Juanes y no Marías? *Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología*, 14(2-2), 29–31. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. La devoción a la virgen de Guadalupe en México y Caridad del Cobre en Cuba es un tema que ha sido abordado desde diferentes aristas. Al ser advocaciones marianas es muy similar la mirada que se tiene sobre ellas, pero también los elementos que las distancias de la narrativa de la figura occidental de María, con la influencia de las creencias de las culturas originarias donde nace su mito de aparición. **MÉTODOS.** Se utilizó el análisis documental para la exploración de los referentes bibliográficos para el desarrollo del estado del arte de la investigación. Se utilizó el método comparativo para identificar y describir las semejanzas y diferencias que existen entre la virgen de Guadalupe y la virgen de la Caridad del Cobre. Se aplicaron entrevistas semiestructuradas a mujeres devotas de la virgen de Guadalupe y devotas de la virgen de la Caridad del Cobre en Cuba. **RESULTADOS.** El mecanismo dualista de opresión hegemónica es el que rige la sociedad luego de la colonización, **CONCLUSIONES.** Analizar cómo fueron desplazadas las deidades de los pueblos originarios de estos territorios para consolidar las figuras católicas impuestas, nos lleva a dismantlar toda la historia detrás de estas figuras.

Palabras clave: Complejo religioso, Discriminación, Género, Iyalochas, Religión, Representación social

Keywords: Discrimination, Gender, Iyalochas, Religion, Religious complex, Social representation

ANTECEDENTES

Con el establecimiento del culto mariano en los países europeos, era muy popular la devoción hacia las diferentes advocaciones que ya se conocían en toda esta región. Es así como llega a América Latina y el Caribe la figura de la Virgen María, a través de la fe de sus devotos. La mayoría de los colonizadores eran fieles creyentes de la virgen y se aseguraron de instaurar el culto en este nuevo territorio. Pero ya existía un culto a la Diosa Madre en las culturas originarias en todo el continente, refugiadas bajo las diferentes deidades de cada grupo.

Es por ello que se encuentran elementos distintivos, en cuanto a la narración o significación de las vírgenes aparecidas, con las diosas madres de estas culturas. El cometido católico era convertir a los indígenas hacia su religión y, aunque algunos no concordaron del todo con el positivismo de la sincretización con estas diosas, sirvió para atraer a estas culturas originarias a la nueva devoción. La virgen de Guadalupe no está exenta de este hecho.

La aparición ante Juan Diego refuerza la idea de salvación que trae la virgen para estos pueblos, además de la similitud con los atributos de Guadalupe, considerada como la mujer águila, con el mito de asentamiento prehispánico del águila sobre el nopal. Para la población que habitaba la isla de Cuba también existía una veneración hacia las diosas madres que luego se fue reflejando mediante elementos en la imagen de la virgen de la Caridad del Cobre.

OBJETIVO

Explicar la relación que existe entre la virgen de Guadalupe y la virgen de la Caridad del Cobre con las deidades femeninas de las culturas originarias de cada región y su relación con los personajes masculinos a los cuales fueron aparecidas.

MÉTODOS

Se utilizó el análisis documental para la exploración de los referentes bibliográficos para el desarrollo del estado del arte de la investigación. Se utilizó el método comparativo para identificar y describir las semejanzas y diferencias que existen entre la virgen de Guadalupe y la virgen de la Caridad del Cobre.

Se aplicaron entrevistas semiestructuradas a mujeres devotas de la virgen de Guadalupe y devotas de la virgen de la Caridad del Cobre en Cuba (estas últimas se aplicaron fuera de la fecha de la celebración a la virgen y de manera presencial y virtual). Se tomó únicamente a las mujeres para aplicar las entrevistas, con la finalidad de asociar la importancia de la figura de la virgen como representación de la feminidad y su concepción de madre y mujer, y la continuidad de la devoción en las familias como incentivación de las mujeres en ellas.

Además, se indagó sobre su percepción acerca de por qué la virgen es aparecida a hombres en su mito de origen y no a una mujer.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Según el pensamiento de la feminista Helene Cixous “el pensamiento masculino opera bajo una lógica binaria que finalmente responde a la oposición masculino-femenino, en la cual el lado femenino siempre resulta subordinado, señalando como ejemplo la actividad-pasividad; cultura-naturaleza; pasión-acción; cabeza-corazón” (Cámara, 2003).

De manera que se puede decir que el mecanismo dualista de opresión hegemónica es el que rige la sociedad luego de la colonización, fundamentado en la idea de que la sociedad fue estructurada bajo leyes e instituciones organizadas que eran regidas por hombres blancos y burgueses, y no por leyendas o saberes populares de las culturas originarias. Por tanto, existía esta contraposición entre la madre virgen y la diosa madre; las dos dan vida, pero la diosa también destruye y los hombres no pueden aceptar que las mujeres tengan este poder.

Las diosas o deidades tomaban elementos de la naturaleza y tenían voz propia. Muchas huyeron del sufrimiento causado por los hombres, negándose a rendirse ante ellos.

La virgen María, en este caso con las advocaciones que se analizan, Guadalupe y Caridad “son un caso de antropomorfización icónica de la feminidad, o de lo que se llama “el principio femenino de la naturaleza” (Ortiz, 2012); son obedientes al mandato de Dios, a la figura del hombre. Su historia solo se remite a la historia del nacimiento del Salvador. En el caso de Guadalupe, aún no nace esa figura, la lleva en su vientre. Algunos lo consideran como una simbología de resistencia, otros con el mensaje de que la nación mexicana aún no nace bajo esta ideología, debido, como se refiere anteriormente, a la negación de la imposición cultural a nuestros pueblos.

CONCLUSIONES

Como detalle muy curioso y unificador de ambos mitos se encuentra también que estos hombres ante los cuales se aparecen dichas vírgenes se nombraran Juanes, y es que entonces por qué Juanes y no Marías, si estamos hablando de la figura femenina más importante dentro de la religión católica. Es importante comprender que para esta época la mujer seguía siendo la figura más maltratada y de más baja posición social. Era limitada a los roles de la unidad doméstica, y también a trabajos pesados y como objeto sexual y reproductivo. Las decisiones importantes eran tomadas por y para los hombres, por lo que las historias de las mujeres eran ignoradas o ni siquiera existían.



Figura 1. Símbolos náhuatl en la virgen de Guadalupe.

Fuente: Lo que no sabías de la virgen de Guadalupe, 2018

Los hombres por tanto son los portadores del conocimiento, son los capaces para transformar y proveer en estas condiciones históricas. A través de ellos se representa y se entiende el panorama político y religioso de cualquier época. No es difícil comprender entonces por qué los elegidos por la nueva figura femenina, aquella que sí es sacrificada, obediente y validada por el señor divino, escoja a hijos, hombres, y no a mujeres, las cuales siguen siendo pecadoras y desobedientes. Además, la figura de Los Tres Juanes y Juan Diego lleva un mensaje en relación con las culturas originarias del territorio de Cuba y de México.

No es coincidencia que las vírgenes no se aparezcan a españoles, los cuales ya tenían su fe bien arraigada. Se necesita el convencimiento para estos sujetos que desconocen esta fe, y que padecen y reclaman a sus deidades una mejor vida. Quién más que ellos para ser escuchados y atendidos por la Santísima virgen, mediante la cual serán incluidos y aceptados dentro de la compleja realidad que vivían, lo que contribuyó posteriormente al establecimiento de una nueva ideología y a la implementación de un proyecto de estado nación en ambos territorios producto del mestizaje.

La historia de las deidades mujeres mesoamericanas y del Caribe tienen un hilo conductual que las hace sincretizarse en María, esto es el tema de la virginidad, lo que reafirma aún más el propósito de la iglesia católica sobre la idea de la función social de las mujeres y la visión patriarcal de las sociedades. Otros elementos se unifican en la narración y en la imagen de Guadalupe y Caridad relacionadas con las culturas originarias, pero que no la convierten del todo en esa deidad que veneraban anteriormente. A la par de este proceso se gestaba el proceso de mestizaje en la sociedad y

para reforzar esta idea se debía sustentar también a través de la religión. Es por lo que la virgen de Guadalupe y Caridad sería mestiza, ya no española, ya no indígena, la unión entre ambos, algo nuevo, mejor, más abarcador según la mirada del nuevo estado nación

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA


No utilizada.

REFERENCIAS

- Cámara, M. (2003). Oshún en la cultura cubana: metáfora y metonimia en el discurso de la nación. Universidad Veracruzana. *La Palabra y el Hombre*, enero-marzo 2003, no. 125, p. 21-34.
- Ortiz, F. (2012). *La Virgen de la Caridad del Cobre. Historia y Etnografía*. Ed Fundación Fernando Ortiz, 2012. La Habana Cuba.
- Sahagún, B. (1992). *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 v. Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989.
- Warner, M. (1991). *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*. Ed Taurus, Madrid, España.
- Wright, P. (2009). *Antropología de la religión: sobre santos, vírgenes y las dimensiones de lo sagrado*. (Inédito). Buenos Aires.

Discursos de Semana Santa: de lo sagrado a la representación del imaginario colectivo

Holy Week speeches: From the sacred to the representation of the collective imaginary

Johanna Burgos Andrade¹ 

¹Departamento de Letras, Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa, Honduras.

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: Burgos Andrade, J. (2025). Discursos de Semana Santa: De lo Sagrado a la representación del imaginario colectivo. *Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología*, 14(2-2), 32–34. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>.

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. La religiosidad popular no es una repetición mecánica de fórmulas recibidas, sino una práctica viva que, desde la mirada antropológica, resignifica el mundo. **MÉTODOS.** El presente análisis se desarrolla desde un enfoque cualitativo, sustentado en las perspectivas de la antropología simbólica y la semiótica de la cultura. Para la recolección de la información se realizaron: revisión de bibliografía sobre el tema, entrevistas semiestructuradas, trabajo de campo etnográfico (Observación a los participantes y notas de campo). El análisis de los datos obtenidos se realizó utilizando los postulados teóricos de la semiótica cultural, discursividad, ritualidad y símbolos. **RESULTADOS.** Se puede afirmar que el contexto y los discursos enunciados por los jóvenes durante el viacrucis de Semana Santa, son un vehículo de denuncia, ya que lejos de reproducir únicamente lo establecido en el rito, actualizan las peticiones y las adaptan a sus realidades. **CONCLUSIONES.** El viacrucis en lugares como Cantarranas, La Villa de San Francisco o San Juancito no es una repetición vacía, sino una representación simbólica siempre renovada.

Palabras clave: Discurso religioso, Política, Ritualidad.

Keywords: Religiosity, Ritality, Sociopolitical discourse

ANTECEDENTES

Las celebraciones de Semana Santa representan un espacio de conexión entre lo cotidiano-humano y lo ritual-divino, por lo que constituyen una fuente de información discursiva inigualable. Es por ello, que como primer paso de un proyecto nacional se prese comunidades hondureñas como San Juancito, Cantarranas y la Villa de San Francisco, las celebraciones de Semana Santa han dejado de ser únicamente una evocación litúrgica del sacrificio de Cristo para convertirse en actos simbólicos de profunda carga social.

La intervención de niños y jóvenes como portavoces de estos discursos evidencia un proceso de reapropiación simbólica del rito, mediante el cual las nuevas generaciones no solo participan, sino que resignifican el acto religioso. Es por ello que con esta aproximación inicial se busca comprender cómo y por qué se renueva y reconstruyen los discursos religiosos, producto de la inclusión de nuevas generaciones, particularmente, a partir del siglo XXI.

OBJETIVO

Describir el proceso de resignificación de los discursos pronunciados en las estaciones del Viacrucis; en las comunidades de Villa de San Francisco, San Juancito y Cantarranas.

MÉTODOS

El presente análisis se desarrolló desde un enfoque cualitativo, sustentado en las perspectivas de la antropología simbólica y la semiótica de la cultura, con el fin de interpretar la resignificación del Viacrucis en comunidades hondureñas como Cantarranas y San Juancito. Para la recolección de la información se realizó revisión de bibliografía sobre el tema, entrevistas semiestructuradas, trabajo de campo etnográfico (Observación a los participantes y notas de campo). El análisis de los datos obtenidos se realizó utilizando los postulados teóricos de la semiótica cultural, discursividad, ritualidad y símbolos. Los hallazgos se analizaron a la luz de la teoría de la liminalidad (Turner, 1969), para comprender cómo el viacrucis se convierte en un espacio de catarsis, denuncia y esperanza.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Después de analizar los insumos obtenidos durante el trabajo de campo en las comunidades de San Juancito, La Villa de Francisco y Cantarranas, se puede afirmar que el contexto y los discursos enunciados por los jóvenes durante el viacrucis de Semana Santa, son un vehículo de denuncia, ya que lejos de reproducir únicamente lo establecido en el rito, actualizan las peticiones y las adaptan a sus realidades.

Estos discursos expresados por los jóvenes católicos pueden ser considerados, según Turner (1969), como una



Nota. Esquema elaborado a partir del trabajo de campo realizado en Cantarranas y San Juancito (Semana Santa, 2025), con base en Turner (1969), Eco (1976) y Lévi-Strauss (1963).

manipulación simbólica del orden social a través del ritual, una representación de tensiones, esperanzas y denuncias.

El periodo liminal de un rito de paso es un tiempo y un espacio donde las jerarquías se suspenden, las estructuras se flexibilizan y los participantes pueden explorar modelos alternativos de organización social (Turner, 1969, p. 96).

En las estaciones del viacrucis, estos chicos intercalan oraciones propias sobre temas como el femicidio, la violencia estructural o el asesinato de líderes indígenas. “Exigimos el fin de los femicidios, que no haya más delincuencia...” (Villa de San Antonio), fue uno de los gritos que se oyeron. Edilberto Borjas, maestro retirado de Cantarranas, lo confirma: “Eso es nuevo... el sacerdote con el que yo le ayudaba solo leía el evangelio y ya estuvo... pero no había esa reflexión de enlazar cada estación con la realidad”.

Desde la semiótica de la cultura, Eco (1976) plantea que los signos religiosos no son fijos, sino resignificables. De este modo, la procesión deja de ser una representación del sacrificio de Cristo para convertirse en la representación del

sufrimiento del mundo. Como señala Lévi-Strauss (1963), el rito organiza un "sistema de pensamiento" en el que lo sagrado y lo social se combinan para dar al mito una nueva forma de manifestarse en el presente.

Esta adaptación del rito se nota también en su naturaleza parateatral. “Una especie de cuadros teatrales... a veces hasta se ha hecho representación teatral con gente viva”, lo define Borjas. Más que a un guion preestablecido, los jóvenes incorporan denuncias improvisadas sobre la precariedad de su realidad, politizando y pedagogizando el viacrucis. En lugares periféricos como San Juancito, donde las estructuras formales son más débiles, hay una religiosidad más auténtica, más popular. Allí todavía existen costumbres de respeto, como cuenta doña Rosa: “Nosotros cocinábamos lunes, martes y miércoles... jueves y viernes no hacíamos nada, por respeto”. Esta sacralidad antigua coexiste con nuevas formas críticas que reinterpretan el rito.

Antropológicamente, este tipo de ritual tiene un sentido catártico. Como señala Turner (1969), “la liminalidad ritual genera una condición en la que pueden explorarse formas

Memoria Congreso RECIFRE. Tegucigalpa, Honduras. Julio-Agosto 2025. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

alternativas de organización social". La Semana Santa se convierte así en un lugar de denuncia, pero también de esperanza, en el que los jóvenes reconstruyen el símbolo para rehacer el mundo. Esta resignificación no solo muestra la vitalidad de la fe popular, sino que también abre la puerta a preguntarse por el lugar del rito en situaciones de injusticia y violencia.

Figura 1. Resignificación de los discursos de jóvenes durante la Semana Santa.

CONCLUSIONES

El viacrucis en lugares como Cantarranas, La Villa de San Francisco o San Juancito no es una repetición vacía, sino una representación simbólica siempre renovada. Los jóvenes, con voz propia, transforman las estaciones en espacios de ética, denuncia social y compromiso ciudadano. Desde la antropología y la semiótica, estos actos demuestran que el rito vive en tanto que es reconstruido.

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA

No utilizada.

REFERENCIAS

- Eco, U. (1976). Tratado de semiótica general. Barcelona: Lumen.
- Lévi-Strauss, C. (1963). Antropología estructural. Siglo XXI Editores.
- Parker, C. (1993). La religión popular en América Latina: Una visión desde la sociología de la religión. CLACSO.
- Turner, V. (1969). The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Aldine Publishing.

Toponimia religiosa en Honduras: presencia del “San” y “Santa” en la configuración territorial municipal

Religious toponymy in Honduras: presence of the "San" and "Saint" in the municipal territorial configuration

Fernando David Velásquez Recarte ¹

¹Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental (CIGA), Universidad Nacional Autónoma de México, Morelia, México

© 2025 Autores. Este trabajo está bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0, BY, NC.

Cita: Velásquez Recarte, F. D. (2025). Toponimia religiosa en Honduras: presencia del “San” y “Santa” en la configuración territorial municipal. *Innovare, Revista de Ciencia y Tecnología*, 14(2-2), 35–37. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

RESUMEN. INTRODUCCIÓN. El presente estudio busca explicar cómo los municipios de Honduras nombrados con los prefijos “San” y “Santa” son resultado del sincretismo cultural de las devociones religiosas que fueron traídas del viejo continente. **MÉTODOS.** Se empleó un análisis espacial para categorizar los municipios que cumplen con los topónimos religiosos de “San” y “Santa”, al igual que un enfoque cualitativo tomando como referencia libros de geografía nacional y la división territorial municipal de Honduras. **RESULTADOS.** Con este análisis se obtuvo que la conformación toponímica religiosa de los municipios nombrados con “San” y “Santa” se concentran en departamentos con presencia temprana de órdenes religiosas. **CONCLUSIONES.** La abundancia de municipios con toponimia religiosa evidencia cómo la evangelización colonial permitió establecer un control simbólico y espiritual sobre las poblaciones indígenas, cuyos topónimos fueron posteriormente preservados bajo el amparo de las advocaciones católicas.

Palabras clave: Devoción, Geografía regional, Santos, Territorio, Toponimia

Keywords: Devotion, Regional geography, Saints, Territory, Toponymy

ANTECEDENTES

Los topónimos nos han acompañado a lo largo del tiempo, desde nuestro barrio hasta como se llama nuestro país. Esto responde a la necesidad que tiene el ser humano de nombrar a los lugares por sus características históricas, culturales y geográficas del espacio, es decir, responde a lo que se puede ver y sentir. La toponimia da voz a los lugares y al espacio (Figuera, 2015). También se pueden definir como el estudio del significado de los nombres geográficos (Rivera, 1999, p. 112), que estos se asocian particularmente a un lugar o entidad geográfica.

En Honduras, podemos encontrar toponimias de origen indígena y en lengua náhuatl. Nombres que son ignorados y “feos” y otros que no presentan mayor esfuerzo por su genealogía o algún dialecto del náhuatl (Membreño, 1901, p. 7). El otro origen son los nombres en honor a la corona española; referencias de la biblia, símbolos de la religión católica y la devoción a Santos y Santas.

Con el proceso de conquista y evangelización a partir del siglo XVI la influencia religiosa católica se hizo notar, en primer lugar, con el contacto entre lo que trajo la corona española y los pueblos originarios que habitaban el territorio. Por otro lado, con este sincretismo cultural nacieron celebraciones religiosas y fiestas patronales como motivo de estos fervores, además de estar presentes en la configuración municipal de Honduras. Algo que es común en los topónimos latinoamericanos es que son

reproducciones de topónimos europeos y resultado del uso de la lengua española (Chesnokova, 2011, p. 14).

OBJETIVO

Analizar la configuración territorial de los municipios de Honduras con los prefijos “San” y “Santa”, como reflejo del proceso de evangelización colonial en la toponimia nacional.

MÉTODOS

El trabajo se apoyó en cartografía actual de Honduras, artículos, libros de geografía nacional e insumos propios. La estructura metodológica fue la siguiente: a) Se realizó análisis espacial para definir y clasificar la configuración municipal basada en la categoría “San” y “Santa”, b) Definidos los municipios con la toponimia religiosa de “San” y “Santa”, se clasificaron por departamento y por la advocación religiosa a que pertenecen.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

La toponimia religiosa en Honduras refleja un sincretismo originado por el proceso de evangelización colonial. Si bien la demografía religiosa señala al catolicismo como la mayoría en el país, el protestantismo también representa una fuerza significativa. No obstante, la fe católica sigue profundamente arraigada en muchos hogares hondureños, manifestándose en la veneración de Santos y Santas, así como en el culto a la Virgen de Suyapa,

Memoria Congreso RECIFRE. Tegucigalpa, Honduras. Julio-Agosto 2025. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

la Patrona de Honduras. La veneración a Santos y Santas se refleja en las celebraciones de ferias patronales, donde el nombre del municipio es una herencia colonial mezclado con un nombre indígena; San Manuel Colohete, Santa Ana de Yusguare, entre otros. Como se mencionó en la sección

metodológica, en primer lugar, se realizó un análisis espacial de la configuración territorial municipal de Honduras. De los 298 municipios que conforman Honduras, únicamente 80 cuentan con una toponimia religiosa con el prefijo de un Santo o Santa. *Ver mapa 1*

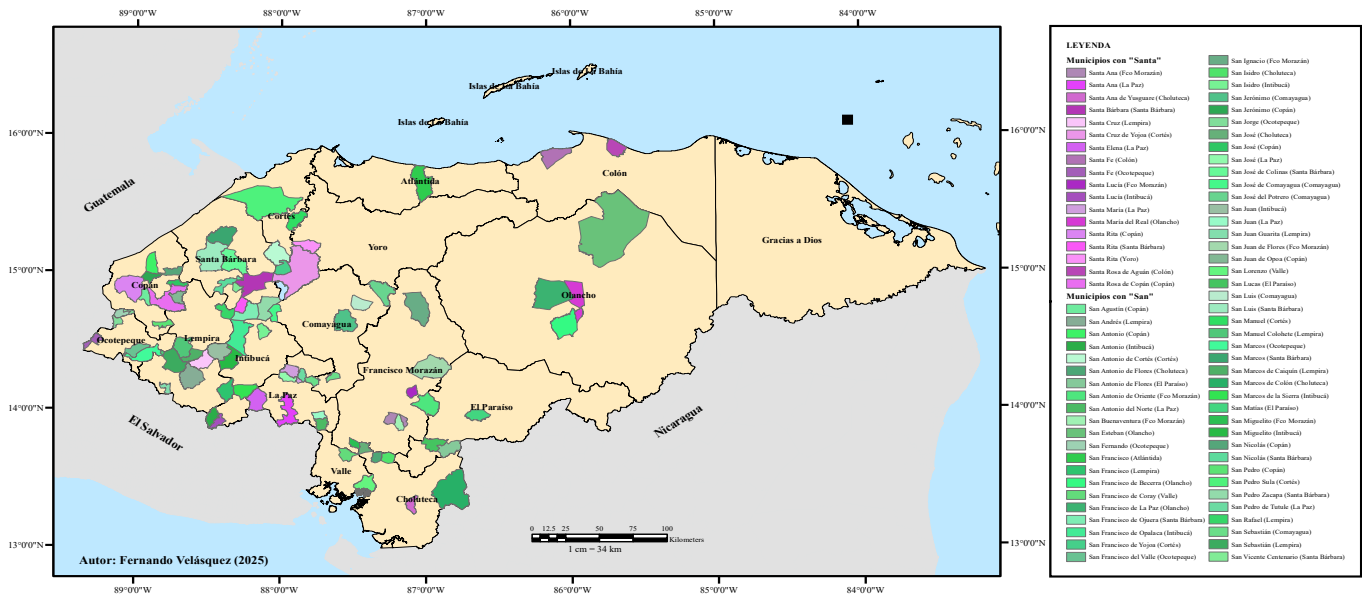


Figura 1. Distribución geográfica de municipios con toponimia religiosa “San” y “Santa” en Honduras 2025.

Para el caso de “San” corresponden 62 municipios que se concentran en 14 de los 18 departamentos del país que son:

- Atlántida (1), Choluteca (4), Comayagua (5), Copán (7), Cortés (4), El Paraíso (3), Francisco Morazán (5), Intibucá (6), La Paz (4), Lempira (7), Ocotepique (4), Olancho (3), Santa Bárbara (7) y Valle (2).
- Mientras que los nombrados con el prefijo “Santa” pertenecen los 18 restantes que se agrupan en 12 de los 18 departamentos:
- Choluteca (1), Colón (2), Copán (2), Cortés (1), Francisco Morazán (2), Intibucá (1), La Paz (3), Lempira (1), Ocotepique (1), Olancho (1), Santa Bárbara (2) y Yoro (1).

La presencia de toponimias religiosas asociadas a Santos y Santas se concentra especialmente en los departamentos que tuvieron una temprana presencia de misiones religiosas. En ese sentido, Fernández (2017) señala que, para el siglo XVI las órdenes de franciscanos y mercedarios ya se encontraban establecidos en el país: los franciscanos en el centro, sur y oriente, y los mercedarios en el sur, centro y occidente. Esto demuestra que dichas regiones formaron

parte de antiguos corredores de colonización y evangelización. Además, la división colonial de Honduras en provincias, partidos y parroquias (Pineda, 2007, p. 317) evidencia la influencia de la estructura eclesiástica en la denominación territorial.

CONCLUSIONES

La abundancia de municipios con toponimia religiosa evidencia cómo la evangelización colonial permitió establecer un control simbólico y espiritual sobre las poblaciones indígenas, cuyos topónimos fueron posteriormente preservados bajo el amparo de las advocaciones católicas. En este contexto, la presencia de “Santa”, se refleja en vírgenes, santas o patronas locales como Santa Rita (patrona de las causas imposibles) y Santa Ana (madre de la Virgen María), que son advocaciones que se asocian a figuras maternas. En lo que concierne a “San”, destacan topónimos religiosos en honor a San Francisco, San José y San Antonio, ubicados en regiones con presencia de las órdenes religiosas. Los topónimos religiosos dan

muestra del patrón de evangelización y memoria religiosa presente en el territorio. Finalmente, es importante revalorizar las toponimias y reconocer la carga religiosa e identitaria que estas encierran, pues constituyen un vínculo profundo entre los pobladores y su lugar de origen.

Conflictos de interés

Ninguno.

Aprobación ética

Exento.

Financiamiento

Ninguno.

Uso de IA

No utilizada.

REFERENCIAS

- Chesnokova, O., (2011). Toponimia latinoamericana: un enfoque semiótico. *Forma y Función*, 24(2), 11-24.
- Fernández, M. (2017). Secularización de las Órdenes Religiosas 1753-1810. Ponencia presentada en el I Congreso de Historia de Honduras, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH).
- López Trigal, L. (Dir.), Rio Fernandes, J. A., Sposito, E.S., & Figuera, D. T. (Coords.). (2015). *Diccionario de Geografía aplicada y profesional. Terminología de análisis, planificación y gestión del territorio*. Universidad de León.
- Membreño, Alberto. (1901). *Nombres geográficos indígenas de la República de Honduras*. Tipografía Nacional.
- Pineda, N. (2007). *Geografía de Honduras*. Multigráficos Flores.
- Rivera, Ramón Antonio. (1997). Nombres geográficos de Honduras. *Yaxkin. Revista del Instituto Hondureño de Antropología e Historia*, 16(1-2), 112-118.

Memoria Congreso RECIFRE. Tegucigalpa, Honduras. Julio-Agosto 2025. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2.573>

Otros artículos parte del Congreso RECIFRE publicados en Innovare

eISSN 2310-290X
Vol. 14, No. 2-1, 2025 <https://revistas.unitec.edu/innovare>

INNOVARE
Revista de ciencia y tecnología

Memoria II CONICIETI. Tegucigalpa, Honduras. Mayo, 2025. BLOQUE: CIENCIAS BIOLÓGICAS Y DE LA SALUD. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2-1.536>

Glosolalia desde una perspectiva médica: revisión de sus bases neurológicas y autonómicas

Glossolalia from a medical perspective: Review of its neurological and autonomic basis

Lía Esthefany Loredo Paz¹, Ingrid Abigail Valle Maradiaga¹

¹Facultad de Ciencias de la Salud, Medicina y Cirugía, Universidad Tecnológica Centroamericana, UNITEC, Tegucigalpa, Honduras.

eISSN 2310-290X
Vol. 14, No. 2-1, 2025 <https://revistas.unitec.edu/innovare>

INNOVARE
Revista de ciencia y tecnología

Memoria II CONICIETI. Tegucigalpa, Honduras. Mayo, 2025. BLOQUE: CIENCIAS SOCIALES, HUMANIDADES Y ARTES. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2-1.529>

El oído en el templo humano y el templo de Jerusalén: el eslabón entre la ciencia y lo divino

The ear in the human temple and the temple of Jerusalem: The link between science and the divine

Ramón Mauricio Loredo Ramírez¹, Lía Esthefany Loredo Paz²

¹Ciencias de la Salud, Clínica de Otorrinos RAISEN, Siguatepeque, Honduras
²Facultad de Ciencias de la Salud, Medicina y Cirugía, Universidad Tecnológica Centroamericana (UNITEC), Tegucigalpa, Honduras

eISSN 2310-290X
Vol. 14, No. 2-1, 2025 <https://revistas.unitec.edu/innovare>

INNOVARE
Revista de ciencia y tecnología

Memoria II CONICIETI. Tegucigalpa, Honduras. Mayo, 2025. BLOQUE: CIENCIAS SOCIALES, HUMANIDADES Y ARTES. <https://doi.org/10.69845/innovare.v14i2-1.529>

Análisis sobre percepciones de líderes religiosos con relación a la brujería y curandería en Honduras

Analysis of religious leaders' perceptions regarding witchcraft and healing in Honduras

Reinaldo Josué Espino Reyes¹, Paola Michelle Pascua Cantarero²

¹Universidad Virtual, Universidad Tecnológica Centroamericana, UNITEC, Tegucigalpa, Honduras
²Facultad de Ingeniería, Universidad Tecnológica Centroamericana, UNITEC, Tegucigalpa, Honduras