

Universidad Tecnológica de El Salvador

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA**



TEMA:

**“COSMOVISIONES LOCALES: TRADICIONES,
COSTUMBRES Y ORALITURA EN LAS COFRADÍAS
IZALQUEÑAS”**

TRABAJO DE GRADUACIÓN PRESENTADO POR:

MIGUEL ÁNGEL HERNÁNDEZ VÁSQUEZ

PARA OPTAR AL GRADO DE:

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA

ABRIL, 2019

SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTROAMÉRICA.

AUTORIDADES ACADÉMICAS

ING.NELSON ZÁRATE SÁNCHEZ

RECTOR

LIC. JOSÉ MODESTO VENTURA ROMERO

VICERRECTOR ACADÉMICO

LICDA. ANA ARELY VILLALTA DE PARADA

DECANA

JURADO EXAMINADOR

MTRO. EDGAR ERNESTO PALMA JACINTO

PRESIDENTE

MTRO. JULIO CÉSAR MARTÍNEZ RIVERA

PRIMER VOCAL

DR. WILLY VLADIMIR GONZÁLEZ IBARRA

SEGUNDO VOCAL

ABRIL, 2019

SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTROAMÉRICA.

ACTA DE EXAMEN PROFESIONAL

HABIÉNDOSE REUNIDO EL JURADO CALIFICADOR INTEGRADO POR:

Mtro. Julio César Martínez Rivera, Dr. Willy Vladimir González Ibarra, Mtro. Edgar Ernesto Palma Jacinto, a las 7:15p.m. del día Viernes, 14 de Diciembre de dos mil dieciocho.

Y LUEGO DE HABER DELIBERADO SOBRE EL EXAMEN PROFESIONAL DEL ALUMNO:

1- Miguel Angel Hernández Vásquez

CARNET 40-3096-2009

QUIEN PRESENTÓ DEFENSA DE SU TRABAJO DE GRADUACION TITULADO:

"Cosmovisiones locales: tradiciones, costumbres y oralitura en las cofradías Izalqueñas"

PARA OPTAR AL GRADO DE:

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGIA

Y DEL CUAL TAMBIEN EVALUARON LOS CONOCIMIENTOS RELACIONADOS CON EL TEMA DEL MISMO. POR LO QUE ESTE JURADO RESUELVE DECLARAR EL EXAMEN COMO:

Aprobado

YA QUE CUMPLE CON LOS REQUISITOS ESTABLECIDOS EN EL REGLAMENTO DE GRADUACION DE LA UNIVERSIDAD.

San Salvador, 14 de Diciembre de dos mil dieciocho.

F. [Signature]

PRIMER VOCAL

Mtro. Julio César Martínez Rivera

F. [Signature]

SEGUNDO VOCAL

Dr. Willy Vladimir González Ibarra

F. [Signature]

PRESIDENTE DEL JURADO

Mtro. Edgar Ernesto Palma Jacinto

Dedicatoria.

Este trabajo de grado está dedicado a la memoria y al legado de amor de mamá Marta, mi abuela, que en vida nos enseñó a todos en la familia Vásquez Reyes el camino de la verdad, la justicia social, la lucha inquebrantable por lograr el horizonte de nuestras vidas; por todo lo que somos, gracias a ella, a su memoria, de su nieto Miguel Ángel.

Agradecimientos especiales.

Todo en esta vida es parte de un collage de emociones y sentimientos que nos permite avanzar y trazar nuevos senderos en la vida; por lo tanto, en el camino encontramos a las personas que nos conducen por el sendero de la vida, para encontrarnos a nosotros mismos. En ese sentido, inicio mis agradecimientos a mi familia, por ese apoyo incondicional que me han brindado, iniciando con Papá Miguel, mi abuelo, luchador inquebrantable en la vida, mi madrecita hermosa Delmy, a mis hermanos; Edwin, Juan José, Gustavo y Oscar, a mi primo Jorge Luis Servellón, quienes me han apoyado en todos los aspectos, a quienes les debo mi vida entera.

En la academia, mis agradecimientos a mis amigos del alma Carlos Osegueda y Álvaro Sermeño; por sus enseñanzas de vida, por instruirme en el camino de la antropología, una hermosa profesión que llevo para toda la vida.

A mis compañeros de la Escuela de Antropología Francisco Santos y Miguel Najo, por haberme guiado en la introyección en ese mundo mágico y de colores, lleno de misticismo como lo es Izalco; en donde aprendí mucho acerca de nuestro pasado ancestral, en donde la pervivencia y el cambio cultural, se combinan para mantener la huella de nuestros ancestros mesoamericanos.

Finalmente, a cada uno de mis informantes claves tanto en Izalco como en Nahuizalco, ya que, sin ellos, este trabajo no hubiese sido posible; a cada uno de ellos con respeto y cariño, mis agradecimientos.

ÍNDICE

No. De página

Introducción.....	i
Capítulo I.....	1
Contexto de la Investigación	1
1.1 <i>Objetivos de la Investigación</i>	1
1.1.1 <i>Objetivo general</i>	1
1.1.2 <i>Objetivos específicos</i>	1
1.1.3 <i>Planteamiento del problema</i>	2
1.1.4 <i>Justificación</i>	4
1.1.5 <i>Delimitación temporal y espacial</i>	7
Capítulo II	8
Marco Teórico-Conceptual	8
2.1 <i>La Antropología: la Ciencia del ser Humano</i>	8
2.1.1 <i>El concepto de cultura</i>	10
2.2 <i>Conceptualizando Cosmovisiones: Costumbres y Tradiciones</i>	10
2.3 <i>La Etnología y sus aportes a la Antropología</i>	12
2.4 <i>La Antropología Simbólica</i>	14
2.5 <i>La Antropología Estructural</i>	16
2.5.1 <i>El análisis formal y la gramática generativa</i>	17
2.5.2 <i>El análisis estructuralista en la cultura material</i>	19
2.6 <i>El Materialismo Cultural</i>	21
2.7 <i>El Equilibrio entre las posturas emic's y etic's</i>	23
2.8 <i>Pensamiento Colonial, Eurocentrismo y Globalización</i>	25
2.9 <i>Las Huellas de la Aculturación y Transculturación</i>	27
2.10 <i>La Oralitura codificadora de Memoria e Identidades</i>	30
2.10.1 <i>Variantes dialectales en la población indígena</i>	31

Capítulo III	33
Marco Histórico-Referencial	33
3.1 Datos breves sobre la Conquista de Mesoamérica	33
3.2 La Patria del Criollo versus la Patria del Indígena.....	35
3.3 La Tenencia de la Tierra en los Pueblos Originarios	43
3.3.1 Etapas de la política indigenista en El Salvador.....	49
3.4 Los Pasos hacia la Negación Indígena	53
3.4.1 Etnocidio de 1932 en el occidente salvadoreño	57
3.5 Historicidad de Izalco.....	62
3.5.1 Ubicación geográfica del municipio de Izalco	64
3.5.2 El toponímico de Izalco	66
3.6 Religiosidad Popular expresada en las Cofradías Indígenas.....	68
3.6.1 La jerarquía de los cargos	68
3.7 Los pueblos Indígenas en la Sociedad Salvadoreña del siglo XXI	77
3.7.1 Convenio 169 de la OIT en El Salvador.....	79
3.7.2 La política pública de los pueblos indígenas en El Salvador.....	80
Capítulo IV	83
Metodología.....	83
4.1 El Método Etnográfico en el quehacer de la Antropología	83
4.2 Metodología en Tres Etapas	83
4.2.1 Primera etapa: trabajo de gabinete.....	83
4.2.2 Segunda etapa: introyección en la comunidad emic	83
4.2.3 Tercera etapa: la triangulación de los datos recolectados	84
Capítulo V	86
Hallazgos de Campo	86
5.1 La Pervivencia de las Cofradías en los Izalcos	86
5.1.1 Lo relativo entre las cofradías de Izalco y Nahuizalco.....	91
5.1.2 Recuerdos de épocas gloriosas.....	93
5.2 Las Relaciones de Género en la Preparación del Chilayo.....	101

5.3 Fragmentos de Memorias Izalqueñas.....	105
5.4 Mitología en las Cosmovisiones Izalqueñas	116
5.4.1 Cuyancúa: nahual de Izalco	118
5.4.2 Tepéuas: los muchachos de la lluvia y del conocimiento	124
5.5 Dualidades en la Espiritualidad Izalqueña	132
5.5.1 Los duelos espirituales entre brujos y oracionistas.....	138
5.5.2 Guachaque.....	147
5.6 La Religiosidad Popular en Cofrades y Mayordomos	150
5.6.1 Santa Lucía, la milagrosa de la ceguera en Izalco	151
5.6.2 Ritualidad y religiosidad en torno al Niño Dios huérfano.....	161
5.6.3 El jueves de corpus en Izalco.....	168
5.6.4 San Francisco el milagroso	173
5.6.5 La limosna como parte de las alianzas duraderas en Izalco	179
5.6.6 Maximón y su cofradía en Nahuizalco.....	182
Capítulo VI.....	186
Conclusiones y Recomendaciones.....	186
6.1 Conclusiones	186
6.2 Recomendaciones	189
Referencias	193
Anexos.....	201

Introducción

La tradición oral es un codificador de identidades que se mantiene casi intacto en las sociedades del siglo XXI; a través de la cual se puede rastrear en espacio y tiempo las identidades culturales de las diferentes etnias ancestrales, que se mezclaron con la imposición colonial de los conquistadores europeos, los cuales han perdurado en los imaginarios colectivos latinoamericanos como una huella casi imborrable, que condensan las cosmovisiones indígenas en cada practica ritual y religiosa que denotan la espiritualidad y religiosidad entre lo considerado español y lo no español, entre lo indígena y lo no indígena.

En el capítulo I se presentan los objetivos generales y específicos que se vuelven la columna vertebral en todo proceso de investigación; en donde se van explorar los elementos identitarios en el imaginario colectivo Izalqueño entre lo indígena y lo no indígena, presentes en la tradición oral de la población indígena Izalqueña.

Así mismo los objetivos específicos enfocan los elementos de la espiritualidad y la religiosidad popular en las cofradías indígenas de Izalco, así como los elementos míticos que están inmersos en los símbolos representados en la imagería de las cofradías, los cuales denotan la fragilidad en el relevo generacional en la zona urbana donde se ubican la mayor parte de las cofradías denominadas: “tradicionales”, los cuales mantienen las cosmovisiones ancestrales, en el sincretismo religioso; en donde las preguntas del planteamiento del problema, están en mutua relación con los objetivos.

En el planteamiento del problema se define el propósito, las preguntas de investigación, la justificación y la viabilidad, una exploración de las deficiencias en el conocimiento del problema, la definición inicial del ambiente o contexto. Lo anterior permite definir la justificación, en la cual se dimensiona, según Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio (2014), los criterios a tomar en cuenta entre ellos: la conveniencia, relevancia social, implicaciones prácticas, valor teórico y utilidad metodológica. Por lo tanto se cierra dicho capítulo con la delimitación espacial y temporal.

El capítulo II está conformado por los enfoques teóricos que sustentan el fenómeno de investigación desde las perspectivas antropológicas; así mismo se plantean los marcos conceptuales para esbozar las características del tema y su alcance en la concreción de los objetivos debidamente relacionados con los hallazgos de campo.

En ese sentido en el capítulo III, se hace un abordaje a los elementos históricos a nivel cronológico; haciendo referencia a los puntos de inflexión que han marcado una huella imborrable en el imaginario colectivo de la población indígena, sin dejar por fuera la población, mestiza, criolla y ladina. Cerrando este capítulo con el marco referencial, en el cual se abordan los últimos sucesos en cuanto a la situación del indígena salvadoreño ante el quehacer del Estado salvadoreño, en el cumplimiento del artículo 63 de la Constitución salvadoreña y de la deuda pendiente del Estado con la ratificación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en torno a la autodeterminación de los pueblos originarios.

Para concretizar la teoría con la práctica se establece la importancia del capítulo IV, en el cual se definió la aplicación del método etnográfico; a través de sus técnicas e instrumentos; se hace referencia, al guion de preguntas para entrevista guiada, guion de ítems para las conversaciones y entrevista no dirigida; complementando dichas técnicas con la observación directa y participante realizadas en el contexto de las celebraciones desarrolladas por las mayordomías en las fiestas de los santos izalqueños. Los cuales permiten de manera ordenada y lógica, el paso a paso de la metodología que se implementó para sistematizar todo el proceso realizado y concretar los hallazgos de campo. En este capítulo se centra la parte medular de la tesis de grado, en el abordaje de las cosmovisiones locales: costumbres tradiciones y oralitura izalqueñas, desde su historicidad hasta los inicios de la segunda década del siglo XXI; distinguiéndose los elementos performativos y de cambio cultural, presentes en las mayordomías izalqueñas.

En el capítulo V se presentan los hallazgos de campo, triangulando los postulados teóricos con los argumentos registrados, de cada de los informantes claves consultados; mediante la aplicación de los instrumentos diseñados a partir de las técnicas etnográficas definidas por el investigador en la metodología. Lo anterior permite un dialogo equilibrado, entre las posturas emic's de los sujetos entrevistados y la postura etic del investigador; el cual se respalda de los postulados teóricos de los autores clásicos y contemporáneos de la antropología cultural.

En los apartados de las conclusiones y recomendaciones, se dan respuestas a las interrogantes planteadas en el planteamiento del problema, las cuales son el enlace directo

con los objetivos planteados en el presente proceso de investigación; así mismo las recomendaciones están orientadas a mejorar los procesos de investigación social; respaldados dichos apartados, por las referencias de todas las fuentes consultadas durante el proceso de investigación documental y de campo.

Finalmente, como parte del presente trabajo de grado, se presentan los respaldos que sustentaron todo el proceso de investigación; los cuales son parte de los anexos, entre ellos: el cronograma de actividades, matriz de congruencia, fichas bibliográficas bajo la normativa APA Sexta edición, los formatos de los instrumentos de las técnicas de la entrevista guiada, conversaciones, entrevista no dirigida. Aclarando que no se han incluido en los anexos las transcripciones de cada una de las entrevistas guiadas, las cuales, por su volumen, representan un libro aparte.

Capítulo I

Contexto de la Investigación

1.1 Objetivos de la Investigación

1.1.1 Objetivo general

- Describir las cosmovisiones locales: tradiciones, costumbres y oralitura en las cofradías izalqueñas.

1.1.2 Objetivos específicos

- Analizar la tradición oral izalqueña entorno a sus cuentos, leyendas, costumbres y tradiciones dentro del imaginario colectivo de sus cofradías indígenas.
- Inferir a través de la oralitura izalqueña la presencia de mitos fundacionales y de creación presentes de las cofradías indígenas de Izalco entorno al relativismo lingüístico.
- Explicar los elementos identitarios indígenas presentes en la ritualidad y religiosidad popular de las cofradías izalqueñas.

1.1.3 Planteamiento del problema

A nivel de la estructuración sociocultural de la población indígena de Izalco, es importante retomar los elementos historiográficos y etnológicos, de los cuales la antropología sociocultural¹, retoma de las instituciones generadas a partir de la imposición colonial; en donde la figura de las mayordomías y las cofradías distinguen los sistemas cargos (Hope Ponce & Mora Eguiarte, 2000) de un sistema jerarquizado de organización social político-religioso (Cardenal, 2000), el cual tiene su origen en la colonia como parte del sincretismo religioso presente en las cofradías indígenas salvadoreñas, para el presente estudio de Izalco.

Las cofradías y las mayordomías izalqueñas han codificado en la oralitura, los mitos de creación y fundacionales, para explicar los orígenes de la especie humana en su entorno ambiental y sociocultural; en donde las identidades socioculturales se expresan en cada “*proceso ritual*”, como una evocación a los grandes aportes de Víctor Turner en el estudio de las prácticas religiosas de los Ndembu (una tribu en Zambia) entre los años de 1950 y 1954.

Regresando al tema de estudio sobre las cosmovisiones locales de Izalco; permite situar en los albores del siglo XXI, el remanente de la huella ancestral mesoamericana, en donde cada día se le dedicaba una celebración a una entidad o deidad, considerada por el pensamiento occidental como sociedades politeístas debido a las características del

¹ Visto así desde la escuela norteamericana

panteón mesoamericano, interpretado así por la etnología y la arqueología europea en los hallazgos registrados en los sitios arqueológicos clasificados como ceremoniales.

La función sociocultural de la tradición oral, ha servido como un medio para mantener casi intacta en su estructura tanto el lenguaje verbal y no verbal, en donde los mitos de creación y fundacionales, dan origen a la lengua y el habla; convergen en los símbolos y signos, que se expresan a través de sus sistemas de creencias expresados en la ritualidad y religiosidad popular; en donde cada cultura estructura desde los inicios de la vida en sociedad. Dichos inicios marcan la integración de diferentes unidades sociales entre ellas: las hordas, bandas y tribus, que posteriormente a nivel de su crecimiento poblacional dieron el origen a los grupos etnolingüísticos.

Lo anterior son categorías antropológicas, que permite dimensionar las áreas culturales y por ende sus sistemas y modelos económicos que desde la visión occidental se trata de explicar y comprender, como parte del análisis de las dos grandes vertientes de la antropología que explican los mecanismos de cambio social y cultural, se hace referencia entonces a la invención independiente y al difusionismo.

Retomando los conceptos y enfoques teóricos de la antropología que en el capítulo II se profundizó, fue necesario plantearse diferentes interrogantes que circundan alrededor de la tradición oral en la población indígena de Izalco; quienes han sido objeto de sometimiento en la imposición colonial de más de 300 años en el actual territorio salvadoreño, y de represión en los diferentes conflictos históricos registrados en la

conformación del Estado salvadoreño. Dichas interrogantes, que se plantearon fueron las siguientes:

- ¿Qué tipo de manifestaciones socioculturales están presentes en las cofradías izalqueña a través de sus tradiciones, costumbres y oralitura?
- ¿Qué elementos simbólicos están presentes en los cuentos, leyendas, costumbres y tradiciones dentro del imaginario colectivo de las cofradías izalqueñas?
- ¿Existen mitos de creación y fundacionales presentes en la oralitura indígena?
- ¿Qué elementos identitarios denotan lo indígena y lo no indígena en la espiritualidad, ritualidad y religiosidad popular izalqueña?

1.1.4 Justificación

La plasticidad de la invención de la cultura en el ser humano; origina una serie de debates entorno, a lo considerado como antiguo, original, y autóctono, ante la **“modernidad”** como proyecto ideológico y económico dentro del pensamiento humano, el cual siempre busca sus actores antagónicos, sus antecesores, y sus predecesores, ante el creciente indigenismo manifestado en la cultura popular.

Sin embargo, la tradición oral, que solamente ha sido estudiada seriamente por las ciencias sociales y no así por la historia oficial, contiene en su estructura interna elementos de la cosmovisión occidental, impuesta por los conquistadores a través de las ordenes clericales entre ellas: Franciscanos, Dominicos, Mercedarios, Agustinos, Jesuitas, y Carmelitas.

Dichas ordenes se encargaron de evangelizar a las naciones derrotadas de indígenas en la Nueva España, para desaparecer gradualmente la cosmovisión indígena expresada en su ritualidad, religiosidad y espiritualidad; esta ultima la base del discurso clerical, para satanizar y vincular las practicas ancestrales prehispánicas, consideradas como profanas a los intereses de la iglesia tradicional institucionalizada.

Como respuesta a dicho proceso de occidentalización de las practicas rituales y religiosas de la población indígena, se mutuo y mezclo dichas prácticas a través del sincretismo religioso que se ve expresado en la religiosidad popular.

La religiosidad popular ha sido negada históricamente por la iglesia institucionalizada, al dimensionarla como una mezcla entre lo sacro y lo profano.

Por su parte la población indígena estructuró su mecanismo de resistencia, en donde el panteón prehispánico en la ritualidad animista, se mezcló con el panteón grecorromano; este sincretismo religioso ha logrado mantener casi intacta las manifestaciones rituales y religiosas en la cosmovisión indígena, manteniéndose en la actualidad expresada en la religiosidad popular.

Caso contrario es lo que se ha experimentado en el municipio de Santo Domingo de Guzmán, en donde la iglesia católica institucionalizada, ha dado apertura a las manifestaciones de religiosidad popular de la comunidad indígena, consideradas hasta finales del siglo pasado, como profanas, reconociéndolas como parte de la fe católica. Lo anterior como resultado de la avanzada protestante que ha permeado con mucha fuerza en

la cosmovisión religiosa indígena, tal como menciona Carlos Benjamín Lara Martínez (2006), en la siguiente cita textual:

En el campo religioso, también se ha experimentado un proceso de modernización, con el establecimiento del principio de libertad de culto, el cual se ha venido imponiendo través del crecimiento de las iglesias evangélicas, lo que a su vez ha generado un proceso de reorganización de la Iglesia Católica, que regula el funcionamiento de sus organizaciones tradicionales, las cofradías.

Por lo consiguiente, la relevancia del estudio a nivel etnográfico, se enfocó sobre la tradición oral en la población indígena de Izalco, para analizar el sincretismo religioso entre lo indígena y lo no indígena; en donde lo sacro y lo profano se entremezclan en la espiritualidad, religiosidad popular y ritualidad de dicha población, vinculada históricamente por el mundo mestizo y ladino con las prácticas de brujería, lo cual no hace raro pensar que el título de “brujos de Izalco”, obedezca al desconocimiento que se tiene de las prácticas ancestrales prehispánicas, consideradas paganas y profanas.

La finalidad de la investigación fue contribuir al debate antropológico, desde un registro de corte etnográfico sobre las cosmovisiones locales izalqueñas; presentes en el imaginario colectivo de los adultos mayores, quienes administran la oralitura, que distingue a las cofradías indígenas de Izalco. Lo anterior coincidió con la solicitud hecha por el alcalde del común Rafael Mateo Látin de Izalco, al estudiante Francisco Santos, que actualmente cursa tercer año de la Escuela de Antropología en la Utec; a quien le expreso su interés por realizar un registro tanto audiovisual como escrito de los cantos

religiosos de las rezadoras, y demás miembros de las cofradías, ante la preocupación que dichos cantos desaparezcan por completo, sin dejar huella a las nuevas generaciones.

Se pretende desde la academia, generar dicho registro in-situ, en la medida de lo posible, en dar la cobertura a todas las cofradías, al menos de la mayor parte en una primera etapa de intervención, y continuar en una segunda etapa, hasta lograr dicho registro; lo cual contribuirá a fortalecer el rostro identitario de los Izalqueños y de la sociedad salvadoreña en general.

1.1.5 Delimitación temporal y espacial

El presente estudio de corte etnográfico se realizó en el casco urbano del municipio de Izalco, en donde se encuentran ubicadas las personas adultas, quienes, por sus características de ser portadores de cultura de la cosmovisión indígena, integran las cofradías más accesibles por estar ubicadas en dicho sector del municipio; y que a su vez, no representan un riesgo de inseguridad para el investigador foráneo, quien estará realizando su trabajo desde la entrada y salida a dicho lugar, a través de visitas programadas durante los días de semana, los cuales estarán siendo coordinados con los referentes locales, en la medida de lo posible en los eventos rituales que realizan las cofradías en consonancia al calendario litúrgico de la iglesia católica.

Capítulo II

Marco Teórico-Conceptual

2.1 La Antropología: la Ciencia del ser Humano

En todo proceso de investigación es vital iniciar con el análisis teórico, sobre las posturas entorno al fenómeno de estudio, y como los actores locales desarrollan sus capacidades intelectuales, contenidas en la cultura material desde la perspectiva teórica de la ciencia antropológica. Por lo consiguiente este apartado está orientado a sustentar y enfocar a nivel teórico la relación entre el ser humano hacedor de cultura material e inmaterial.

La ciencia del ser humano, la antropología, permite descodificar el pensamiento humano (Geertz, 2003), desde sus orígenes como especie, y su evolución tanto biológica como intelectual; esto sin llegar necesariamente al debate permanente entre evolucionistas y difusionistas, quienes analizan el cambio cultural, desde dos categorías antropológicas: la difusión en donde se realiza el préstamo entre culturas; mientras que los evolucionistas lo plantean desde la invención independiente, en donde las culturas aislada llegan a una misma situación adversa, para lo cual coinciden en la aplicación de estrategias similares en contextos separados geográficamente (Kottak C. P., 2011).

Si bien es cierto es importante revisar en cuanto a sus posturas científicas, no debe de representar un dogma al momento de retomar sus postulados. Por el contrario, debe de servir cada postulado teórico para ampliar el horizonte del conocimiento y de la

metacognición (Klingler Kaufman & Vadillo Bueno, 2000), tanto del investigador antropólogo como de la sociedad en general.

En ese sentido Miller (2016) aporta las siguientes características de la Antropología como ciencia, definiéndola así:

Es el estudio de la humanidad, incluidos sus orígenes prehistóricos y la diversidad humana contemporánea. Comparada con otras disciplinas que estudian a la humanidad (como la historia, la psicología, la economía, la ciencia política y la sociología), la antropología tiene miras más amplias. La antropología cubre un mayor periodo de tiempo que estas disciplinas y abarca un mayor abanico de materias. (p.4)

Siguiendo con la ciencia del ser humano, es importante revisar los elementos teóricos que han sustentado uno de los campos de la antropología; se hace referencia a la antropología cultural, la cual nace en Norteamérica por medio de los grandes aportes de Franz Boas en el estudio de los inuit (esquimales), en las Islas Baffin de Canadá cerca del Mar Ártico (Martínez Hernández, 2011), en donde convergen Europa, Asia y América del Norte.

Boas desarrolló los postulados de la antropología cultural como un enfoque alternativo a la antropología social británica, quienes desde su concepción retomando los planteamientos de la sociología, desvinculan lo social de lo cultural, en el análisis de las sociedades humanas. Es así como Franz Boas, introduce el relativismo cultural y el particularismo histórico como contraparte al método comparativo, propio de la etnología francesa (Kottak C. P., 2011).

Por tal razón, es importante definir a nivel conceptual la antropología cultural, en donde Miller (2016), aporta los siguientes elementos: “Estudio de los pueblos actuales y sus culturas, incluyendo sus cambios y variaciones. Cultura hace referencia a las creencias y comportamientos de las personas, aprendidos y compartidos” (p.4).

2.1.1 El concepto de cultura

Sobre el concepto de cultura, Miller (2016), hace referencia a los aportes de Marvin Harris (1975:144), en la conceptualización del mismo, desde la perspectiva del materialismo cultural, a través del siguiente fragmento:

Cultura es el modo o estilo de vida socialmente adquirido de un grupo de personas. Consiste en un modo pautado o recurrente de modos de pensar, sentir y actuar que caracterizan a los miembros de una sociedad o de un segmento de ella. (Miller, 2016, p.13-14)

Así mismo Barbara Miller (2016), destaca que dentro del concepto cultura, se puede incluir la microcultura la cual define: “cultura local, hace referencia a pautas diferenciadas de comportamiento y pensamiento aprendidos o compartidos en áreas locales y entre grupos peculiares. Las microculturas se basan en la etnicidad, el género, la edad, y otros criterios semejantes” (pág.14).

2.2 Conceptualizando Cosmovisiones: Costumbres y Tradiciones

En el desarrollo sociocultural de los pueblos, desde su evolución biológica, ha desarrollado procesos de interacción y comunicación, tanto a nivel material e inmaterial; por ende, el término costumbre se define según Campo (2008), de la siguiente manera: “Reglas o hábitos que determinan el comportamiento social, permitiendo organizar la vida

dentro de las sociedades. Las costumbres se aprenden principalmente durante el período de endoculturación o socialización” (pág.48). Así mismo la tradición, según Barfield (2000), se configura bajo los siguientes elementos:

Connota un conjunto heredado de rasgos, y es una categoría que individuos y sociedades adscriben a expresiones, creencias y conductas del presente para añadirles valor con miras al futuro. Esta categorización, que siempre hace referencia al pasado, le agrega peso e impulso a lo que nombra; designar simbólicamente algo como una tradición implica significado y valor. Al ubicar a su sujeto en la historia, esa designación lo opone a la modernidad y le añade una carga de significación. Proporciona una razón para la preservación, para un tratamiento especial, para el cuidado; es probable que se estimule algo denominado tradición para que continúe, y su inercia sea mayor. (p.519)

A partir de los conceptos anteriores, se puede dimensionar el concepto de cosmovisión, el cual según Campo (2008), define como: “Forma específica de percibir y concebir el mundo natural, social y espiritual. Cada cultura tiene su cosmovisión” (p.48). Por su parte Edward Sapir, citado en Barfield (2000), aportó lo siguiente: “Los mundos en los que viven sociedades diferentes son mundos diferentes, no simplemente los mismos mundos con nombres distintos” (p.136).

Desde las perspectivas teóricas y conceptuales, anteriormente citadas se puede retomar los grandes aportes de la etnología, desde los estudios comparativo entre los Izalcos, dicho así como región étnica, de los descendientes de las poblaciones nahuas-pipiles.

2.3 La Etnología y sus aportes a la Antropología

La antropología victoriana durante los inicios del siglo XX, marca los inicios de la antropología moderna como ciencia, en donde la etnología se concibe como el estudio comparado de los pueblos. Por tanto, utiliza el método comparativo, buscando las regularidades de comportamiento que vienen influidas por razones ecológicas, históricas o por la propia dinámica interna del grupo. (ABC Digital, 2003), así mismo la etnología se diferencia de la etnografía, en que trata de dar explicaciones que van más allá de la mera descripción “densa” (Harris, 1999). llamada así por Clifford Geertz en los inicios del siglo pasado.

Por su parte Malinowski (1922), expresó como en las dos primeras décadas del siglo XX, la etnología se encuentra en situación deplorable; casi estancada en la producción del conocimiento e interpretación objetiva desde el punto de vista científico. Esto en relación a las sociedades consideradas no europeas o indígenas en su peyorativo, y como salvajes o primitivas.

Malinowski incorpora la etnografía de campo, desde la observación directa y participante de la población de Nueva Guinea en las islas del pacifico occidental; en donde destaca la inmersión del etnógrafo en la cotidianeidad del “nativo” o sea del sujeto de su investigación.

En ese sentido Malinowski llama amateurs a los inexpertos exploradores y blancos que se han quedado a vivir por años en dichas islas; por supuesto sin llegar a conocer a profundidad las relaciones sociales de los indígenas, mucho menos la funcionalidad de las

instituciones que representan las jerarquías en dichas poblaciones; sobre la base de su genealogía en la red de parentesco o de sus sistemas de creencias en lo que este el autor de los argonautas del Pacífico occidental, denomina la moralidad de dichas estructuras sociales, de las llamadas sociedades “primitivas” por el mundo occidental europeo. Por lo consiguiente Malinowski, se auto atribuye el precursor del funcionalismo al destacar lo siguiente:

Cuando aquí hablo de “funcionalismo”, quiero decir la clase de funcionalismo que he creado y estoy desarrollado...El profesor Radcliffe-Brown está todavía desarrollando y profundizando en el punto de vista de la escuela sociológica francesa. Así, descuida el individuo y descarta la biología. En este artículo, el funcionalismo «puro y sencillo» está descrito brevemente, con una referencia especial al problema del grupo y el individuo. (Bohannon & Glazer, 1993)

En ese sentido Malinowski hace una crítica a la etnología francesa a quienes considera superficiales en sus análisis comparativos entre la sociedad industrializada europea, y, “la sociedad primitiva”. Así mismo destaca la importancia de la preparación teórica y la experiencia en el trabajo de campo, denominado actualmente como la descripción densa a profundidad sobre la fenomenología presente en los hechos sociales, a esta profundidad Malinowski la denomina como la penetración psicológica.

2.4 La Antropología Simbólica

El ser humano en sí mismo es generador de símbolos y codificador de significados, los cuales con el transcurrir del tiempo son modificados por el entorno social, en el que se desenvuelve la sociedad misma; por lo consiguiente una de las especialidades de la antropología es también la antropología interpretativa de la cual se extrae el siguiente aporte histórico:

Asociada también a la antropología interpretativa la cual establece los siguientes elementos: proporciona, desde adentro, relatos de otros mundos culturales, y simultáneamente reflexiona sobre las bases epistemológicas de esos relatos. Se asocia con la escuela de antropología de Chicago en los decenios de 1960 y 1970, especialmente matiz que Clifford Geertz le dio a la antropología simbólica. La antropología interpretativa se ubicó contra los enfoques puramente conductistas, estadísticos y formalistas-lingüísticos de la sociedad humana, porque insistió en la importancia de la negociación activa del significado, la decadencia y el crecimiento de símbolos, y la riqueza de metaforicidad lingüístico. (Barfield, 2000)

Para Kottak (2002: p.48), los símbolos suelen ser lingüísticos. Sin embargo, también hay símbolos no verbales, como las banderas, que representan países, o las cruces de color verde de las farmacias. El agua bendita es un componente símbolo del catolicismo romano. Como en el caso de todos los símbolos, las asociaciones entre un símbolo (agua) y lo que simboliza (santidad) es arbitraria y convencional (p.48).

Los significados están representados en cada elemento visual como por ejemplo la iconografía, los símbolos en lo que respecta a lo tangible, y en lo intangible en las interacciones sociales que se desarrollan en las mayordomías y cofradías izalqueñas.

Para Kottak (2002), Clifford Geertz define al ser humano codifica su realidad y cotidianidad, a través de la ritualidad que se manifiesta en los siguientes ejemplos:

Esa especie de contrapunto entre estilo de vida y realidad fundamental que formulan los símbolos sagrados varía de una cultura a otra. Para el navajo, la calma deliberada, la incansable persistencia y la cautela dignificada complementan una imagen de la naturaleza vista como tremendamente poderosa, mecánicamente regular y en alto grado peligrosa. Para el francés, la legalidad lógica es una respuesta a la idea de que la realidad está racionalmente estructurada, de que los primeros principios son claros, precisos e inalterables, de suerte que sólo es necesario discernirlos, memorizarlos y aplicarlos deductivamente a casos concretos. (pág.48)

Asi mismo Geertz (2003), codifica lo siguiente: “Lo que todos los símbolos sagrados afirman, es que el bien para el hombre consiste en vivir de manera realista; en lo que difieren es, en la visión de la realidad que esos símbolos construyen” (p.118).

Según Geertz (2003) la atribución o asignación de significados llamado, el cual encontramos según Ferdinand Saussure; en lo que el llamo como la parte significante, que es el componente material o casi inmaterial del signo lingüístico en la imagen acústica, que conlleva la cadena de fonemas que en una determinada secuencia conforman una palabra hablada.

Los elementos de un símbolo se ven reflejados en lo expresado como verbal o no-verbal, dentro de un particular lenguaje o cultura, que viene a representar otra cosa. No se da una conexión obvia, natural o necesaria entre el símbolo y lo que simboliza. Una mascota que ladra no es más naturalmente un perro que un *chien*, un *dog*, o un *mbwa*, por

utilizar las palabras en francés, inglés o swahili para referirse a ese animal. El lenguaje es una de las posesiones distintivas del Homo sapiens. Ningún otro animal ha desarrollado nada que se aproxime a la complejidad del lenguaje (Kottak C. P., 2002, p.48).

2.5 La Antropología Estructural

En el siglo de las luces, con la incorporación del gabinete vacío John Locke rompe el paradigma de lo innato y resalta la importancia de lo adquirido a través del aprendizaje en los procesos de educación temprana, en donde la familia es la institución que ordena los primeros códigos presentes en los pre-saberes; que están condensados en los mensajes transmitidos a través de medios naturales, por ejemplo: ondas acústicas a través del aire, caracteres trazados con tinta en un trozo de papel, o bien el valor simbólico que representa un ramo de flores, entre otros (Leach, 1965).

Su principal representante, Claude Levi-Strauss, parte de la idea de que la sociedad está regida por un sistema de códigos o patrones básicos que tienen sus expresiones en las estructuras intelectuales. Sostiene que la construcción cultural son prioridad de las estructuras mentales y que la sociedad reposa en estructuras inconscientes que la antropología busca develar.



Figura 1. Claude Levi Strauss, imagen tomada de <http://ciberestetica.blogspot.com/2015/07/cultura-segun-levi-strauss.html>

2.5.1 El análisis formal y la gramática generativa

En la lingüística estructural de Saussure, el signo mismo es algo arbitrario y convencional. En otras palabras, cualquier símbolo (una cuenta de collar, un tejido, una punta de flecha) podría utilizarse para significar un jefe; no existe una relación necesaria entre significante (la cuenta) y el significado (la jefatura). (Hodder, 1994).

Debido a esta arbitrariedad, el análisis del significado Saussure se centra en conjuntos estructurados de diferencias. Así el collar símbolo de <<jefatura>>, se contrasta con la ausencia de la cuenta o con la presencia de otro elemento indicador de <<no-jefatura>>. (Hodder, 1994). El análisis se ocupa de la forma, no del contenido.

Por su parte Noam Chomsky (1970), a partir de sus postulados de la gramática generativa sostiene que “lo primero que debe aclararse es la distinción entre competencia lingüística y actuación lingüística. La competencia corresponde a la capacidad que tiene un hablante oyente idealizado para asociar sonidos y significados conforme a reglas inconscientes y automáticas” (p.1992).

Así mismo define que “la actuación, o ejecución lingüística, corresponde a la interpretación y comprensión de oraciones de acuerdo con la competencia, pero regulándose además a partir de principios extralingüísticos, como las restricciones de la memoria, e incluso las creencias” (Chomsky, 1970, p. 1992).

Para Chomsky (1978), es importante aclarar que la aceptabilidad de una oración no es equivalente a su gramaticalidad, puesto que la aceptabilidad de una frase consiste en que pueda ser usada con naturalidad en un grupo social, y su gramaticalidad en la adecuación que presente a reglas inconscientes que relacionan sonidos con significados.

Un aspecto que resulta interesante de la gramática generativa, aunque también algo inquietante, es que está referida totalmente a hablantes oyentes idealizados (Hierro, 1976; Chomsky, 1992, citados en Barón Birchenall & Müller, 2014), los cuales que conoce el lenguaje a la perfección y que nunca comete errores, debido a que no se ve afectado por limitaciones o distracciones del contexto (Barón Birchenall & Müller, 2014, p. 420).

2.5.2 El análisis estructuralista en la cultura material

El análisis estructuralista, es una postura mentalista de la cual parte cada científico e investigador, cuando nos preguntamos acerca del significado de las simetrías o de otras estructuras formales, cuando consideramos si las simetrías de la decoración cerámica son transformaciones de las simetrías de la organización del espacio ocupado, o de las prácticas funerarias, y cuando relacionamos estas estructuras con las estructuras abstractas de la mente, dejamos el análisis formal para introducirnos en el análisis estructuralista.

Por su parte Leroi-Gourhan (1965-1982), citado en Hodder (1994) supuso un intento consciente de asignar significados. Al mismo tiempo su trabajo es potencialmente, más <<científico>>, porque pretende desvelar los <<los significados>> de que el ser humano es portador, en lugar de aplicarlos de forma encubierta. Si no se tiene idea alguna sobre el contenido del significado de los elementos decorativos o espaciales, es difícil saber cómo hay que interpretar las estructuras del significado en relación con otros aspectos de la vida.

Según Humberto Eco (1988) un especialista en el estudio de los símbolos, los iconos, los significados y los elementos significantes dentro de la antropología simbólica expone lo siguiente:

Gesto con el que se quiere comunicar o expresar alguna cosa, tal como una orden, un deseo, o algo parecido [...] Contraseña, elemento distintivo, impreso en alguien o en alguna cosa, para poderlo reconocer. [...] Marca, Línea, figura o algo parecido que se traza para señalar el punto al que se ha llegado. Todos los signos de esta categoría pueden indicarse con un

sinónimo aparente de signo, que es señal. [...] Cualquier expresión gráfica, punto, línea, recta, curva y otras similares adoptadas convencionalmente para representar un objeto abstracto. Cualquier entidad gráfica utilizada igualmente para re- presentar un objeto abstracto, como un número, una fórmula química, expresiones algebraicas, operadores lógicos y sim. En determinados contextos se llama también símbolo, para que no se confunda con el homónimo de la acepción duodécima o decimotercera.

Las limitantes en análisis de Leroi Gourhan, en la atribución de significado (femenino-masculino) se derivan en la escasa información disponible acerca del Paleolítico europeo y de la renuncia que asume el investigador a cuestionar la universalidad de sus premisas. (Hodder, 1994).

Por lo tanto, según Hodder (1994), Leroi Gourhan tiene poca información sobre los signos utilizados en el arte parietal. En ese sentido se presenta la relación entre significante, significado y objeto, desde



Figura 2. Representación del significante y significado en la cultura material, según los postulados estructuralistas, imagen reeditada por el investigador.

2.6 El Materialismo Cultural

El materialismo cultural es la idea de (Harris) de que la infraestructura cultural determina la estructura y la superestructura. Como paradigma teórico Marvin Harris adoptó los modelos deterministas de múltiples niveles asociados con White y Steward (Harris, 1994).

Para Harris (1979-2001) todas las sociedades tienen una infraestructura, que correspondiente al núcleo cultural de Steward, que consiste en tecnología, economía y reproducción sin los cuales las sociedades no podrían sobrevivir. De la infraestructura se desarrolla la estructura: las relaciones sociales, las formas de parentesco y descendencia, los patrones de distribución y de consumo. El tercer nivel era la superestructura: la religión, la ideología, el juego, los aspectos de la cultura más alejados de la carne y los huesos, que permitían sobrevivir a las culturas (Harris, 1994).

Marvin Harris, uno de los máximos exponentes del materialismo cultural añade un importante aporte a la antropología, al integrar la importancia de la cultura material en el imaginario colectivo de las sociedades modernas, a partir de su herencia cultural; para lo cual se retoman los siguientes postulados:

La cultura material vista por Harris, desde la infraestructura, la estructura y la súper estructura, agregan las bases para considerar siempre en todo análisis antropológico lo inmaterial que se expresa en lo material, que expresan en los diferentes contextos históricos, las diferentes culturas, o el multiculturalismo, que se ve reflejado en las sociedades del siglo XXI. (Harris, 1994, p. 67)

El materialismo cultural, la estrategia de investigación sociocultural propuesta por Harris, considera que los sistemas socioculturales tienen un patrón universal. Todas las sociedades deben hacer frente a los problemas de la producción, de manera que debe existir un modo de producción conductual etic's. En segundo lugar, deben asegurar la existencia de la población, o lo que es igual, tener un modo de reproducción conductual emic's. En tercer lugar, las sociedades deben asegurar relaciones seguras y ordenadas entre los grupos que las integran y con otras sociedades (Harris, 1994, p. 67-70).

En el fragmento anterior se destaca el lenguaje corporal y su gestualidad en la plasticidad de los procesos que el ser humano utiliza como estrategias de comunicación a lo largo de su vida.



Figura 3. Marvin Harris, antropólogo cultural, imagen tomada de:
<http://3.bp.blogspot.com/>

2.7 El Equilibrio entre las posturas *emic's* y *etic's*

Por otra parte, las perspectivas de interpretación en los análisis que se hace en todo proceso de investigación, también es una labor que requiere despojarse de las subjetividades o prejuicios que al inicio pueda contener el investigador/a en el inicio de sus primeras introyecciones que realiza en la comunidad que ha definido investigar. Se habla entonces de las perspectivas ***emic's*** y ***etic's***.

Dado que cabe presentar, objetiva y subjetivamente, tanto el punto de vista del observador como el de los participantes, según las operaciones empíricas empleadas por el observador, no podemos utilizar los términos «**objetivo**» y «**subjetivo**» sin ocasionar gran confusión.

Para evitar tal riesgo, muchos antropólogos han adoptado los términos *emic* y *etic*, introducidos por el lingüista antropológico Kenneth Pike en su obra *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*.

Según Harris (1994), ambas perspectivas de análisis de los resultados obtenidos en todo trabajo de campo se conciben de la siguiente manera:

Lo que caracteriza a las operaciones de tipo ***emic*** es la elevación del informante nativo al status de juez último de la adecuación de las descripciones y análisis del observador. La prueba de la adecuación de los análisis ***emic*** es su capacidad para producir enunciados que el nativo pueda estimar reales, con sentido o apropiados. El rasgo distintivo de las operaciones de tipo *etic* es la elevación de los observadores al status de jueces últimos de las categorías y conceptos empleados en las

descripciones y análisis. La prueba de la adecuación de las descripciones etic es única y exclusivamente su capacidad, para generar teorías fructíferas desde un punto de vista científico sobre las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales. (pág.47)

Al realizar una investigación desde esta perspectiva, lo que el observador trata de esclarecer son las categorías y reglas cuyo conocimiento es necesario para pensar y actuar como un nativo, dicho así por los teóricos de la antropología clásica.

La globalización ha significado hasta hoy en día, el reducto de los procesos de colonización de las naciones europeas sobre las demás naciones del mundo, quienes han establecido a través de la invasión, conquista y dominación colonial, una férrea resistencia para proteger la vida y el mundo tal como lo concibieron en sus inicios de la vida social. En ese sentido la colonialidad del poder según Aníbal Quijano está centrado en la hegemonía del poder que ha trascendido los procesos de emancipación de las emergentes naciones latinoamericanas en manos de los criollos, y no de los mestizos, afro descendientes e indígenas; estos dos últimos estratos sociales jerarquizados en la colonia, la razón de ser de una necesaria nación blanqueada en términos raciales por los europeos (Quijano, 1992).

Evidentemente el “Racismo, Símbolos de la Belleza y Autoestima en El Salvador” del antropólogo salvadoreño Hugo De Burgos, PhD. de la Universidad de British Columbia (De Burgos Henríquez, 2010); en este ensayo el autor expone como el pensamiento colonial se ha enraizado en la fibra más sensible del ser humano, interiorizando conceptos sobre el mejoramiento racial en una sociedad altamente morena,

que aspira blanquearse; es ahí donde la centralidad del rostro, según “la Gestal” cobra vida cuando se asocia las facciones de los rostros caucásicos con la divinidad y pureza de los santos del panteón cristiano, y los rostros morenos o afroamericanos con lo impuro y lo mortal.

2.8 Pensamiento Colonial, Eurocentrismo y Globalización

El concepto de raza si bien es cierto ha sido “superado” por las ciencias sociales, a finales del siglo XX, aún se mantiene vigente en el imaginario colectivo de los y las latinoamericanos; llegando a niveles de conflictos internos en el seno de las familias, cuando se trata de la herencia patrimonial y de las alianzas matrimoniales, que desembocan en la violencia social y en las estructuras del crimen organizado.

El control de la fuerza laboral en los llamados modos de producción y de la explotación de los recursos naturales y del mismo ser humano es obra del capitalismo en todas sus manifestaciones estructurales tanto en la individualidad como en la colectividad del ser humano en sociedad.

Es así como una nueva expresión del colonialismo está expresado en la economía mundial entre países, determinado por centro-periferia (Quijano, 1992), en el sistema mundo, marcan la continuidad de lo que hace más de 500 años las colonias europeas han marcado como paradigma en donde todo lo que sucede en Europa y Estados Unidos es avanzado, moderno y civilizado, y lo que está fuera de esos confines mentalista es considerado como atrasado, antiguo e incivilizado y no europeo.

Es así como el pensamiento occidental se mantiene vivo en el imaginario colectivo latinoamericano, no sin tener sus fricciones y reveses en las luchas de clases y en la protección de la vida en manos de los pueblos originarios y de la sociedad mestiza.

Sin embargo, la hibridación cultural dicho así por García Canclini, es un elemento que no se menciona en el artículo publicado por Aníbal Quijano; las culturas híbridas (García Canclini, 2001), generan el plano dialectico de las actuales sociedades; en donde lo moderno es un punto cuestionable desde la perspectiva del particularismo histórico de Franz Boas (Bohannan & Glazer, 1993), así como desde el estructuralismo de Claude Lévi Strauss en su obra clásica “El pensamiento salvaje” (Lévi-Strauss, 1999), o “Nunca hemos sido modernos (Latour, 1993). Ensayo de antropología simétrica” de Bruno Latour; son una muestra sobre como el ser humano en sí mismo es un enigma de pensamientos y de procesos conductuales que evocan a un estudio más exhaustivo sobre las generalidades y particularidades de las sociedades latinoamericanas.

Lo anterior permite dimensionar al ser humano en sus etapas evolutivas del pensamiento; manteniendo la deconstrucción y re-construcción de sus paradigmas, situando al quehacer antropológico en el registro detallado de las etnias que interactúan entre sí para configurar la sociedad presente, con las perspectivas de futuro en donde los aportes del antropólogo son vitales desde la interpretación que hace de las perspectivas emic’s de los sujetos en estudio.

2.9 Las Huellas de la Aculturación y Transculturación

No se pueden dejar de lado los valiosos aportes de Concepción Clara De Guevara (2010), quien señala la importancia de las tradiciones, como un mecanismo de sometimiento de la población indígena a través del laboratorio racial, impulsado por los colonizadores, tal como se puede analizar a continuación:

En el caso de El Salvador, el tratamiento de la religión con las tradiciones y valores requiere del conocimiento apropiado de un elemento básico que caracteriza la cultura salvadoreña, esto es el mestizaje racial y cultural. El mestizaje es un tema muy estudiado y tratado no solo por las ciencias sociales, sino también por la literatura, donde se tiene ejemplos muy acertados de la comprensión del fenómeno.(p.102)

La otredad, vista a partir de las construcciones culturales, postuladas por el filósofo francés Jean Paul Sartre (1993), uno de sus máximos exponentes, se analiza en el choque entre dos culturas, que se desconocían entre sí, una de ellas cargada de dogmas religiosos cristianos y de sed de conquista de las riquezas materiales, a costa de su empresa colonizadora, en las nuevas tierras reclamadas por la corona española, posterior al primer viaje de Colon; este choque entre culturas occidentales y culturas prehispánicas marco para toda la historia del ser humano, una serie de debates, sobre lo considerado humano y no humano, lo civilizado y lo salvaje, lo sacro y lo profano, dicotomías con las que la antropología debe lidiar en pleno siglo XXI.



Figura 4. El sincretismo como parte del mestizaje cultural en las cosmovisiones izalqueñas. Fotografía tomada el día 15 de agosto en el contexto de las festividades en honor a la Virgen de Agosto. Registro fotográfico propio.

Por lo consiguiente, el quehacer antropológico se fundamenta en la búsqueda de nuevos conocimientos, en la descodificación de los mitos de fundación presentes en las diferentes culturas; las cuales han creado sus identidades a partir de estos, en donde el dinamismo de cada sociedad, le agrega su particularidad en su contexto histórico específico. Lo cual exige a la antropología como ciencia social, deconstruir y construir nuevos paradigmas.

Así mismo destaca en este mismo artículo Concepción Clará de Guevara(2010), distingue la importancia de la poesía, en los escritos de Claudia Lars, como un registro de las cosmovisiones europeas durante el mestizaje y el blanqueamiento racial, como

elementos colonizadores del pensamiento en una sociedad altamente morena², destacándose su aporte a continuación:

La reconocida escritora Claudia Lars (1976), ella era una mestiza de ascendencia irlandesa.... en el último verso, hace una especie de conclusión futurista, que es un mensaje sobre la igualdad de los seres humanos:

*“Tal vez mañana, Indio Cruz,
frente a mi asombro te pares
y me digas, dignamente,
con esa voz sin alardes:
niña... la tierra es de todos
y somos los dos iguales”*

En el fragmento anterior se resalta ese concilio entre el reconocimiento de una nación mestiza y la nación indígena, ambas encontradas en constantes debates y conflictos de carácter racial, claramente impuesta por el español, cuando emerge en dichas contradicciones o conflictos existenciales, la figura del ladino, como aquel que renuncia a sus identidades étnicas, para dar paso a la cultura del dominante, quien ejerce una fuerte incidencia en el conflicto étnico, al dividir aún más a las comunidades indígenas, a través de dicho laboratorio racial durante los más de 300 años de colonización, tanto en el actual territorio salvadoreño como en Latinoamérica.

² dicho así en su momento por el antropólogo Hugo de Burgos en el año 2010.

2.10 La Oralitura codificadora de Memoria e Identidades

La oralidad es inventora y/o reinventora; comunicacional, aquí y ahora, no puede ser fijada de antemano; tiene que ver con la memoria, pero no con la memorización tal cual; con el imaginario y no con la construcción física de las imágenes en el espacio; es una apelación a la imaginación de cada persona; rechaza la literalidad; entraña un profundo compromiso de quien dice con lo que dice; es en movimiento, se transforma, se adecúa, se actualiza, incluye la realidad circundante. En palabras de Francisco Garzón Céspedes (1995) se expresa lo siguiente:

Entiendo la oralidad no únicamente como una imagen hablada o hablante (el ser humano hablando a través de lo verbal, lo vocal y lo no verbal), sino como una imagen hablada que establece un proceso comunicacional con uno o varios interlocutores. La oralidad antes que ser arte, pertenece a la cotidianeidad de cada quien. Para mí el acto de oralidad por excelencia es la conversación. Y luego la conversación puede dimensionarse, en lo que a la oralidad narrativa se refiere hasta ser conversación escénica o arte de narrar oral escénicamente. (p.75)

Cada vez que se analizan las relaciones existentes entre cada individuo, y como estos abonan al imaginario colectivo, se puede redescubrir poco a poco, como a través de esas prácticas cotidianas, logran emanar los paradigmas que determinan o condicionan en términos de tiempo y espacio, el comportamiento del ser humano.

Si se examinan los postulados Cheng (1993), en la metacognición del ser humano, expresó "*pensar en los pensamientos*" (Klingler Kaufman & Vadillo Bueno, 2000, pág. 84), para interiorizar cuales posiblemente eran los paradigmas, que en el pasado

dinamizaron y confrontaron, a las culturas diferenciadas entre sí, en su tránsito por los confines del planeta Tierra. Aclarando que, para tal efecto, es importante delimitar el accionar del científico; cuando trata de imaginar los pensamientos de los individuos, acercándose a su figura usando la empatía, tal como lo sostuvo R.G Collingwood (1952), en su libro *Idea de la Historia*.

Por ende, no se trata de acercar a los individuos a la lógica que en el presente se vive, sino más bien como en el presente el ser humano utiliza su creatividad para resolver los problemas o conflictos que lo aquejan, rompiendo esa verticalidad rigurosa que en cada contexto debe enfrentar o asumir.

Es en este punto donde radica el carácter totémico del pensamiento humano; el cual tiene que ver con la simetría que en determinados momentos inciden en las prácticas socio-culturales que en la cultura se vive cotidianamente, dándole un carácter sobrenatural o mágico religioso a todo aquello que se escapa de la comprensión en la mente humana.

2.10.1 Variantes dialectales en la población indígena

La nahualización del castellano o nahuatización del español como lo expresa Geoffroy Rivas, está relacionado con la resistencia de nuestros antepasados, al asumir de manera forzada por la imposición colonial, todos aquellos vocablos o palabras que el conquistador deforme del náhuat o nahua, al no poder pronunciar los fonemas **ts**, **sh**, **tl**; muestra de ello es el fonema **sh**, el cual al no poder pronunciar la palabra Acashutla lo cambio o deforme por Acajutla, la palabra tsaput, fue modificada por zapote, entre otros fonemas que el conquistador no logró pronunciar por su raíz dialectal y gramatical.

En ese sentido el indígena también mostro su contraparte al español, según Geoffroy Rivas (1999) al suprimir las diferencias entre **s**, **c** y **z**, sustituyéndolas por el fonema nahua velar, fricativo, no sonoro que suena como **j** suave, que aún se usa en nuestra sociedad salvadoreña al decir, por ejemplo, **nojotros**.

Por otra parte, nuestros antepasados suprimieron palabras al unir las, dentro del polisintetismo, cambiando el aspecto morfológico del español, se hace referencia a neologismos, que nuestras culturas ancestrales aplicaron, como una expresión de resistencia ante una lengua impuesta por el colonizador español. Ejemplo de ello son las siguientes palabras que aun empleamos al comunicarnos los salvadoreños en la vida cotidiana:

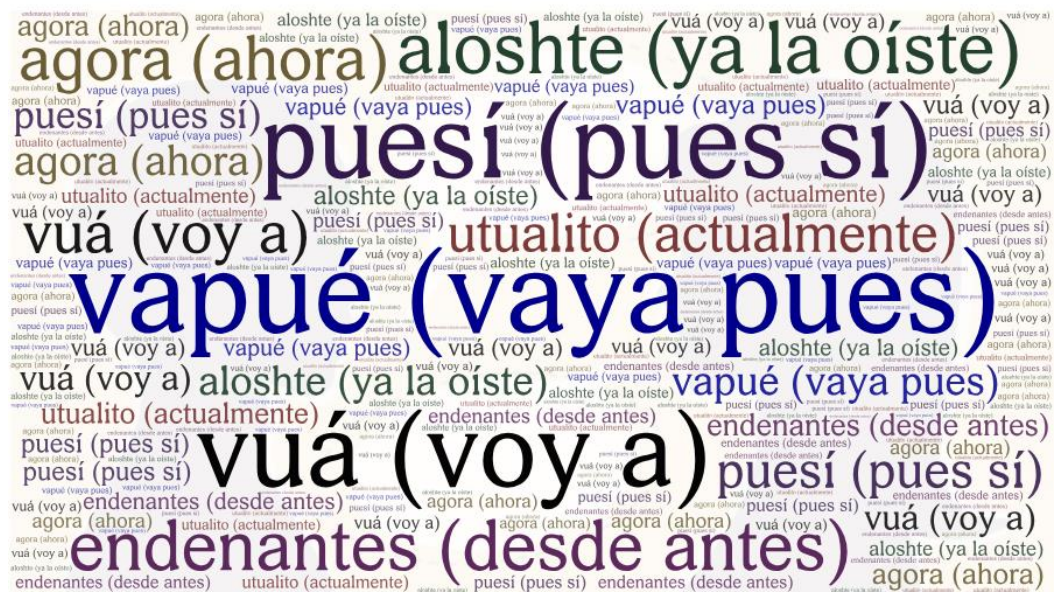


*Figura 5. Nube de palabras sobre las variantes lingüísticas, expresadas en la sociedad salvadoreña, denominada por Geoffroy Rivas como “La lengua salvadoreña”.
Elaboración propia.*

Capítulo III

Marco Histórico-Referencial

3.1 Datos breves sobre la Conquista de Mesoamérica

Durante el periodo postclásico (900-1524 d.C), el área cultural de Mesoamérica se encontraba en un ambiente hostil de conflictos multiétnicos, a esto se le denominó las guerras floridas; en donde los Mexicas habían expulsado del actual centro de México a los Toltecas, Mixtecas, Tlaxcaltecas, entre otras etnias (RTVE, 2013); trazando así las divisiones entre culturas diferenciadas, que a la llegada de los Españoles en 1519, el gran conquistador Hernán Cortez, los encontrara divididos; siendo este, un punto clave para la conquista de Mesoamérica.

Lo anterior configuró una serie de alianzas entre españoles e indígenas sometidos en el antiguo México, entre ellos los tlaxcaltecas, quienes se unieron con los españoles con la finalidad de recobrar las tierras que se les despojó por parte de los mexicas. Trazando de esta manera una la ruta de la conquista del actual territorio centroamericano; en donde se ubicaban los cachiqueles, los xincas, mames, entre otros.

Llegando en 1524 al río Paz, los conquistadores españoles se enfrentaron con un fuerte ejército militar de los pipiles que se ubicaban en la zona occidental y paracentral del actual territorio salvadoreño; siendo este el escenario de cruentas batallas, entre los pueblos originarios y los foráneos europeos.

Mac Chapin (1991), destaca la avanzada conquistadora en el siguiente fragmento:

Los españoles se establecieron principalmente en el extremo occidental del país, que era un centro tradicional de producción de cacao y bálsamo (el extremo nordeste de El Salvador era otra zona cacaotera). Al menos en un principio, los nuevos señores dejaron intactos los sistemas de cultivo indígenas, por haber reconocido que el orden social y las tecnologías de los indígenas se adaptaban mejor a muchos cultivos de la región, especialmente a las delicadas plantas de cacao. Con los indígenas como productores, los españoles se dedicaron a la recolección y venta de productos y, de esa forma, incorporaron rápidamente a los indígenas al nuevo orden social y político. (pág. 5)

En la cita anterior de Mac Chapin (1991), se refleja la transculturación y el sincretismo de los señoríos de Cuscatlán y otras etnias que habitaban en el actual territorio centroamericano y mexicano. Dichos cambios se vieron reflejados en la productividad de la Tierra, aunque los cambios inmediatos fueron paulatinos; los españoles se encargaban de la recolección y comercialización de los productos agrícolas, que siguieron produciendo los agricultores indígenas; mientras trazaban una estrategia, para consolidar un nuevo orden social.

Lo anterior se definió a partir de la tenencia de la Tierra, incorporándose hasta nuestros días, el concepto de propiedad privada, lo cual marcó, el inicio de la Hacienda.

3.2 *La Patria del Criollo versus la Patria del Indígena*

Martínez Peláez (1998), en su obra magistral “la patria del criollo” presenta una perspectiva, para la comprensión de la conquista y para entender la inferioridad económica, social e intelectual, que padecieron los indígenas durante la historia colonial, que repercutió notablemente en el período republicano. Después de la derrota durante la invasión española, los indígenas fueron despojados de sus tierras, sometidos a la esclavitud y a la servidumbre. Creando un sistema de sobre jerarquización social, en donde lo importante era la sobre-explotación del indígena y de los recursos naturales, esto para generar divisas a la corona española.

Esta importante obra, se ha convertido en un texto obligado para quienes estudian o pretenden hacer una interpretación de la realidad colonial guatemalteca, publicado por primera vez en 1970. Para los estudiantes de Antropología, se vuelve un referente importante para conocer de forma crítica de la historia centroamericana y superar, en alguna medida, el enfoque descriptivo y poco profundo de la historia aprendida en la escuela primaria y secundaria.

La obra de Martínez Peláez, fue inspirada en los trabajos de José Carlos Mariátegui (1928) sobre la realidad peruana, en la que propuso una interpretación marxista basada en la división de la sociedad en clases sociales, particularmente: explotados y explotadores (Martínez Peláez, 1998, p. 5).

La patria del criollo incluye los siguientes capítulos: los criollos, Las dos Españas I y II, tierra milagrosa, el indio, el mestizaje y las capas medias, pueblos de indios y la

colonia y nosotros. Cada capítulo tiene un aporte especial, sin embargo, el análisis que se presenta en esta oportunidad se centra en los temas histórico sociales, relacionados con la tierra, el repartimiento, las encomiendas, la explotación del indio y el papel de la iglesia, aspectos que condicionaron el desarrollo del aborígen y que aún tienen repercusiones en los pueblos indígenas de Mesoamérica.

Martínez Peláez (1998), argumentó, que luego de consumada la conquista, la propiedad sobre la tierra, provenía de una concesión real; indica, que existen cinco principios que normaron la política agraria, y que a juicio personal constituyen, parte de la estructura básica de la tesis del autor, estos son: la teoría del señorío, la tierra como aliciente, la tierra como fuente de ingreso a las cajas reales, los pueblos deben tener suficientes tierras comunes para sus siembras y el bloqueo agrario de los mestizos (p.107).

El principio fundamental de la política indígena en lo relativo a la tierra es el principio del señorío que ejercía la Corona de España, por derecho de conquista, sobre las tierras conquistadas en su nombre. Este principio es la expresión legal de la toma de posesión de la tierra y constituye el punto de partida del régimen de tierra colonial (Martínez Peláez, 1998, p. 109).

La conquista marcó una apropiación que abolía la posesión de los nativos sobre sus tierras. (Martínez Peláez, 1998). Era el rey el verdadero propietario de las tierras conquistadas, el reparto de las mismas lo hacían los capitanes entre sus soldados, en nombre y con autorización del monarca, y sujeta a confirmación real. Las tierras cedidas a los conquistadores y pobladores, solicitadas por ellos en cantidades que la Corona no

podía valorar por desconocer lo que cedía, fueron los primeros latifundios coloniales (Martínez Peláez, 1998, p. 112).

Por lo tanto, cualquier tierra que el rey no hubiera cedido, era considerada tierra realenga, es decir, perteneciente al rey, y, por tanto, no podía usarse sin incurrir en delito de usurpación. Eso conllevaba, a que el rey cedía la tierra y no había tierra sin dueño; nadie podía ni introducirse en la tierra que el rey no había cedido (Martínez Peláez, 1998).

El otro principio era el de la tierra como aliciente. La corona, limitada para sufragar las expediciones de conquista ofreció a los conquistadores una serie de alicientes sobre las provincias que conquistasen. Para que ese estímulo diera los resultados esperados, la corona tenía que mostrar mucha magnanimidad en la cesión de tierras, lo que se convirtió en un mecanismo publicitario que evidenciaba el agradecimiento real que se daba a los esfuerzos de los conquistadores y motivaba a trasladarse a las nuevas colonias (Martínez Peláez, 1998).

El rey ofrecía y cedía una riqueza que no había poseído antes del momento de cederla. Los conquistadores iniciaban la campaña del control territorial con autorización, en nombre y bajo el control de la monarquía: y la cual los premiaba cediéndoles trozos de esas mismas tierras, con sus habitantes incluidos. Un negocio rentable para la corona ya que, sin mayor inversión, ampliaba y fortalecía su imperio y les pagaba a sus leales súbditos, con lo que ellos mismos arrebataban a los indígenas con ellos incluidos (Martínez Peláez, 1998).

Una vez afianzado el imperio y legitimado el poder del rey a nivel local, el principio político de la tierra, como aliciente perdió su sentido original, aunque siguió actuando en forma atenuada. Los conquistadores españoles echaron raíces en las colonias, fundaron ciudades, poseían tierras en abundancia, disponían del mano de obra por medio del nuevo repartimiento. Muchos de ellos tenían encomiendas, habían iniciado familias y tenían descendientes. Con esta nueva situación, la monarquía se halló en condiciones de aplicar un nuevo principio: la tierra como frente de ingresos para las arcas reales, bajo el procedimiento de la composición de tierras (Martínez Peláez, 1998).

La incitación del periodo anterior a pedir y obtener tierras había dado lugar a muchas extralimitaciones. En aquel periodo convenía tolerarlas, pero medio siglo más tarde se convirtió en motivo de reclamaciones y de “composiciones”: la corona comenzó a dictar órdenes encaminadas a que todos los propietarios de tierras presentaran sus títulos. Las propiedades rusticas serian medidas para comprobar si se ajustaban a las dimensiones autorizadas en títulos (Martínez Peláez, 1998).

En caso de que comprobara que había habido usurpación de tierras realengas, el rey se avenía a cederlas legalmente, siempre que los usurpadores se avinieran a pagar una suma de dinero por concepto de composición. En caso contrario, era preciso desalojarlas para que el rey pudiera disponer de ellas (Martínez Peláez, 1998).

En la última década de ese siglo XVI se realizó un sistema de composiciones, que no vino a frenar la usurpación, sino a convertirla en un procedimiento para adquirir tierras y ensanchar los latifundios con desembolsos moderados. Al normar la composición, las

leyes sistematizaron la usurpación de tierras lo que le generó ingresos a la Corana durante todo el período colonial hasta el día anterior a la independencia (Martínez Peláez, 1998).

La legislación colonial de tierras expresa, de manera insistente y clara, el interés de la monarquía de que los pueblos de indios tuvieran tierras suficientes. Se razonaba que los pueblos deben tener suficientes tierras comunes para sus siembras, deben tener sus ejidos; a los indios que en lo particular quieran adquirir tierras por composición debe dárseles trato preferencial, y en ningún caso debe admitirse a composición a quien haya usurpado tierras de indios (Martínez Peláez, 1998).

La preservación de las tierras de indios fue otro principio básico de la política agraria colonial. Esto era de esperarse, porque la organización del pueblo de indios, como pieza clave de la estructura de la sociedad colonial, exigía la existencia de tierras en que los indígenas pudieran trabajar para sustentarse, para tributar y para estar en condiciones de responder al trabajo forzado que de cualquier manera deberían realizar en las haciendas y tierras de los grupos dominantes (Martínez Peláez, 1998).

Este constituye un principio permanente y fundamental de la política agraria de la colonia, porque sustentaba en un interés económico fundamental y permanente de la monarquía. Para que los indígenas permanecieran en los pueblos y fuera posible controlarlos para la tributación, era indispensable que tuvieran tierras suficientes; que no necesitaran ir a buscar a otra parte (Martínez Peláez, 1998).

El último principio es el del bloqueo agrario de los mestizos. La política de negación de tierras a los mestizos pobres en constante aumento demográfico fue un factor que estimuló el crecimiento de los latifundios. El principio del bloqueo agrario de ladinos rurales, que fue un principio importante y permanente de la política agraria en el reino de Guatemala favoreció el latifundio, la población mestiza o ladina pobre, se vio obligada a desplazarse a las haciendas y, a vivir y trabajar en ellas a cambio de tierra en usufructo (Martínez Peláez, 1998).

Los criollos al ver la importancia de la labor de los frailes para los intereses económicos de la clase terrateniente cambiaron su opinión sobre la participación de la orden de Santo Domingo; considerados defensores principales de los indios. Si bien estos contribuían a abolir la esclavitud también organizaban a los pueblos indios y reducían la dispersión organizada que esta causaba. Debe considerarse que los indios antes de la conquista, no vivían en centros de población sino en chozas y caseríos cercanos a los centros urbanos donde la población recurría en días determinados con fines comerciales, religiosos y de administración (Martínez Peláez, 1998).

Esa cultura de dispersión era desfavorable para poner en práctica lo estipulado en las Leyes Nuevas; donde se exigía que los indios vivieran en poblados organizados para que fueran vasallos tributarios del rey, y así se cumpliera con la encomienda y el repartimiento de la mano de obra indígena.

Los frailes de la orden de Santo Domingo realizaron una gran labor de reducción de los indios, lo que vino a ser el punto de apoyo de todo el sistema económico de aquel periodo ya que garantizó el cobro regular de los tributos encomenderos y la disponibilidad de mano de obra para los terratenientes; por lo que el criollo, los considera en distintas fases de la conquista como defensores de los indios, pero también favorecedores indirectos de su explotación (Martínez Peláez, 1998, p. 79).

Para los años de 1790's, las Reformas Borbónicas generaron tensiones y conflictos en los distintos niveles de los estratos sociales generados a partir de la estratificación colonial en América Latina; en donde el pueblo tributario de Izalco no pasó desapercibido con su motín de indígenas en 1794 (Gutiérrez Álvarez citada en Gomez & Herrera, 2003, p. 161).

Las tensiones entre los dos pueblos Dolores y Asunción en Izalco, ha sido una constante desde el régimen Colonial, muestra de ello es el siguiente registro histórico:

El 10 de septiembre de 1794, Josef Manuel Najo, indio principal de casi setenta años, labrador del pueblo de los Dolores Izalco, compareció a interrogatorio en el proceso que se le seguía a él y a otros indios del pueblo, desde cinco meses atrás por haberse levantado en contra de su Alcalde Cristobal Santiago Pilie, y del escribano Francisco Antonio Musto. En unas pocas palabras, con la autoridad que le daba su edad y posición en el pueblo, a la vez que con el lenguaje de la gente común, Najo contó cómo había comenzado el motín, al mismo tiempo que dejaba entrever el injusto desenlace que estaba teniendo--y tendría—para él y sus compañeros. (Gutiérrez Álvarez citada en Gomez & Herrera, 2003, p. 161)

Las tensiones en el pueblo de Dolores, según los datos históricos recopilados por Gutiérrez Álvarez (2003), se debían al maltrato recibido por las autoridades indígenas; entre ellos el escribano Francisco Antonio Musto, en complicidad con el alcalde indio, Cristobal Santiago Pilie, quienes abusaban de la autoridad que les confería la Real Audiencia de Guatemala, a través de la Alcaldía Mayor de Sonsonate (Gomez & Herrera, 2003). La importancia de los dos pueblos de Izalco, para la Real Audiencia de Guatemala, se presenta en el siguiente dato histórico:

Nuestra Señora de Dolores, era una de las dos parroquias situadas en la importante zona indígena de Izalco, con una población de 3,455 personas en 1769. Se trataba pues de un pueblo que, en la escala de la época, era considerado de mediano a grandes; entre 1810 y 1811 tenía 482 tributarios. La otra parroquia era la de Nuestra Señora de la Asunción de Izalco, con 2,212 habitantes. (Gutiérrez Álvarez citada en Gomez & Herrera, 2003, p. 162)

El motín del 4 de abril de 1794 en Izalco, generó la unificación a nivel coyuntural de indios y sus aliados, por un lado funcionarios y ladinos (de manera sobresaliente el cura), por el otro, con sus acciones y cálculos, mostraron que violencia y la resistencia en el periodo colonial eran hechos cotidianos, contemplados dentro del propio régimen (Gutiérrez Álvarez citada en Gomez & Herrera, 2003, p. 177).

Así mismo Gutiérrez Álvarez citada en Gomez & Herrera (2003), menciona los izalcos, como muchas veces antes, hicieron valer su número para someter, al menos por unas horas, al alcalde mayor, a quién desobedecieron reiteradamente. En muchos momentos, los indios utilizaron su propio idioma como arma; muy a pesar de la furia que

manifestaban en el desarrollo del motín, los indios mostraron que conocían bien los límites políticos y legales (p. 177).

3.3 La Tenencia de la Tierra en los Pueblos Originarios

Bajo el nuevo régimen colonial se definen los modos de producción de la tierra; incorporando la tecnología europea, con la finalidad de incrementar la productividad, evitando así las epidemias por las muertes de indígenas generadas por la explotación en el obraje; y por ende diezmar a dicha población necesaria dentro de la cadena productiva, tal como se aprecia en el siguiente fragmento:

La corona importa de la India el modelo del Obraje Real, el cual cuenta con la ventaja, de que el trabajador tenía el menor contacto posible con las aguas resultantes de la infusión, por lo que el riesgo de enfermedad y muerte disminuye; vestigios de este tipo de Obraje lo encontramos en la Hacienda La estancia del Municipio de Moncagua departamento de San Miguel. Finalmente, de la Fusión de dos Obrajes Reales surge el Obraje Hidráulico, el más grande construido en las haciendas añileras. Durante los siglos XVII y XVIII, se extendió a lo ancho y largo de este país, aumentando el reconocimiento obtenido por El Salvador como el país añilero por excelencia, es así que durante un momento de esplendor y de la colonia es reconocido como el “oro azul”. (Secretaría de cultura, 2015)

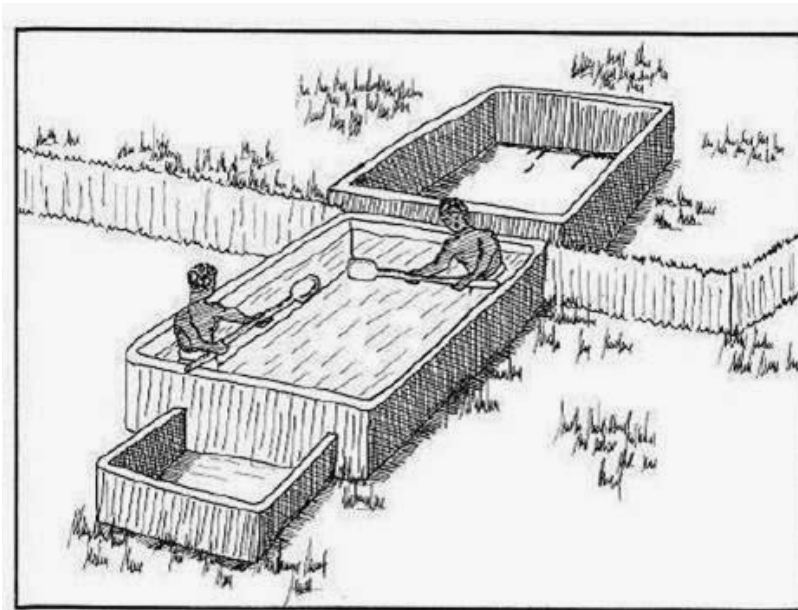


Figura 6. Representación de un obraje real. Pacheco Troconís (2000). Retomadas de <http://sofiaalbayero.blogspot.com/2014/01/una-aproximacion-documental-la.html>

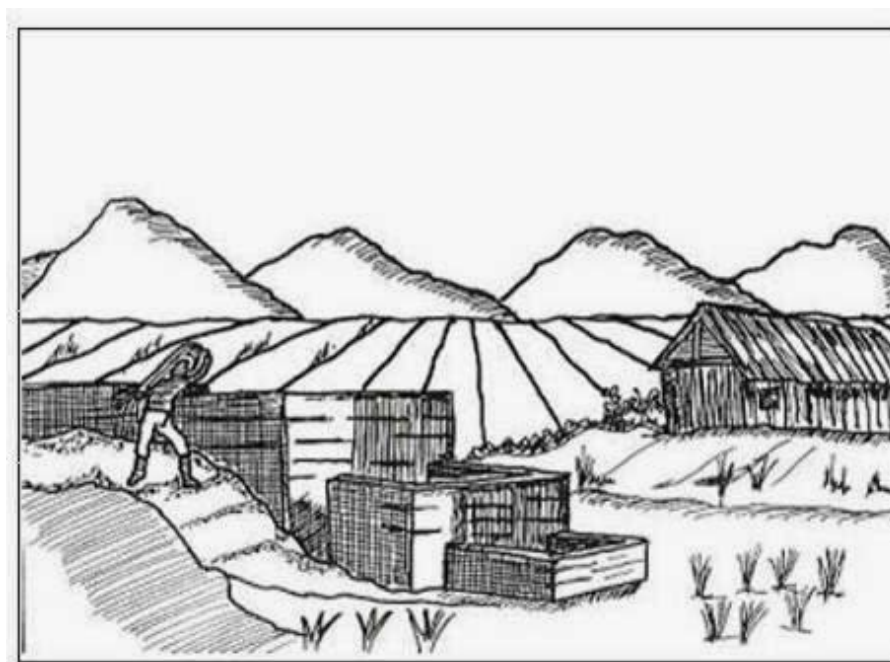


Figura 7. Representación de un obraje real. Pacheco Troconís (2000). Retomadas de <http://sofiaalbayero.blogspot.com/2014/01/una-aproximacion-documental-la.html>



Figura 8. El oro azul conocido también como colorante natural Índigo, tomada de <https://articulo.mercadolibre.com.mx/MLM-561925231-50-gramos-colorante-natural-indigo-anil-verdadero-organico- JM>

Como parte de este antecedente histórico, se modificaron las formas de extracción del denominado “oro azul”, siempre bajo el trabajo del indígena en dicha cadena productiva, resaltando los siguientes elementos:

El aporte de España a esta industria es la incorporación del obraje de Pílon, Real e Hidráulico, en América los indígenas ya utilizaban sus propias técnicas de extracción, basadas en el uso de las ollas de barro y canoas de madera. El primer obraje introducido por los españoles, es conocido como “Obraje de Pílon”. Debido al método utilizado para el batido, el cual realizaban introduciéndose en las pilas, la población indígena fue sometida a explotación, hambre y plagas, enfermedades que fueron traídas del antiguo mundo, por estas causas y la consecuente reducción de la población nativa surge la denominada “Leyenda Negra”. (Secretaría de cultura, 2015)

En ese sentido es importante analizar la estratificación social durante la colonia, la cual se presenta a continuación:

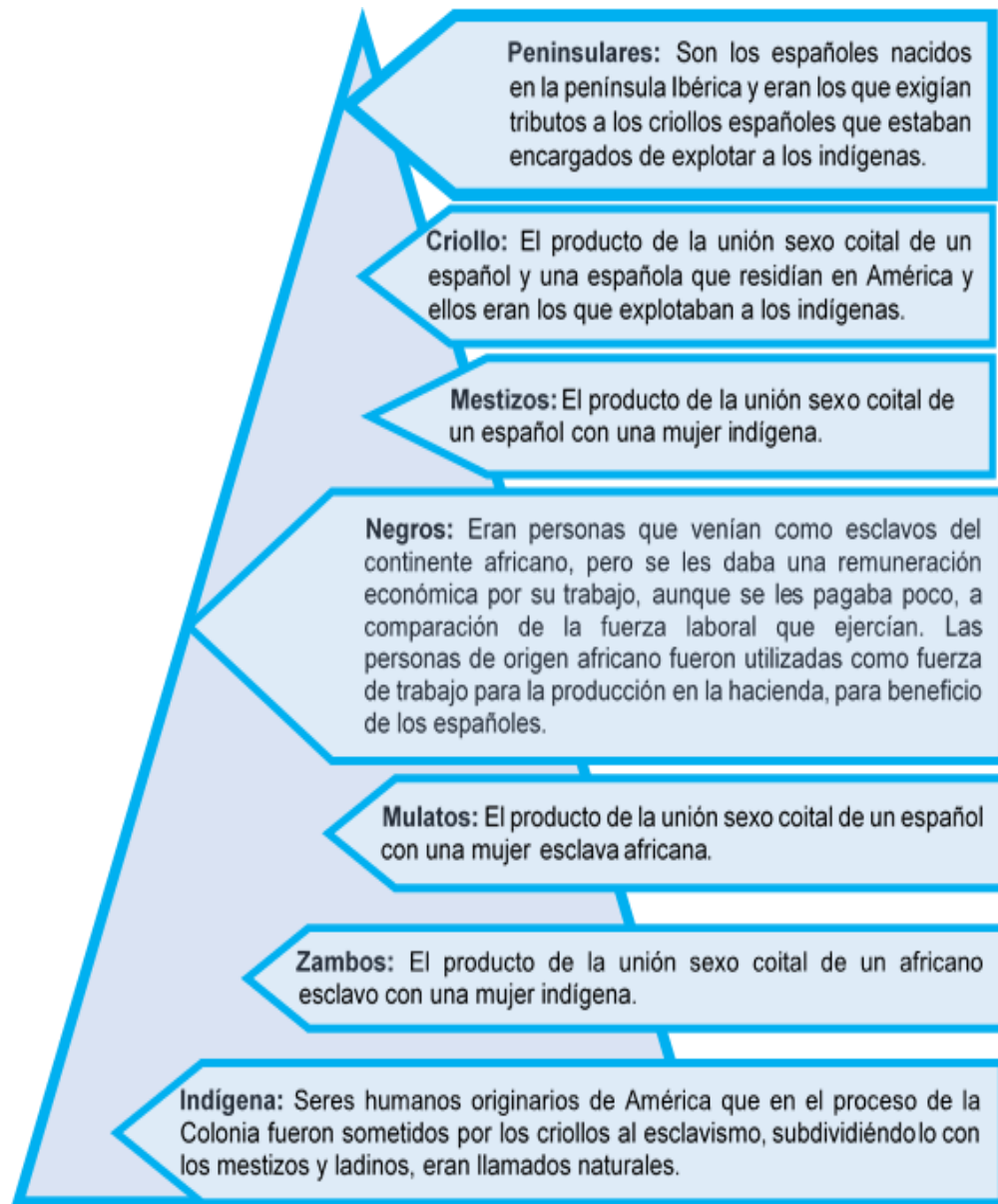


Figura 9. Pirámide de la estratificación social durante la Colonia, retomada de la *Apreciación sociológica de la independencia salvadoreña (2000)*, del antropólogo salvadoreño Alejandro Dagoberto Marroquín. Elaboración propia

Así mismo a través de las violaciones hacia las mujeres el proceso de mestizaje cambio para siempre las relaciones de poder entre indígenas y españoles; estos últimos incorporando el laboratorio para el blanqueamiento racial que Hugo De Burgos Henríquez (2010), y Marroquín (1975), analizan desde la premisa de la negación indígena.

Como se puede observar en el esquema anterior, se encuentran las diferentes estratificaciones en las que predomino el peninsular y el criollo, dejando en condiciones insalubres a los mestizos, negros, zambos, mulatos e indígenas, que fueron explotados en la hacienda; mejorando así la economía del reino de España; creándose para dicho fin dos naciones: de españoles (criollos) e indígenas. Todas las comunidades indígenas de principios de la colonia contaban con extensos ejidos y tierras comunales; aunque la distinción entre los dos tipos de tenencia no era siempre tan definida.

Por su parte Segundo Montes (1979), menciona “como en el resto de Mesoamérica. La encomienda fue el instrumento de sojuzgamiento y explotación que los conquistadores utilizaron para imponer su sistema. al que agregarían otra institución de carácter religioso que sancionaría y profundizaría las relaciones dominantes: el compadrazgo. Asi mismo destaca la situación de los indígenas durante la colonia:

Sin embargo, la religión de los Izalcos se vería libre, en cierto modo de las relaciones normales de explotación y dominación, manteniendo cierto grado de autonomía socio-política entre los indígenas, con el fin de que pudieran incrementar la producción cacao y bálsamo. producto de interés para los españoles: las enmiendas no cubrían las zonas más importantes de tales cultivos. (Montes, 1979).

El despoblamiento de la población indígena en las Américas a raíz de la conquista, se ve reflejada en el mestizaje o blanqueamiento racial³, es parte de las estrategias que aplicó el español, para mantener las divisiones entre cada uno de los estratos sociales, jerarquizados desde la época colonial. Dichos estratos se mantienen, hasta los inicios del siglo XXI; por lo que es importante, analizar los datos históricos, en cuanto al proceso de auto-negación, que se introdujo en la población indígena, al verse minimizada en cuanto a su población ante el crecimiento de mestizos y ladinos, tal como se refleja en el siguiente dato:

Si la población indígena era relativamente escasa, desarticulada en unidades socio-políticas fraccionadas —lo que les debilitaría frente a los españoles y a la reducción de la población autóctona que siguió como consecuencia de la conquista y colonia—tampoco los españoles que buscaron residencia y propiedades en el actual territorio, fueron numerosos en un comienzo, sino que se dirigirían hacia él cuando el cultivo y procesamiento del añil se convirtió en un rubro importante la economía colonial. A pesar de todo, se mantendrían durante la colonia diversas comunidades indígenas, así como pequeños poblados "españoles". pero lo que se iba imponiendo era el proceso de mestizaje y de ladinización. que se convertiría en la característica predominante de la población al momento de la independencia: 20% blancos. 22.5% indios, 57.5% mestizos. (Barón Castro, 2002, p. 205)

³ Término del antropólogo Hugo de Burgos

3.3.1 Etapas de la política indigenista en El Salvador

Según Marroquín (1975), las etapas de la política indigenista, implementadas en la historia del actual territorio salvadoreño, se distinguen:

1ª. Etapa: indigenismo colonial: caracterizado por el Estado y la iglesia en la práctica de una política indigenista, definiéndose: Indigenismo de exterminio, Indigenismo de salvación, Indigenismo de explotación. Para lo cual la implementación de la encomienda, en donde se le cedía uno o varios indígenas a un colonizador, para el repartimiento era de bienes y de trabajo, estaba caracterizado por las mercancías a precios muy elevados, en productos no indispensables. (pág.763)

Por otra parte, las cifras de despoblamiento registrados por los curatos de Sonsonate, San Salvador y San Vicente, proporcionaron la información que Alejandro Dagoberto Marroquín (1975) retomó de Cortez y Larraz (1921), en la Descripción Geográfico Moral de la Diócesis de Goathemala, del cual se retoman a continuación, a nivel cronológico:

Datos cuantitativos.

Población en El Salvador en 1551		Población en El Salvador en 1570
Indios tributarios	19,136	Total general 77,000 habitantes
Indios exentos	22,580	
Indios no sometidos	8,343	
Españoles	400	
Total	50,459	

Figura 10. Cuadro comparativo retomado de datos cuantitativos publicados por Marroquín en 1975 en su artículo: “La población indígena en El Salvador” para el año de 1551 y 1570, tabla reelaborada por el investigador.

Así mismo Marroquín (1975), identificó en los curatos los siguientes criterios iniciales de su investigación cuantitativa, realizada a través de la técnica de la encuesta en 45 municipios rurales, determinando lo siguiente:

- 1° al indio hay que buscarlo en los cantones.
- 2° Municipios con evidencia histórica de origen prehispánico. En ese sentido la población total de los 45 municipios estudiados por Marroquín dio como resultado 300,000 personas.

En cuanto a la caracterización del indígena, como producto del pensamiento colonial Marroquín (1975), evidenció lo siguiente:

- 1° Es el vencido desde la conquista
- 2° Es el despojado por excelencia perdió sus tierras, sus dominios, su prestigio social y su cultura)
- 3° Es el más humillado
- 4° Es el más atrasado
- 5° Es el discriminado por antonomasia (indio)
- 6° Es el oprimido sin Derechos Humanos
- 7° Es el explotado
- 8° Es el sin zapatos, que usa “caites ”ropa de manta o de mezclilla, la más barata del mercado colonial.
- 9° Es el que de preferencia presta servicio militar (Ventajas y desventajas, adquiere vicios urbanos)
- 10° Es el que carece de servicios médicos hospitalarios. (Medicina tradicional y al tratamiento herbolario. Situación actual de los grupos de población indígena más o menos “Pura”.



Figura 11. El mestizaje durante el periodo colonial en América. Imagen tomada de <https://www.pinterest.es/pin/505388389419897812/>

La economía se basó en la producción del añil, en la que los indígenas realizaban todo el trabajo físico, pero la remuneración económica la tenían solamente los criollos.

Por lo consiguiente, en el tiempo de la colonia surge el concepto de la hacienda, que era conocida como cualquier propiedad con límites bien definidos y pertenecientes a un solo individuo. Retomando las etapas de la política indigenista, según Marroquín (1975), se definen las siguientes:

2ª Etapa post-independencia: Indigenismo liberal: 40% la población salvadoreña era indígena. A partir de la independencia todos son iguales ante la ley; el indio es un ciudadano y por lo tanto un ser libre; así mismo, para los liberales, la educación dirigida a los indígenas, se concebía como la palanca decisiva para el progreso. El Indigenismo liberal en el fondo perseguía arrebatar a los indios sus tierras comunales y ejidales; y convertir

en mano de obra asalariada a millares de indígenas que se resistían a enajenar su fuerza de trabajo.

Siguiendo en este mismo análisis, ya en la conformación del Estado-Nación de la actual República salvadoreña, Marroquín (1975), hace referencia a la percepción liberal de la clase ladina y criolla en palabras David J. Guzmán quien escribió: “Hoy el indio más acomodado vive en una casilla de paja de triste y pobre aspecto. Parece no tener aspiraciones más que llenar sus más urgentes necesidades; nada adelanta, en nada interviene” (p.765). Así mismo Marroquín (1975), destaca el pensamiento de David J. Guzmán, acerca de la figura del indígena en la sociedad ladina, mencionando:

Es un ser pasivo en el estado civil y social de nuestra sociedad a pesar de estar plenamente rehabilitado por las leyes de la República. Es necesario que el espíritu liberal y humanitario de nuestras instituciones penetre por todos lados en el hogar del indígena, instruyéndole; sacándole de su apatía, y si es posible haciéndole desaparecer gradualmente en la masa de la civilización actual que es por una parte la suerte reservada a los vestigios expirantes de otras civilizaciones ya muertas y por la gloriosa misión encomendada al apoyo paternal de los gobiernos liberales e ilustrados. (p.765)

A continuación, se retoma la tercera etapa de la política indigenista explorada por Marroquín (1975):

3ª Etapa actual: indigenismo de negación: Los gobiernos que sucedieron a Hernández Martínez mantuvieron la misma política del dictador; los funcionarios que debían encargarse de la promoción social, o no sabían cómo abordar científicamente el problema indígena o consideraron que no había ningún problema de esta clase. Así surge el indigenismo de negación

que está de espaldas a la realidad social. El indigenismo de negación puede tener peligrosas consecuencias: los problemas que sufre el indio sin una intervención adecuada del Estado, tienden a agravarse y a poner a los pueblos campesinos en situación tensional y conflictiva que puede suscitar estallidos de violencia. La obligación del estadista es prever antes que remediar. Es tiempo ya de que se abandone el indigenismo de negación y se inicie una verdadera política indigenista en favor de aquellos que, sin lugar a dudas, son los que más derecho tienen a llamarse salvadoreños. (Marroquín, 1975, p. 767)

3.4 Los Pasos hacia la Negación Indígena

Tras la independencia de España (1821) el reino intentó constituirse en una República Federal⁴ (1823-1839). Aquel experimento terminó en un rotundo fracaso. La región, poco conflictiva durante el periodo colonial, se vio sumergida en un endémico proceso de violencia y guerras internas que se prolongó por dos décadas (Huezo Mixco, 2009).

Las clases subalternas centroamericanas, recién salidas del largo periodo colonial, tuvieron pocas posibilidades de hacer efectiva la democratización política sustentada en el Acta de Independencia, la Constitución de la federación y los decretos de la Asamblea Nacional Constituyente de 1823, que decretaban la libertad de imprenta y reconocían los derechos humanos proclamados por la Revolución Francesa de 1789, abolían la esclavitud

⁴ La República Federal de Centroamérica nació bajo ese nombre en noviembre de 1824. Su capital inicialmente fue la ciudad de Guatemala y, después, San Salvador. Estaba formada por cinco Estados: Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. En 1838 se formó por poco tiempo un sexto Estado, Los Altos, con capital en la ciudad de Quetzaltenango, con los territorios del occidente de Guatemala.

y prohibían portar títulos nobiliarios o privilegios contrarios al principio de igualdad ciudadana (Huezo Mixco, 2009).

Frente a la población indígena, que venía siendo considerada como una rémora social, la elite liberal de principios del siglo XX implementó dos medidas: primera, reconocer como parte de la configuración nacional el mestizaje, que ya estaba avanzado en el territorio salvadoreño; segunda, incentivar la inmigración de «blancos» al país (Huezo Mixco, 2009).

Las elites salvadoreña y centroamericana les dieron importantes facilidades a los inmigrantes europeos, e incluso les otorgaron derechos políticos (Dym, 2006, citado en Huezo Mixco, 2009). En cambio, promovieron la aversión hacia otros grupos «no blancos». Los indígenas en primer lugar (Huezo Mixco, 2009).

La prensa salvadoreña nace en 1824 con el claro propósito de inscribir a San Salvador en el presente de la federación, y los periódicos siguieron siendo federalistas incluso cuando ya no había federación. En aquellos años El Salvador era un Estado más, dentro de una conflictiva unidad mayor, Centroamérica. Incluso después de 1839, cuando la federación se disuelve política y administrativamente, la imaginación periodística mantendrá vivo un discurso sobre la unión centroamericana que ya entonces será mero deseo más que futuro posible. Vivir en El Salvador, como espacio geográfico diferenciado en calidad de estado independiente, era en aquel tiempo vivir en Centroamérica (Tenorio, 2006).

El universo letrado salvadoreño del siglo XIX se constituyó «en función no de una identidad nacional, sino de una de clase: la de los sectores medios y acaudalados del

mundo urbano» (Tenorio, 2006). Los indígenas apenas merecieron alguna mención pese a que en ese momento constituían el 43% del total de habitantes, en 1807, y el 23% en 1837 (Barón Castro, 2002).

El Salvador se declaró como una república aparte de la federación en 1856. No constituía una comunidad política imaginada, su sentido de cohesión «era muy débil» y continuaba mirando «la reconstrucción de la federación centroamericana» como una especie de destino meta histórico (López Bernal, 1998). Los Estados Unidos llegaron a tener una fuerte presencia en el imaginario de un sector importante de la elite del país.

En 1824 se firma el acta de independencia donde los criollos conocidos como los próceres por la historia oficial salvadoreña; sin embargo, éstos, salen beneficiados obteniendo las tierras de los indígenas. Ante este escenario adverso para los indígenas, hizo que el indígena Anastasio Aquino de los Nonualcos, se levantara en contra el gobierno de los blancos⁵ y ladinos en el año de 1833.

Este levantamiento se desarrolló en la zona geográfica de los Nonualcos (San Pedro Nonualco, Santiago Nonualco, San Rafael Obrajuelo y San Juan Nonualco), y San Vicente; todos estos municipios pertenecientes a la zona paracentral de El Salvador.

En esta zona geográfica se desarrollaron los conflictos violentos entre las fuerzas militares lideradas por Mariano Prado, quien representa al Estado salvadoreño, en contraposición esta la figura emblemática de Anastasio Aquino, el indígena que se alzó

⁵ Llamados así los criollos por parte de la población indígena, elementos que Salarrue destaca al negro Ponce sus Cuentos de Cipotes en el año 1961.

en armas en contra de la opresión y el maltrato, que recibían sus hermanos indígenas; quienes habían sido despojados de sus tierras desde el proceso de la invasión y conquista española (de Alvarado, García de Palacio , & de Ciudad Real, 2000).

En ese sentido se menciona la gesta de Anastasio Aquino y su rebelión en contra el gobierno de los blancos y ladinos; quienes mantenían el poder, detrimento de la vida y los derechos humanos inexistentes para la población Indígena de la época. Pero esto tuvo un final sanguinario, ya que Anastasio Aquino es matado por las fuerzas militares de una manera salvaje, hecho que se hizo para que los indígenas tuvieran temor a revelarse.

Entre 1865 y 1912 la bandera nacional oficial de la República de El Salvador evocaba a la de los Estados Unidos. (Huezo Mixco, 2009)



Figura 12. Bandera de El Salvador 1865-1912, publicada en Huezo Mixco (2009), Un pie y el otro acá.

3.4.1 Etnocidio de 1932 en el occidente salvadoreño

Posteriormente al levantamiento de los Nonualcos en 1833, el café tenía su mayor auge, pero debido a la crisis de 1929 en Nueva York, los precios del café bajaron, y su impacto se da en El Salvador en 1930. Este hecho tuvo un efecto devastador para la economía agrícola salvadoreña, que para entonces había llegado a una situación de abrumadora por la dependencia del café.

Las presiones se acumularon, hasta que en enero de 1932 se produjo un colapso repentino y total del mercado y la cosecha se dejó podrir en las matas. La población rural de la altiplanicie central se encontró sin medios de ganarse la vida. Debido a este suceso se da otro levantamiento que se desarrolló en la zona occidental específicamente Izalco, Nahuizalco, Nauhilingo, todos estos municipios pertenecientes al departamento de Sonsonate.

En esta zona geográfica del occidente salvadoreño, se desarrollaron levantamientos por parte de indígenas y campesinos, quienes coincidieron en la misma situación coyuntural e histórica; reclamar la Tenencia de la Tierra que ellos cultivaban, y que perteneció en el pasado ancestral a los pueblos originarios. Personajes como Farabundo Martí, fundador del partido comunista salvadoreño, y Feliciano Ama, líder indígena de Izalco, ambos en diferente zona geográfica; paracentral y occidental se rebelaron contra el gobierno de Maximiliano Hernández Martínez. Este último fue apoyado por los poderes locales de Izalco, Nahuizalco, a través de sus alcaldías municipales, provocaron la muerte

de 30,000 indígenas⁶ aproximadamente, durante el desarrollo de los hechos violentos en la zona occidental salvadoreña.

Así mismo en el transcurso del gobierno del General Martínez se dio la persecución más grande de la historia de El Salvador; donde se mataba a cualquier persona Indígena, hecho que termina de marcar la negación de la misma población indígena entorno a sus orígenes e identidades socioculturales; esto para evitar ser asesinados por las fuerzas militares, en el régimen denominado como “El Martinato”, e inicio de las dictaduras militares en El Salvador.

Por su parte la poetisa puertorriqueña Sheila Candelario (2002), escribió un artículo titulado: “Patología de una insurrección: La prensa y la Matanza de 1932”, destacando el papel de la prensa escrita de esa época, a favor de la dictadura militar:

La prensa fue efectiva en lograr un consenso político ante el alzamiento de 1932 manipulando términos que objetivaban a los insurrectos y los desconectaban de su esencia humana. No se utilizaron nombres ni apellidos de campesinos, no se profundizaron en las demandas de los grupos organizados ni en las condiciones laborales, económicas y sociales de los participantes. Los apelativos más utilizados en el Diario del Salvador para referirse a estos grupos de indígenas y campesinos, antes y después del alzamiento que se inicia el 22 de enero de 1932, son: “ociosos”, “los comunistas”, “grupos comunistas”, “individuos comunistas”, “movimiento comunista”, “invasión de comunistas”, “hordas”, “huestes comunistas”,

⁶ Existen diferentes fuentes históricas que mencionan datos cuantitativos o estadísticos sobre la cantidad de indígenas que fueron asesinados en el occidente del país durante el levantamiento indígena-campesino de 1932.

“agitadores”, “peligro rojo comunista”, “asaltantes”, “peligro comunista”, “turbas comunistas”, “facciosos”. (p.10)

El manejo del gobierno golpista de Martínez en 1932, generó una serie de abstracciones que se volvieron peyorativos hacia la figura del indígena en la nación salvadoreña, del cual Sheila Candelario (2002), expone:

Las vidas de los insurrectos se transmutan en abstracciones conceptuales, en frases que conjuran ideas extrañas, amenazantes y anárquicas. Esta representación deshumanizadora sirvió de catapulta ideológica a la maquinaria política estatal que había incorporado a su aparato represivo las Guardias Cívicas, “cuerpos paramilitares constituidos por miembros de la oligarquía, de la clase media e incluso del campesinado,” (Alvarenga 1996: 9). lo que es significativo para entender el alcance de la manipulación ideológica del Estado en varios frentes. (p.10)

Por otra parte, la comunidad internacional a través de su fraccionamiento en dos mundos: el primer mundo del capitalismo y el segundo mundo del socialismo, en el preámbulo de la segunda guerra mundial, El Salvador, no se vio ajeno a dicha polarización, tal como se destaca a continuación:

En este caso la proyección ideológica se intensifica de manera progresiva en la prensa semanas antes de la insurrección. Es importante resaltar una nota nada conspicua que aparece en la segunda página del Diario del Salvador del 30 de diciembre de 1931 sobre la primera publicación en español de El Capital de Karl Marx. Aunque el parte de prensa aparenta ser una inocente nota bibliográfica, ésta mayormente se dedica a resaltar el poder ideológico y transformador del documento. El anunciar la publicación en la lengua oficial del país de El Capital y su potencial

accesibilidad y difusión en El Salvador puede ser interpretado como un ‘aviso’ si se toma en cuenta que el Diario del Salvador era un periódico conservador. Dentro de los parámetros ideológicos y políticos de la “nación imaginada” la infiltración del texto marxista en el mercado de consumo amenazaba destruir los cimientos discursivos del poder político. (Candelario, 2002, pág. 10)

En 1940, el General Maximiliano Martínez envió a su Ministro de Educación, como representante de El Salvador, al Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, para suscribir y ratificar la Convención internacional, que creó el Instituto indigenista Interamericano.

Durante los años de 1932 a 1980, la nación salvadoreña es marcada por las Dictaduras Militares, en donde los castrenses mantenían el control total de la sociedad a nivel político, económico y socio-cultural. Sumergiendo a la población salvadoreña a la miseria, a costa de la modernización del Estado. La transculturación sirvió como un mecanismo cultural, para someter e invisibilizar al indígena ante el blanqueamiento racial, iniciado en el periodo colonial; cimentando las bases de una sociedad mestiza y ladina, auto-negando sus raíces indígenas, asimilando por el instinto de sobrevivencia, las identidades foráneas bajo la concepción de progreso. Parte de ese proceso de asimilación cultural lo señala Marroquín (1975), en el siguiente fragmento:

“Las nuevas generaciones tienden a rechazar los usos tradicionales. Los jóvenes visten a la usanza nacional dentro de sus posibilidades económicas; las muchachas no han podido resistir al uso de la falda corta y cuando pueden se convierten en clientes de los salones de belleza. Se niegan a

hablar en lengua nativa y cuando se les pregunta quienes son, contestan que son salvadoreños” (p.762)

En el fragmento anterior Marroquín (1975), expone las facetas de la negación indígena; en donde la psicosis de ser reconocidos como indígena, llego a niveles de abandonar el uso de la vestimenta, el hablar su lengua natal, de manifestarse ante la discriminación o exclusión social, expresándose en el abandono de sus rituales, modificando sus costumbres y tradiciones en los procesos de enculturación hacia las nuevas generaciones.

Marroquín (1975), destaca que los gobernantes sucesores de Martínez, mantuvieron la misma política del dictador; los funcionarios que debían encargarse de la promoción social, o no sabían cómo abordar científicamente el problema indígena o consideraron que no había ningún problema de esta clase.

Así mismo concluye que la reformas agrarias, no han favorecido al indígena en cuanto a la tenencia de la Tierra (Marroquín, 1975), un tema que en las primeras dos décadas del siglo XXI, ha sido punto de ataque de los pandilleros hacia la población indígena del occidente salvadoreño; en donde los delincuentes, catalogados como terroristas, en las últimas reformas del sistema judicial salvadoreño, han exigido a estas familias de la comunidad indígena, el ceder una cuota familiar de sus jóvenes, para integrarlos a sus filas, y de esta manera acrecentar la extorsión, y el control territorial en las zonas rurales de los municipios que integran la región de los Izalcos.

3.5 Historicidad de Izalco

Retomando los antecedentes históricos fundacionales de la actual ciudad de Izalco, durante el periodo colonial, se replicaron los mismos mecanismos de control social de las naciones derrotadas de indígenas, en toda Mesoamérica, en donde “La encomienda fue el instrumento de sojuzgamiento y explotación que los conquistadores utilizaron para imponer su sistema. al que agregarían otra institución de carácter religioso que sancionaría y profundizaría las relaciones dominantes: el compadrazgo” (Montes, 1979). Sin embargo, el mismo autor, aclara lo siguiente:

Sin embargo, la religión de los Izalcos se vería libre, en cierto modo de las relaciones normales de explotación y dominación, manteniendo cierto grado de autonomía socio-política entre los indígenas, con el fin de que pudieran incrementar la producción cacao y bálsamo, producto de interés para los españoles: las enmiendas no cubrían las zonas más importantes de tales cultivos. (Montes, 1979, pág. 148)



Figura 13. El cacao criollo, imagen tomada de <http://img.inforegion.pe.s3.amazonaws.com/wp-content/uploads/2012/03/CACAO-CRIOLLO-02-b.jpg>

En cuanto a los orígenes fundacionales de Izalco, destaca el año de “1550 Tecpan Izalco tenía una población de 4,500 habitantes y era el núcleo indígena más poblado del actual territorio salvadoreño” (Alcaldía Municipal de Izalco, 2013). Para el año de 1842 quedó inscrito en el Distrito de Sonsonate por decreto legislativo, obteniendo ese año su título de Villa, erigiéndose como cabecera departamental 11 años después (Alcaldía Municipal de Izalco [AMI], 2013). Para el año de 1862 obtuvo el título de ciudad; definiéndose su extensión territorial y administrativa, la cual se divide en 25 cantones, distinguiéndose los siguientes:

Huiscoyolate, Cangrejera, Ceiba del Charco, Chorro Abajo, Chorro Arriba, Cruz Grande, Cuntán, Cuyagualo, El Sunza, Joya de Cerén, La Chapina, La Quebrada Española, Las Higueras, Las Lajas, Las Marías, Las Tres Ceibas, Los Tunalmiles, Piedras Pchas, San Isidro, San Luis, Shonshón, Talcomunca, Tapalshucut, Tecuma y Teshcal. (AMI, 2013)

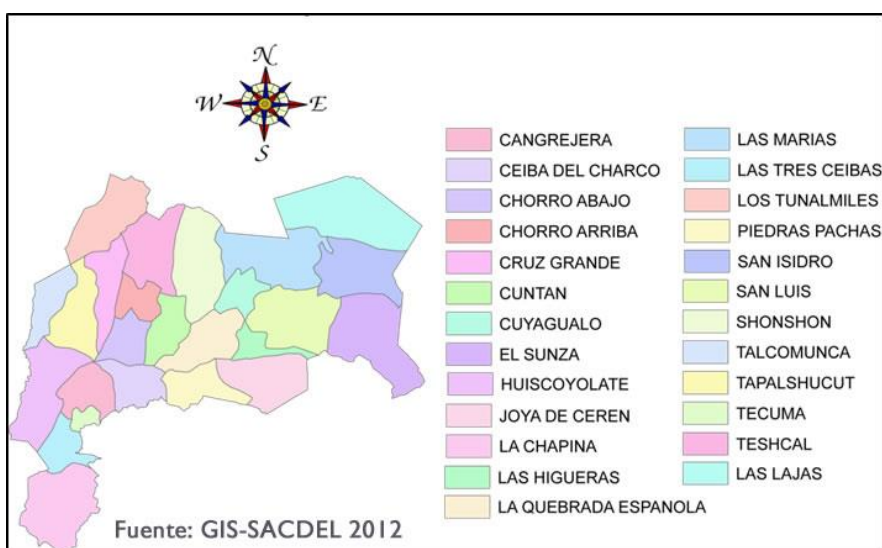


Figura 14. Ubicación Geográfica de los Cantones del Municipio de Izalco, Departamento de Sonsonate, El Salvador, tomada de <http://alcaldiaizalco.gob.sv/>

Así mismo para el año 1533 el pueblo de Tecpan Izalco, fue consagrado a la Santa Patrona del pueblo de Izalco abajo en la imagen de la Virgen de La Asunción, la cual llega según estimaciones históricas entre los años 1540 a 1550 proveniente de España, para edificársele su templo en 1555 aproximadamente; para establecerse en 1572 los monjes del convento de Santo Domingo de Sonsonate, iniciando así, su misión de catequizar a los indígenas (AMI, 2013).

3.5.1 Ubicación geográfica del municipio de Izalco

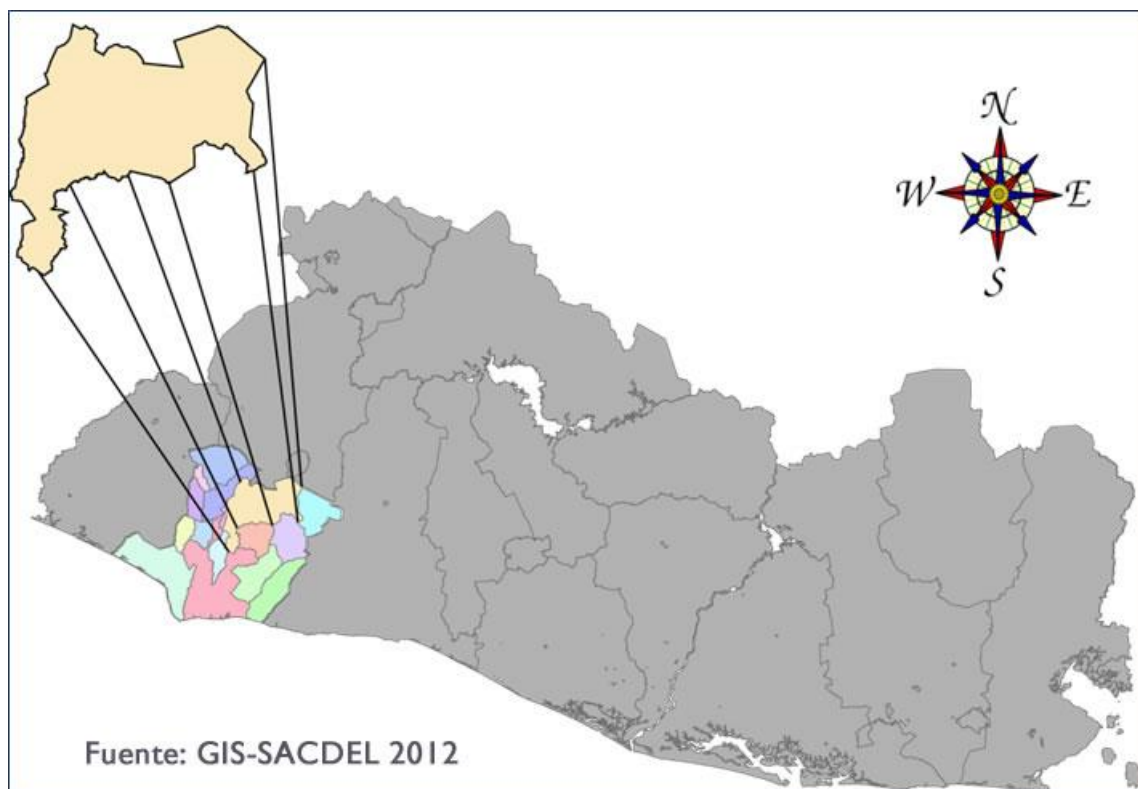


Figura 15. Mapa de ubicación geográfica del municipio de Izalco, tomada de <http://alcaldiaizalco.gob.sv/>

Izalco ubicado en las faldas del volcán, que lleva su mismo nombre y distinguido como el “Faro del pacifico salvadoreño”, en el occidente de la República salvadoreña; es uno de los 16 municipios que conforman el departamento de Sonsonate, limitando al norte con la cabecera departamental de Santa Ana; al este con El Congo (municipio de Santa Ana) y Armenia del municipio de Sonsonate; al Sur con San Julián, Caluco, Sonsonate y Nahuilingo; y al Oeste, con Sonsonate, Sonzacate y Nahuizalco, este último limitando también en la franja norte (AMI, 2013).

Izalco es uno de los 16 municipios del departamento de Sonsonate; sus coordenadas geográficas centrales son: 13° 44' 44" LN y 89° 40' 33" LWG⁷. (Alcaldía Municipal de Izalco, 2013). Ubicándose a 55 Kms. de San Salvador; su extensión territorial es de 175,90 Km² (14.35% en relación al departamento de Sonsonate y 0.84% en relación a país). Situándose a 440 MSNM (Metros Sobre el Nivel del Mar), Izalco es el 3er municipio más grande por su superficie y el 2º más grande por su población (AMI, 2013).

En cuanto a la orografía de la actual Ciudad de Izalco, está enlazado por un complejo volcánico integrado por El Cerro Verde a 2,030 MSNM, así mismo todos los cerros mayores a 1,000 msnm se ubican en la zona norte del municipio: mientras que el Volcán de Izalco se ubica a 1,952 MSNM, El Conejal a 1,495 MSNM, El Quemado o Chino a 1,323 MSNM, Volcán San Marcelino a 1,257 MSNM, La Olla 1,250 MSNM, El Arco a 1,141 MSNM y el Perico a 1,124 MSNM. Mientras que los cerros menores a los

7

1,000 MSNM se localizan en el extremo este del territorio, en los límites con los municipios de El Congo (Departamento de Santa Ana) y Armenia (Departamento de Sonsonate) (AMI, 2013).

Si se hace referencia a sus fuentes fluviales, en Izalco se localiza el río Ceniza, uno de los ríos más importantes de la Región de Sonsonate, el cual recorre desde la zona norte, siguiendo por la parte oeste del municipio.

También destacan otros ríos menores como el río Tenquiza, afluente del río Tres Ríos; los ríos Sunza y Huiscoyolate, ambos afluentes del río Ceniza, y el río Chutia, afluente del río Tecuma, que bordea el casco urbano (AMI, 2013).

3.5.2 El toponímico de Izalco

En cuanto a los orígenes del municipio de la zona occidental de El Salvador, Izalco surgió según datos recopilados por la municipalidad de Izalco, posterior al colapso de la cultura Tolteca en México, distinguiéndose su toponimia, en donde Joaquín Meza (2012), define Izalco como:

Ezalcos. Isalco. Itzshalco. Itzaco. Itzcalco. Ysalco. (Del náhuat iz: obsidiana, cal: casa, y co, cu: lugar, “Lugar de las casas de obsidiana”; de itz: obsidiana, shal: arena, y co: en, lugar. “En las arenas de obsidiana”, “En las arenas negras”, “En el llano pedregoso”; de itza-co: “Lugar de vigilia o penitencia”) Municipio del departamento de Sonsonate. || 2. Volcán del municipio de Izalco (p. 558).

En torno a su potencial turístico la Ciudad de Izalco conserva su ambiente colonial, el cual se combina equilibradamente con la tecnología del siglo XXI; manteniendo sus

atractivos arquitectónicos patrimoniales, en donde los turistas pueden disfrutar de cafeterías, restaurantes, iglesias coloniales, lugares de tradición religiosa e indígena en la zona urbana y rural, todo dentro de una ciudad ordenada, con vías de comunicación en excelente estado (AMI, 2013).

Así mismo Izalco, cuenta con ríos que poseen pequeñas caídas de agua, resaltando Atecozol, su turicentro, ubicado en las faldas del Volcán de Izalco, que en idioma náhuat-pipil, significa "cuna del señor de las aguas", en donde las afluentes de sus ríos, que descienden de la parte alta, ubicada en las faldas del volcán; en donde las aguas subterráneas alimentan sus hermosas piscinas y parques, que son dominados por una exuberante vegetación, árboles frutales como mangos, zapotes, caimitos, entre otros (AMI, 2013).

Izalco es un pueblo mítico que resguarda sus tradiciones orales, constituyendo la mayor parte de ellas en leyenda; en donde resaltan seres mitológicos de la región, entremezclándose con la religiosidad popular izalqueña; en dónde se enlazan sus mayordomías, encargadas de mantener la tradición y devoción en torno a su imaginería (AMI, 2013).

3.6 Religiosidad Popular expresada en las Cofradías Indígenas

3.6.1 La jerarquía de los cargos

Las instituciones indígenas previas a la invasión europea, sufrieron un cambio en cuanto a su estructura, mezclando la cosmovisión europea en la imposición de la religión cristiana católica sobre el panteón prehispánico; dando como resultado de dicho proceso “Las cofradías”; las cuales según Marroquín (1975) eran la expresión de la resistencia indígena y de su orgullo propio, ante el mundo ladino y criollo, quienes se repartían las mieles y las bonanzas de toda la explotación realizada en la hacienda.

A nivel histórico se tienen antecedentes sobre los orígenes de las cofradías en los actuales territorios latinoamericanos, en donde historiadores, como el Sacerdote Jesuita Rodolfo Cardenal (2001), destaca “La vida parroquial giraba en gran medida en torno al sistema político-religioso conocido como cofradías (p.200).

A partir del sometimiento del indígena, el poder eclesiástico religioso de las ordenes sacerdotales, impusieron el nuevo orden religioso y ritual durante los trescientos años de colonia, en donde: “Los pueblos estaban organizados en una jerarquía de cargos político-religioso, durante el periodo colonial. Era un sistema en el cual los hombres adultos servían durante un año en una serie de cargos jerárquicamente ordenados” (Cardenal, 2000).

Si se habla de sobre las características de los sistemas cargos, denominados así, por Cardenal (2000), quien acuña lo siguiente: “Los cargos tenían carácter civil y

ceremonial. El criterio de la jerarquización era doble. El primero era el servicio: el varón servía en el primer nivel antes de ser elegible para hacerlo en el siguiente” (p.112).

Así mismo aporta lo siguiente: “El segundo criterio concentraba la autoridad en los niveles más altos, convirtiendo la jerarquía en **una institución de autoridad y servicio**” (Cardenal, 2000, p. 112)

Es importante analizar cómo esta jerarquía de cargo se institucionalizó en el sistema colonial; en donde los hombres hacían lo que podría llamarse una carrera de “cargos”, asegurando el relevo generacional (Cardenal, 2000). Dicha carrera por la obtención del cargo iniciaba ocupando los cargos inferiores o bajos, usualmente antes de contraer matrimonio, y luego, con los años de descanso entre uno y otro período de servicio. Eso significa que toda su vida resultaba estructurada por su desempeño en los diferentes cargos de dicha jerarquía (Cardenal, 2000).

Así mismo Cardenal (2000), destaca como en la carrera de cargos, se mantenía durante toda su vida, “quienes pasaban por todos los niveles se convertían en ancianos o principales del pueblo. Por lo general, estos últimos estaban exentos del tributo y del trabajo comunal, y tenían gran influencia en las decisiones del pueblo” (pág.112).

Por otra parte, el sistema cargo tenía a su base una escala a nivel social, en cuanto al estamento jerarquizado durante la colonia. “al avanzar dentro de la jerarquía, se alteraban los cargos civiles y ceremoniales (Cardenal, 2000, p. 112).

Así mismo “en el nivel más alto sólo había uno o dos cargos, pero en los niveles inferiores había muchos, lo cual daba a la jerarquía la forma de una pirámide”. Dentro de la vida cotidiana de los pueblos, “los habitantes de los pueblos **no distinguían los cargos civiles de los ceremoniales**. Una distinción conceptual puede hacerse desde fuera, según los deberes de cada ámbito” (Cardenal, 2000, p. 112).

En cuanto a las asignaciones del cargo, se distingue: “Al ámbito civil le correspondía representar al pueblo en las relaciones con el mundo ladino exterior y administrar la justicia. (Cardenal, 2000). El cargo implicaba el patrocinio de las fiestas y el cuidado del santo bajo su responsabilidad. En su casa se guardaba el santo y sus pertenencias, entre ellos: vestidos, pelucas, joyas, flores, adornos de todo tipo, insignias, dinero (Cardenal, 2001, p. 201).

Así mismo Rodolfo Cardenal (2001), menciona que el mayordomo “También tenía a su cargo los bienes inmuebles de la cofradía, tierras y ganado. Tanto él como su familia cuidaban especialmente del altar y de las ofrendas y velas depositadas delante por los devotos” (p.201). El mayordomo estaba obligado a hacer grandes desembolsos de dinero para patrocinar las festividades, sobre todo para adquirir alimentos y bebidas con que obsequiar a los otros cofrades y amigos (Cardenal, 2001, p. 201).

En ese sentido es importante definir a nivel histórico las atribuciones que se le conferían al mayordomo “una vez casado y establecido como adulto, el hombre era elegible para ocupar el cargo de mayordomo, un cargo casi exclusivamente ceremonial” (Cardenal, 2000).

Dentro de las asignaciones conferidas al mayordomo, se le entregaba la imagen del santo, la cual podía ser tallada en madera y se disponía lo siguiente según Cardenal (2000): “Frecuentemente, el mayordomo guardaba la imagen del santo y sus pertenencias en su casa durante su periodo de servicio. Así mismo debía cuidar las candelas y las otras ofrendas colocadas delante del altar del santo”. Otro elemento que resalta en este cargo, son las relaciones sexo-coitales, en donde se distingue “en algunos pueblos practicaba abstinencia sexual antes de participar en los ritos importantes” (Cardenal, 2000, p. 113)

El papel y la finalidad del mayordomo aparte de presidir la cofradía, era celebrar la fiesta a su santo patrón”. Así mismo la jerarquización de la estratificación social se distinguía en que “cada cofradía tenía su propia jerarquía, que variaba de pueblo en pueblo: capitán, pasionero, alférez, entre otros” (Cardenal, 2000: p.113).

Por otra parte, Rodolfo Cardenal (2000), hace énfasis como este sistema de cargos estaba diseñado a generar una especie de currículo, entorno a la figura del mayordomo y de las mismas cofradías que estaban posicionadas de menores a mayores. Así mismo un mayordomo podía fluctuar de cofradía en cofradía; lo cual también podía generar una situación hereditaria en algunas de estas cofradías por medio de la sucesión de uno de los hijos o hijas del mayordomo en dicho cargo, al frente de la cofradía que resguardaba la imagen del Santo en un área de su casa de habitación.

También Cardenal (2000), destaca que cuando los mayordomos alcanzaban una edad avanzada (ancianos) ellos servían en las mayordomías más importantes, y por ende en las cofradías mayores. Otro cargo importante era el regidor, el cual se define a continuación:

Los cargos del tercer y cuarto nivel por lo general combinaban los deberes civiles y ceremoniales. Los regidores eran hombres maduros con la experiencia de las mayordomías. Sus tareas eran administrativas: recolectar el tributo, supervisar el trabajo comunal y arbitrar los conflictos entre los miembros del pueblo. Los regidores determinaban quién era elegible para ocupar los cargos inferiores. En la mayoría de los pueblos, se era regidor sólo una vez; pero en otros, el cargo de primer regidor podía ser ocupado por quien ya había servido como tal, pero en un nivel inferior. Los regidores eran parte de la administración local, dirigida por los alcaldes. (p.113)

Con la descripción del cargo anterior del regidor, se hace mención a continuación de la figura principal de orden jerárquico superior, en este sistema de cargos; del cual se identifica la figura del alcalde, a quien se define así:

El alcalde. Era el jefe ejecutivo de la jerarquía cívico-ceremonial, **la autoridad principal**, a la cual debían recurrir las autoridades ladinas para relacionarse con el pueblo de indios y **la última instancia de apelaciones** por las disputas ocurridas en el pueblo. Con frecuencia, el alcalde nombraba a quienes ocupaban los cargos inferiores y tenía cierta responsabilidad respecto a los santos. Por consiguiente, supervisaba la instalación de los nuevos servidores de los cargos y la transferencia de la parafernalia del santo.(Cardenal, 2000: p.113)

No solamente existía la figura de un alcalde en la población indígena, también lo acompañaba un subalterno similar a él, aunque bajo un escaño mas abajo del alcalde primero, destacandose a continuación:

En la mayoría de los pueblos había dos alcaldes, ordenados jerárquicamente. El alcalde primero tenía mayor autoridad. A veces, el alcalde **representaba la idea del hombre bueno**. Tendía a ser el guardián de las tradiciones del pueblo, con excelentes antecedentes en el desempeño de sus cargos anteriores. También **rendía a ser rico**, porque los numeros cargos requeridos para llegar a este nivel causaban grandes gastos. (Cardenal, 2000: pág.113)

La figura de los ancestros mesoamericanos o prehispánicos representada en Huehuetéotl-Xiuhtecuhtli, como es conocida la figura de la deidad viejo del fuego y el centro del universo, del conocimiento ancestral, de los abuelos o tatas mayores como también se les conoce, en la cosmovisión indígena del siglo XXI. En ese sentido esta figura era conocida como **el principal**, impuesta por los colonizadores y las órdenes religiosas durante el periodo colonial. Dicha figura se distingue en las funciones de “**El principal**” el cual era asumido, cuando un hombre había sido alcalde (o algunas veces un mayordomo de muy alto rango) se convertía en principal, un **anciano respetado** por el pueblo. (Cardenal, 2000, p. 113)



Figura 16. Efigie en cerámica de Huehuetéotl, los signos de vejez en sus representaciones, se relaciona con los libros como transmisores de conocimiento; la sabiduría producto de su experiencia. Imagen tomada de: <http://neomexicanismos.com/mexico-prehispanico/>

Sigue Cardenal (2000), destacando la figura del principal:

Estos ancianos o principales, en virtud de su servicio al pueblo y, al parecer, por su habilidad para escalar la jerarquía de cargos, con frecuencia eran **focos permanentes de autoridad**. Todos los pueblos tenían exalcaldes, quienes podían ser llamados pasados o ancianos, así como también principales. Sin embargo, había una distinción básica entre los pueblos que tenían un grupo formal de principales, limitados en su número y escogidos entre sus antiguos alcalde, y los pueblos con un grupo informal de principales, quienes simplemente eran dirigentes políticos que participaban en las decisiones del pueblo de acuerdo a sus inclinaciones y habilidades. (p.113)

Existe otra figura que no aparece en la actualidad muy clara, en cuanto a su rol y estatus dentro del sistema colonial, se hace referencia a la figura del **Sacristán**, que, a pesar de no ser parte formal de la jerarquía, estaba estrechamente vinculado a ella. “Los sacristanes eran especialistas en el ritual, estaban asociados con los mayordomos y por lo general eran cinco o menos. Asistían al sacerdote residente o visitante”. Así mismo era considerado como el puente o enlace entre la iglesia institucionalizada y la religiosidad popular, expresada en las cofrades indígenas, en muchos pueblos, esta posición era vitalicia y quien la ocupaba no estaba obligado a servir en la jerarquía (Cardenal, 2000, p. 114).

Por lo tanto, **el Sacristán** ofrecía un servicio alternativo para el hombre con inclinaciones religiosas, pero que carecía de los recursos financieros o de las cualidades necesarias para pasar por los cargos de la jerarquía. (Cardenal, 2000, p. 114). Sin embargo,

Cardenal (2000), destaca que los sacristanes a pesar de ser cercanos al cura párroco, la función principal de ellos, era velar y defender los intereses del pueblo. (p.114).

A nivel de generalidad las características más sobresalientes de la jerarquía de los sistemas cargos cívico-religiosos, en los que se distinguen; el alguacil quien realizaba servicio comunitario, por estar en el nivel más bajo, mientras que los mayordomos realizaban el servicio religioso, para obtener el respeto de los demás con aspiraciones a dirigir el pueblo (Cardenal, 2000).



Figura 17. Autoridades del Común Indígena de Izalco en los años setenta del siglo pasado. De izquierda a derecha: Antonio Sunán-2do Cabo; Miguel Tepata-1er.Cabo; Patrocinio Musto-Abanderado; Juan Aquila-2do. sargento; José Ricardo Teshe-1er.Sargento-; Rafael Siguachi-Pito; Daniel Musto-Tambor, tomada de <http://www.izalcopiadoso.net/>

Mientras que el cargo de regidor, lo obtenían aquellos que habían realizado sus servicios en puestos administrativos, los cuales requerían responsabilidad para quienes habían demostrado su compromiso con el pueblo y sus valores sirviendo como mayordomos y, finalmente, el cargo de alcalde, a todo aquel que había ofrecido sus servicios en una posición última de autoridad formal para un número limitado, el cual había sido probado en los cargos inferiores. Los tres últimos niveles implicaban gastos elevados para financiar las fiestas y las actividades colectivas. (Cardenal, 2000: p.114;15)

3.7 Los pueblos Indígenas en la Sociedad Salvadoreña del siglo XXI

La Asamblea Legislativa Salvadoreña declaró celebrar cada 21 de febrero el “Día Nacional de la Lengua Náhuat” idioma nativo del territorio nacional. La fecha de celebración coincide con el Día Internacional de la Lengua Materna, proclamado por la Organización de las Naciones Unidas en 1999. (Barrientos, 2017)

En El Salvador apenas quedan 200 nahua-hablantes, la mayoría de ellos habitan en los departamentos del occidente del país. La razón de que haya tan pocos hablantes del náhuat es parte de una historia triste y violenta. Como datos históricos se reconoce que la población indígena sufrió múltiples violaciones a sus derechos humanos durante cientos de años. Despojo de sus tierras, discriminación y exterminio fueron la constante. (Barrientos, 2017)

Posterior a la masacre de 1932 el idioma náhuat se satanizó, a tal punto que los sobrevivientes renunciaron a seguir usando su idioma natal, por temor a ser asesinados, encarcelados o discriminados. Dicho evento condenó al etnocidio del náhuat. Poco a poco

los hablantes del náhuatl se acoplaron al idioma español y las nuevas generaciones se desinteresaron por aprender la lengua de nuestros ancestros. (Barrientos, 2017)

Por ello fue tan significativo que el gobierno de El Salvador celebrará por primera vez el día de la Lengua Materna. El idioma náhuatl es un legado ancestral para los salvadoreños y fue gracias a los pobladores indígenas del territorio occidental del país. El náhuatl se asentó por las migraciones de grupos procedentes del actual territorio mexicano, durante los siglos VII y XIII. (Barrientos, 2017)

Cabe aclarar que en El Salvador el idioma nativo es el náhuatl, sin “L” al final. Ya que el náhuatl es uno de los idiomas nativos del actual territorio mexicano y es una lengua que aún es hablada por miles de personas de origen indígena, y posee diferentes dialectos. La confusión entre estas lenguas es tan grande que inclusive la Asamblea Legislativa de El Salvador en su declaración del día del náhuatl escribió: “Declarase el día 21 de febrero de cada año Día Nacional de la Lengua Náhuatl”. Dicho error fue cometido también hasta por medios periodísticos nacionales e internacionales. (Barrientos, 2017)

En la actualidad los pueblos Indígenas se ha tratado de volver a recuperar parte de sus patrimonios a través de diferentes organizaciones, como también a través de diferentes eventos uno de ellos se realizó el nueve de agosto de 2014, es el Día Internacional de los pueblos Indígenas en el Museo Nacional de Antropología David J. Guzmán (MUNA), se desarrolló este día la feria denominada "Intercambio de saberes de los Pueblos Indígenas en El Salvador", que busca visibilizar la contribución social, cultural y económica de estos pueblos al país y la importancia de crear espacios de intercambio.

En esta actividad, los representantes de Guatajiagua, Santo Domingo de Guzmán, Nahuizalco, Izalco, San Antonio del Monte, Usulután y de Ciudad Delgado expusieron sus productos, bisutería de barro, mimbre, cacao, dulces típicos, textiles, entre otros. En cuanto a iniciativas de revitalización de la lengua de los pueblos originarios se destaca lo siguiente:

Hay iniciativas en El Salvador para impulsar la enseñanza del náhuat en los centros escolares. No hay datos fidedignos que digan cuántas personas hablan esta lengua. Algunos se atreven a decir que no pasa del centenar. Entre los grupos étnicos que habitan en este país centroamericano están los lencas, kakahuiras y los nahua-pipiles. Según datos del ISD la población indígena constituye entre 10% y 17% de los 6.3 millones de habitantes de este país centroamericano (Comunicaciones Aliadas, 2014).

3.7.1 Convenio 169 de la OIT en El Salvador

El Convenio 169 es parte de un tratado, por lo que es vinculante y tiene una validez jurídica para los Estados en el ámbito internacional, mientras que la Declaración, no es vinculante u obligatorio para los países miembros de la ONU, sino que es declarativo u orientativo.

Sin embargo, hay una interconexión de las normas de la ONU y de la OIT. En ese sentido el Artículo 35 del Convenio 169 proporciona un acceso formal para considerar la interpretación de sus diferentes disposiciones en referencia a la Declaración, al incluir una cláusula interpretativa que lo relaciona con otros instrumentos internacionales, entre ellas se destaca: “La aplicación de las disposiciones del presente Convenio no deberá menoscabar los derechos y ventajas garantizados a los pueblos interesados en virtud de

otros convenios y recomendaciones, instrumentos internacionales, tratados, o leyes, laudos, costumbres o acuerdos nacionales” (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003). Lamentablemente dicho convenio no ha sido ratificado por el Estado salvadoreño, a través de la Asamblea Legislativa; ya que dicho órgano, no ha logrado un acuerdo, que permita avanzar en materia de la democratización cultural⁸; respecto al reconocimiento de los pueblos originarios o tribales, en su identidad étnica, tenencia de tierra, e inclusión social en los planes de nación, entre otros aspectos.

3.7.2 La política pública de los pueblos indígenas en El Salvador

Recientemente el Ministerio de Cultura, antes llamado Secultura⁹, creado a partir del año 2018, lanzó el 14 de noviembre en la ciudad de San Salvador, la Política Nacional de Pueblos Indígenas de El Salvador, la cual está basada en cinco estrategias: Desarrollo Social, Desarrollo Económico, Desarrollo Cultural, Sostenibilidad Medioambiental y Gestión Gubernamental. (Ministerio de Cultura, 2018)

En la política resalta el espíritu del convenio 169 de la OIT, el cual es vinculante en sus artículos 1, literal b, el cual establece:

“b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias

⁸ Termino propuesto y aplicado por la UNESCO desde el año 1983.

⁹ Secretaria de Cultura de la Presidencia de El Salvador

instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (Equipo Multisectorial de Pueblos indígenas, 2017).

Así mismo el Ministerio de Cultura [MICULTURA] agrega en su política recientemente lanzada en el 2018, específicamente en el literal 2, menciona que “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (MICULTURA, 2018, p. 32).

En cuanto a su etnicidad MICULTURA (2018), hace alusión a la población indígena se autodeterminación al mencionar “Reconocen que descienden de los primeros pobladores en nuestro territorio, aún conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas (o parte de éstas) con las características antes apuntadas y se autodefinen como pueblos indígenas” (p.32). Si se hace referencia a la situación socio-económica de los pueblos indígenas se caracteriza de la siguiente forma:

- El 38.3 % calificó en extrema pobreza
- El 61.1 % calificó en la línea de pobreza
- Solo el 0.6 % calificó con cobertura de sus condiciones básicas de vida”

La falta de reconocimiento de los pueblos indígenas y de sus derechos, también ha sido parte de esta negación y por tanto un factor determinante para los indicadores arriba aludidos. (Ministerio de Cultura, 2018). Es por esta razón que, en su 68.º período de sesiones, el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial manifestó al respecto:

El Comité observa una vez más, la discrepancia existente entre la evaluación del Estado parte, según la cual la sociedad de El Salvador es

étnicamente homogénea, y la información fidedigna que indica que en el país viven pueblos indígenas tales como los nahua-pipil, los lencas y los cacaoteras (sic). El Comité recuerda que la información sobre la composición de la población es necesaria para evaluar la aplicación de la Convención y supervisar las políticas que afectan a las minorías y a los pueblos indígenas” (MICULTURA, 2018, p. 34)



Figura 18. Conmemoración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 9 de agosto de 2018.

Capítulo IV

Metodología

4.1 El Método Etnográfico en el quehacer de la Antropología

El método etnográfico es por excelencia la razón de ser del antropólogo en su proceso de investigación, de introyección a la comunidad que será su universo simbólico de significados; en donde están situados los portadores de cultura, quienes, por su trayectoria en la comunidad, son los referentes para la antropología de primera mano, y por ende son los sujetos de estudio.

4.2 Metodología en Tres Etapas

4.2.1 Primera etapa: trabajo de gabinete

Consiste en la consulta bibliográfica y fondos documentales entre ellos: Artículos de revista, periódico, científico, publicaciones en la web, revista electrónicas, entre otros, así mismos videos documentales que están dentro de la web; tales como YouTube entre otros que están relacionados con el tema de investigación; se incluyó para el presente proceso, la elaboración de fichas bibliográficas para registrar las fuentes de los fondos documentales consultados.

4.2.2 Segunda etapa: introyección en la comunidad emic

Posterior a la primera esta de consulta de fondos documentales se desarrolla la aplicación del método que da inicio con la consulta de los fondos documentales, distinguiéndose los marcos teóricos-conceptuales e históricos referenciales donde se habla del contexto, las posturas de diferentes teóricos que han abordado el fenómeno en estudio

y los antecedentes de investigaciones anteriores. En esta etapa se define el perfil de los informantes claves a consultarse a través de las técnicas de investigación definidas para tal efecto.

Desde los grandes aportes de Malinowski, en el trabajo de campo realizado en las observaciones directas y participante con los Trobriand; descritas en su libro “los argonautas del pacifico occidental”, se ofrece la introspección como una etapa efectiva del trabajo de campo, destacándola como punto de partida en la inmersión del etnógrafo en la vida cotidiana de la sociedad y de los sujetos en estudio.

En ese sentido se puede mencionar la técnica del rapport como una técnica efectiva en donde el antropólogo o la antropóloga, logra ganarse la confianza de sus sujetos emic's para complementar su perspectiva teórica etic's. Lo anterior hace referencia a la capacidad que tiene el etnógrafo en introyectarse a la cotidianeidad de la población y de la cultura que va a estudiar tanto desde el plano colectivo como individual.

4.2.3 Tercera etapa: la triangulación de los datos recolectados

Después del registro de los hallazgos de campo se hacen las transcripciones de las entrevistas registradas durante el desarrollo del trabajo de campo, realizando un análisis comparativo sobre las posturas de los informantes claves en torno a las cosmovisiones izalqueñas; en donde se retomaron los fragmentos más significativos para establecer un dialogo, entre los informantes claves entrevistados y los enfoques teóricos de la antropología cultural, así como las referencias históricas que enmarcan tiempo y lugar; todo ello para distinguir los elementos performativos y de cambio cultural, presentes en

las practicas rituales en la religiosidad popular que viven los cofrades en las festividades que realizan las mayordomías. Lo anterior permite la sistematización de cada experiencia de vida de los informantes claves, a quienes se presentan a continuación:

No.	Informante clave	Mayordomía en Izalco
1	Felipe Pília Chile	San Francisco de Asís
2	Felipe Musto	Santa Lucía
3	Alonso García	Padre Eterno y María Asunción
4	Miguel Ángel Chinque	Niño Pepe
5	Rosa Elbira Contreras Aguilar	Dolores
7	Carlos Leiva Cea	Comunicador, Restaurador e Historiador
8	Miguel Ángel Guzmán Palma	Operador Turístico de Izalco
No.	Informante clave	Mayordomía en Nahuizalco
10	Luis Felipe Batán Hernández	Cofradías de Nahuizalco: Jueves Santo “El Guion”, Jueves de Corpus, San Vicente, Santa Catalina, El Divino Rostro, Santo Tomas, Asunción, San Cayetano, San Antonio y San Simón.
11	Medardo Lipe	Encargado de los Historiantes de Nahuizalco y Directivo de la Hermandad de Jesús Nazareno.

Figura 19. Informantes claves consultados durante el proceso de trabajo de campo en Izalco. Elaboración propia.

Los argumentos de cada uno de los informantes claves permitieron presentar el informe final, del trabajo de tesis de grado, en donde se exponen los análisis e interpretaciones del investigador; manteniendo un equilibrio entre las perspectivas emic’s y etic’s.

Capítulo V

Hallazgos de Campo

5.1 La Pervivencia de las Cofradías en los Izalcos

En los inicios del siglo XXI, la población indígena mantiene su resistencia ante el mundo occidental, que los ha mantenido invisibilizados, negando la existencia de diferentes etnias en el actual territorio salvadoreño; llegando a la homogenización entorno a la revitalización de la lengua materna náhuat, para las poblaciones del occidente y de la zona paracentral de El Salvador.

Esto se puede observar cuando en cada una de las celebraciones o fiestas de los santos, que es, en sí misma la religiosidad popular; se piensa solamente en el idioma, en la vestimenta, en los rituales, en la gastronomía, entre otros. Pero no, entorno a la estructura sociocultural y religiosa de las cofradías, y de la figura de las mayordomías como el remanente vivo de los antiguos sistemas cargo, impuestos por las órdenes religiosas, durante la colonia. Ante este escenario, es importante contextualizar que es una cofradía en la segunda década del siglo XXI, en donde los aportes de Don Lipe Pila (2018), lo codifica, a través de los siguientes argumentos:

Cofradías no hay...aquí el nombre es el que ha quedado de cofradías... fueras a ver la casa onde celebran a los inocentes, al niño lo celebra Vilma Cortes... (interrupción de Francisco Santos) ya lo entregó hace un mes lo entregó, como ahora tiene San Gregorio.... en esa casa, de Vilma Cortez, le han puesto el rótulo "Cofradías de tales" y no hay Cofradía, para decirte que cada fiesta, de cada imagen, uno busca la gente que le ha gustado y le sigue gustando... ir a ayudar a hacer tamales, ir a tortear para las tortillas,

ir a hacer la sopa, ir a cocer el café... esa gente se invita, porque le ha gustado... entonces ahí se ve un puño de personal, hembras y varones... pero eso no es cofradía (Pilía Chile, 2019).

Por su parte Alejandro Dagoberto Marroquín, desde sus estudios socioculturales de la población indígena, aportó lo siguiente; “La existencia material del indio dentro de la espesa constelación de sus costumbres, instituciones tradicionales e ideologías peculiares que se desenvuelve con los condicionamientos ya conocidos de miseria, hambre, insalubridad, justicia social entre otros” (Marroquín, 1975).

Siguiendo en el análisis sobre la situación actual de las cofradías y las mayordomías en Izalco, se entrevistó a Carlos Leiva Cea, comunicador de profesión, historiador y restaurador, quien ha contribuido mucho a través de sus escritos, a reconocer y contextualizar, la vida en las cosmovisiones izalqueñas desde su esencia; quien aparte de ser originario del municipio, ha vivido en “el mundo de colores”, palabras del autor de la obra “El rostro del sincretismo”, aportando los siguientes elementos:

Sumamente enrarecido [...] la cofradía ...bueno aquí se habla de qué son treinta y pico de cofradías por decir una cifra y no es cierto.... aquí hay Guachivales, que pudiera ser el germen, a veces del establecimiento de una cofradía como lo he seguido yo, en el mismo siglo 19, finales ya lo han logrado establecer en la cofradía inmediatamente por los cambios dentro de la misma filosofía de la iglesia voy a decir así, pasan a ser hermandades; en uno o dos casos en Izalco que he documentado por años... durante años de interés en esta situación lo he llegado a notar (Leiva Cea, 2018).

Las cofradías y guachivales, son dos estructuras vigentes en la población izalqueña, ligadas a la religiosidad popular, en el sincretismo entre el mundo indígena y

el mundo español: sin embargo, es importante contextualizar las diferencias entre ambas, para dimensionar, la interacción sociocultural que las distingue entre sí. Por su parte, Alonso García (2018), mayordomo de la cofradía de Padre Eterno y de la Virgen de la Asunción, patrona de los izalqueños, del pueblo de abajo, llamado así históricamente por la población local; acotándose el siguiente aporte:

Las mesas altares de orden comunal estamos conscientes que “el imagen” lo vamos a entregar el día que ya no queramos, el día que ya por alguna razón o b motivo... los Guachivales son las mesas altares que son propias de familias. Pero las formaron con cofradías, pero hoy se llaman Guachivales que es la Santa Rosa de Lima y San Diego de Alcalá... Son los cuatro referentes, después del terremoto vienen, las mesas menores... El terremoto fue en 1773, el 8 de julio de 1773... Dentro de las menores hay mesas altares, de la comediera y mesas altares Guachivales.

En el aporte anterior en donde se distingue la particularidad del lenguaje en los mayordomos de Izalco, quienes, al hacer referencia a la imaginería de los santos, destacan la palabra “el imagen”, una manera muy particular de distinguirse dentro del vocablo cotidiano del mundo occidental.

Por otra parte, la figura de los guachivales de Izalco tienen mucha similitud con las cofradías de Nahuizalco, en donde las imágenes son heredadas de generación en generación al interior de cada familia, que ha resguardado desde la época colonial dichas imágenes; en donde no existe la figura de la alcaldía del común, encargada del resguardo de las imágenes, cuando las mismas ya no pueden ser protegidas, resguardadas y celebradas por los mayordomos, quienes las han mantenido bajo su responsabilidad.



Figura 20. La procesión de los 12 Cristos en Izalco, el día Jueves Santos en Semana Santa. Registro fotográfico propio.



Figura 21. Procesión de la Virgen de la Asunción en las principales calles del casco urbano de Izalco, Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo, el 15 de agosto por el investigador.



Figura 22. Imagen de Padre Eterno, a cargo del mayordomo Alonso García. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo, día 9 de julio de 2018.

5.1.1 Lo relativo entre las cofradías de Izalco y Nahuizalco



Figura 23. Las 9 cofradías en Nahuizalco, como parte del relevo generacional en las familias de mayordomos del municipio, Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 10 de junio de 2018.

El relativismo cultural como categoría de análisis de la antropología como ciencia, se ve expresada en torno al tema de los guachivales de Izalco y las cofradías de Nahuizalco; que, si bien es cierto guardan similitudes, se distinguen entre ambas, de ahí lo relativo del tema, cuando Luis Felipe Batan comparte el siguiente aporte:

Aquí en Nahui... no existe el común, estamos separados cada cofradía. Somos más independientes como la Cofradía son más que todo familiares. Ese es el detalle, que están en familia... En realidad, aquí cada mayordomía visita de su voluntad a las diferentes cofradías, no hay nadie que coordine todas las cofradías, de cada mayordomía depende. La mayordomía es el representante de la Cofradía, pero en sí el mayordomo implica no solo ser el representante, sino que tener a su cargo un grupo de personas, no

solamente temporal, mantener las relaciones, pero no solamente de amistad con otras personas (Batan, 2018).

Así mismo, Luis Felipe Batan, destaca que en Nahuizalco, no existen los demás cargos: segundo mayordomo, alcalde principal, diputado, capitana de jarro entre otras que distingue a las cofradías izalqueñas, de las demás del actual territorio salvadoreño; por el contrario, después del mayordomo o mayordoma solo se reconoce el título de compadre o comadre a los demás miembros que integran la cofradía, ya que la imagen se mantiene resguardada a nivel familiar, y solamente el mayordomo o mayordoma con su familia, puede decidir en caso de fallecimiento, por motivos económicos, u de otra índole entregar la imagen a otro mayordomo o mayordoma, para poder continuar con la tradición de la fiesta de los santos.



Figura 24. Proceso de entrevista guiada con Luis Felipe Batan, el día 11 de julio, fotografía tomada por Francisco Santos Alvarenga.

5.1.2 Recuerdos de épocas gloriosas

Retomando el tema del relevo generacional, en Izalco, al hacer memoria de las épocas gloriosas pasadas, en cuanto al tema de la bonanza de los productos cosechados y de las relaciones entre cofradías, muy a pesar de los hechos violentos del etnocidio del 32, se puede observar, como mayordomos y mayordomas, recuerdan con nostalgia como en su niñez, las cofradías, simbolizaban, la abundancia del alimento como recompensa por el cuidado de las imágenes.

Es así como de las alianzas permanentes que en la actualidad son casi inexistentes, algo que se puede analizar a través del siguiente comentario:

Antes estábamos un poquito más unidos...ahora estamos desapartados casi toda la mayordomía del alcalde común, porque la verdad de las cosas los mayordomos, no nos visitamos casi, en épocas que se celebran las fiestas...Antes cuando estaba el finado Mario Masin, si el venía con toda las mayordomías y gente particular... y ahora no con este alcalde que tenemos del común...no da por onde él...para mantener la unión, él no visita... el finado Mario Masin y Tito Pasin, fueron alcaldes porque si, se llevaban con todas las cofradía... si algo cachaban, esto es para tal cofradía esto se ha conseguido, aunque sea un poquito, para cada mayordomo andaba repartiendo las cosas, se preocupaba por las cofradías, esas don banconas que tenemos ahí, las mando, se las donaron, las anduvo repartiendo, dos bancas para cada cofradía...que todos los alcaldes así fueran, que galán sería (Musto, 2018).



Figura 25. Mesa Altar de La Cofradía de Santa Lucía, la doctora de los Izalqueños, Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo, día 8 de julio de 2018

Si se hace referencia a una de las patronas del municipio, de los dos Izalcos, que en la actualidad integran el casco urbano, es notable como la estructura colonial, logro mantener bajo su dominio a la republica de indios, llamada así por los mismos colonizadores españoles; en donde se distinguen los aportes de Alonso García (2018), en los argumentos siguientes:

Las primeras mesas altares con su respectivo mayordomo que son cuatro, aquí... no sé la razón, solo Dios sabe, y la fuerza elemental del cosmos, que aquí están las dos mesas mayores por eso tiene una gran fuerza porque están las dos mesas mayores principales que es el Padre Eterno y María Asunción. Eso surge antes del terremoto del 12 de junio de 1776, ya se hacían estas cosas, esto era para agarrar al indígena, comprometerlo y someterlo. Después del terremoto surgen las mesas altares menores que están regidas por las mesas mayores y como los españoles fueron tan listos

y vivos para meternos esto, María Asunción es la Tlali Nantli y nosotros no vamos a pelear por eso ¿verdad? Nosotros tenemos la imagen titular venida de España. Lo han dicho los historiadores, lo ha confirmado el Dr. Pedro Escalante Arce, que es un gran hombre de investigación... y la que está en la iglesia es la réplica de esta, esta es la original. Ellos no lo aceptan, pero a mí no me interesa que ellos no lo acepten, por su escultura, por la forma de su corona y por su libro de registros coloniales.

En el comentario anterior se ve reflejado el sincretismo entre el mundo indígena y el mundo español, al observar la representación de María Asunción como la madre tierra de los indígenas y la teología de la Iglesia Católica, administrada por los españoles, a cargo de las ordenes sacerdotales, en donde la Asunción de la Virgen, se ha interpretado en el viaje que hace cuerpo y alma de María, la Madre de Jesucristo, para ser glorificados y llevados al cielo al término de su vida terrenal.



Figura 26. Entrevista guiada con Alonso García, mayordomo de la cofradía de Padre Eterno y María Asunción. Fotografía tomada por Miguel Ángel Najó Latin, el día 9 de julio de 2018.

Pero para comprender como fue el proceso de separación del pueblo de Leiva-Masin (2011), menciona: “Recuerdo de mi adolescencia en Izalco la división entre “los de Arriba” y “los de Abajo”, que no era bien marcada como antaño, pero sí visible. (pág.115), destacando dicha rivalidad “La competitividad entre “los chipilineros” y “los garroberos” (apelativo con los que se designaba a los habitantes de Dolores y Asunción Izalco respectivamente) vibraba en cada comentario, en cada acción, en cada pensamiento (Leiva Masin, 2011, pág. 116), y por inercia, todos nos embarcábamos en esa dinámica sin preocuparnos de conocer las verdaderas causas. En ese sentido, indios o chipilineros (llamado así por los ladinos) y los garroberos (los ladinos, quienes asumieron el papel y los intereses de la elite criolla), se distinguen a continuación:

Aquí hubo un cura que los manipuló a finales de los años 60 y toda la gente, y aún los ladinos le dieron imágenes, pero tomaron dos cuartos de imágenes y después él, este cura vendió todo... mantuvo, la secretaria la convirtió en su mujer tuvo hijos que son profesionales ahora y con ese dinero, monto para su pasar de la venta de imágenes, montó un motel ahí por ahí por Ayutuxtepeque, los indios decían, que tenían muchas imágenes, porque fueron los que más le dieron... disque para componer la iglesia de la Asunción y a lo mejor, lo que le dieron fueron imágenes de devoción doméstica o de esos Guachivales, el legado de sus antepasados que fueron indígenas de rango (Leiva Cea, 2018).

En el comentario anterior se observa como los mismos sacerdotes, permitieron la perdida de imágenes por medio de su venta, lo cual genero posiblemente una separación de la población indígena, con la iglesia, debido a que las imágenes, muy a pesar de haber sido impuestas, llegaron a formar parte de su patrimonio cultural, en donde está configurado su patrimonio natural también, en su iconografía.

Sin embargo, en las primeras dos décadas del siglo XXI, el tono de la confrontación entre indígenas y ladinos, ha perdido fuerza y le ha dado paso a la armonía y ha dejado de alentar los pleitos de antaño, lo cual no quiere decir que el indígena, en palabras de Leiva Masin (2011), no siga siendo pisoteado en sus derechos” (pág. 116).



Figura 27. Jueves Santos, la Procesión de los Cristos en Izalco, fotografía tomada por el investigador, observación directa y participante, una técnica etnográfica.

Luego de estos hechos históricos, y otros más, que por el momento se desconocen a detalle, en el mundo académico; aún se mantiene un alejamiento entre la iglesia institucionalizada y las mayordomías con sus respectivas cofradías. Lo anterior es palpable en cada celebración que se le dedica con mucha devoción y espiritualidad, a cada una de las imágenes de los santos en Izalco.

Así mismo Leiva (2018), destaca otro dato importante acerca de las ordenes sacerdotales; al acotar que, debido a las riquezas naturales que posee Izalco, quienes se encargaron de mantener esa línea divisoria entre cofrades y la iglesia católica, fueron los diocesanos, ya que los religiosos entre ellos franciscanos y dominicos, no estaban estructurados para administrar la fe, en poblaciones con riquezas, aunque las mismas, se mantuvieran en las manos de los criollos y algunos ladinos; esto se puede apreciar a continuación:

Tanta cofradía fue hecha por el nivel de riqueza, que el cacao producía en el siglo 16 es cierto que había mucha población, pero los curas diocesanos, porque Izalco, por ser tan rico no estuvo en manos ni de Franciscanos ni de Dominicos, ni de ninguna otra orden regular que realmente, se interesaban más por la cuestión espiritual de la gente y, quedó en manos de curas hasta mercenarios que le sacaban el dinero pero que les permitía en la fiesta y todo lo que ellos querían hacer verdad, entonces, resulta que otra forma de sacarles dinero, era haciéndolos fundar cofradías... sin obstar, las enfermedades en la colonia no había médicos y que los santos eran los doctores, ciertas devociones como la Virgen de Belén, que es bastante temprana (Leiva Cea, 2018).



Figura 28. Mesa Altar de la Cofradía de San Sebastián en Izalco. Registro fotográfico propio.

Independientemente de la orden sacerdotal que estuviese administrando la feligresía en Izalco, las cofradías mantienen en la actualidad su propia dinámica en la celebración que realiza cada cofradía, vinculándose con la iglesia católica y con los sacerdotes diocesanos; solamente en el proceso ritual y de la celebración del dogma que enclaustra cada imagen, bajo el resguardo de las mayordomías. Se hace referencia entonces a las estructuras sociales; las cuales, según Lévi-Strauss solo se concibe en términos de modelos, en donde la noción de la misma, no hace referencia a la realidad empírica, sino a los modelos contruidos según esta. (Viet, 1973).



Figura 29. Procesión de las Mariítas el día domingo 12 de agosto de 2018, tomada por el investigador.



Figura 30. Imagen del Justo Juez, en su respectiva cofradía, a cargo del mayordomo José Ama. Tomada por el investigador, el día 31 de mayo de 2018. Registro fotográfico propio.

5.2 Las Relaciones de Género en la Preparación del Chilayo

En el contexto de las fiestas de los santos en Izalco, la gastronomía marca una huella, en las relaciones de género de los izalqueños; en donde la tradición adquiere nuevos matices, y cambia los componentes de la receta culinaria, de una receta, que era administrada en el siglo pasado por los hombres, quienes eran los encargados de preparar una especie de caldo, que era para consumo exclusivo de los sistemas cargos de alta jerarquía, en las cofradías izalqueñas, tal como describe Don Lipe Píla Chile (2018), en el siguiente aporte:

La sopa de Chilayo lo hacían hombres, no eran mujeres, sólo los hombres hacían la sopa de Chilayo... el Chilayo era de hueso de res, ciento de cebolla moradita pero fresca, porque el tallo la punta la hacen picadillo los señores y la sopa era de puro jugo de naranja agrío... no llevaba agua de cántaro, puro jugo de naranja cuando yo fui alcalde me tiraba dos matatadas por tarde.... en total 18 matatadas de naranja agría... solo naranja agría... pero antes por todos aquellos terrenos de allá abajo por todos aquellos pedacitos de terreno... uno solo iba a pedir y a encaramarse y la pava de naranjas que se juntaba en el rancho el día de que se iba hacer el Chilayo.

En el siguiente relato se determina lo performativo en el proceso ritual en la preparación de la receta original del Chilayo:

El día de la preparación: uno partiendo, otro exprimiendo aquí con un canastillo para que allí quedará la semilla hacían la guacalada así en la olla, sacaban otra guacalada a la olla y así ya cuando estaba lleno de agua, ya le echaban la carne, hueso y tomate y se conseguía un puño así ve, chiltepe chiltepe en náhuat, no porque el chile se llama pajarito esto era el gusto de ellos y eso era el Chilayo (Píla Chile, 2018).

Por su parte Don Lipe Musto (2018), refuerza los aportes de don Lipe Pília, quien al ser entrevistado reafirmó lo siguiente:

Hoy no, hacen Chilayo, sopa de res hacen, eso lo platicábamos con don Felipe un día, cualquier año me hace usted un poquito... si me dijo... me avisa con tiempo para conseguir la naranja agría, ahí les vamos a dar a comprender cuál es el Chilayo, así es un poquito que se hace, sólo para los mayordomos u otra gente sabe que es eso... nos ponemos a platicar con don Lipe... hoy no me dice, hoy llenan el perolada, donde echan elotes, que le echan no sé qué... esa no es sopa de chilayo, me dice... solo porque le echan chile... esa no es sopa de Chilayo, y la verdad de las cosas, que tiene que ser de puro naranjo agrio y chile chiltepe.

En los argumentos de Lipe Pília y Lipe Musto, se observa lo performativo (Turner, 1988) del proceso ritual o ritos de paso dentro de las cofradías (VanGennep, 2008), en la gastronomía izalqueña, en la elaboración de la sopa o caldo del chilayo; en donde la receta y quienes la preparan, juegan un papel vital, para determinar si es o no el platillo que se prepara en las celebraciones actuales de las cofradías en Izalco. En la actualidad la preparación de la sopa de Chilayo, en las expertas manos de doña Rosa Elbira Contreras Aguilar (2018), define la preparación de este patrimonio gastronómico:

El chilayo es como sopa de res, lo que cambia es el tomate, la cebolla y el chile... se le echa una guacalada de chile, pero tiene que ser Chiltepe, de otro chile no lleva, lleva ayote también, igual que la sopa de res... lo que cambia es que, en lugar de agua, lleva naranja agría. Dos sacos de naranja agrían... ya nos va a tocar el 9 de agosto, el día de los pueblos indígenas... aquí donde el padre, de la iglesia de allá abajo, el día de la Virgen de la Asunción, el 12 y el 13 de agosto.



Figura 31. Entrevista dirigida con Doña Rosa Elbira Contreras Aguilar, mayordoma de la cofradía de Dolores. Fotografía tomada por Francisco Santos Alvarenga, el día 26 de junio de 2018.

En ese sentido, en el Chilayo se puede observar el cambio cultural; en donde al no poder recolectar la cantidad requerida de naranja agria, debido a sus escasas, que es la base fundamental de dicho platillo, se ve alterada la receta original; que, a juicio de los expertos, y herederos de ese legado ancestral, la definen en la actualidad como sopa de res, y no la reconocen como Chilayo.

Como muy bien lo ha determinado Concepción Clara De Guevara (2010): “En el caso de El Salvador, el tratamiento de la religión con las tradiciones y valores requiere del conocimiento apropiado de un elemento básico que caracteriza la cultura salvadoreña, esto es el mestizaje racial y cultural” (pág.102).



Figura 32. Proceso de elaboración del Chilayo en Izalco, en celebración de la Mesa Altar Mayor de la Virgen de la Asunción, tomada de <http://www.cultura.gob.sv/>



Figura 33. Sopa de chilayo en Izalco. Imagen tomada de <http://blancairmas.blogspot.com/2012/01/cultura-originaria-de-los-izalco.html>

Las relaciones de género, evocan una costumbre y tradición que vivían los pueblos originarios, en donde se compartían las responsabilidades entre hombres y mujeres, los cuales fueron alterados por la irrupción europea a mano de los españoles conquistadores; el machismo y la transmisión del mismo, se ha querido ver como algo natural o ancestral, para mantener la división entre la misma población indígena y mestiza.

5.3 Fragmentos de Memorias Izalqueñas



Figura 34. Entrevista guiada en la cofradía de Santa Lucía, con Don Felipe Musto. Cortesía de Francisco Santos Alvarenga, el día 8 de julio del año 2018.

Retomando el tema de los significados que guarda cada elemento simbólico en las cofradías izalqueñas, es necesario ubicar en tiempo y espacio como se desarrollaba la vida al interior de la vida religiosa y espiritual de los cofrades y mayordomos:

Bueno, cofradía, le nombramos, porque antes, poco más o menos por decirlo así, se usaban las cofradías, los cofrades como nosotros... por ejemplo: usted es el alcalde, aquel es el segundo, el tercero y así se van a buscando la gente, ahí se forma la cofradía...por eso se le nombra cofradía, a las mesas altares, porque tenían todas sus cofradías... ahora no, todo eso ha desaparecido (Musto, 2018).

Las relaciones de poder también han sido un elemento determinante en la vida de los cofrades y mayordomos, las cuales generan ciertos conflictos, que, al no saber administrar el mayordomo, pueden generar distensión o inclusive deserción de los cofrades:

Hay mesas altares que no tienen cofradía... también que quiere, quiere bastante, compendió, a veces la cofradía quiere estar dominando al mayordomo, y quiere tener derecho también, y ahí los dos tienen derecho también, porque alcalde de la cofradía recibe sus limosnas aparte, y la gente que sabe busca al mayordomo, y la gente que no sabe busca al alcalde, así es que así se dan las cosas, parte del mayordomo, parte de la cofradía, se dan los alimentos (Musto, 2018).

Pero si se sabe administrar las relaciones de poder al interior de las cofradías, los beneficios son recíprocos entre mayordomos, cofrades y feligresía en general, como bien destaca Don Lipe Musto (2018), con sus recuerdos de épocas gloriosas en Izalco:

Se formó una cofradía y así hicieron...parte de la cofradía daba almuerzo, parte del mayordomo ... y a las doce de la noche, salían los cofrades con su licor y repartía a toda la gente, aquí viene la cofradía a brindar, la cofradía de Santa Lucía, a brindar el alcalde, el segundo alcalde.... de ahí salía el mayordomo nosotros, toditos también a las doce de la noche, antes salían a cantar, a tocar el panadero a bailar aquí adentro, se llenaba la casa, se ponían a cantar el panadero, que saquen a fulano de tal, que lo quiero ver bailar.



Figura 35. Entrevista en la cofradía de Santa Lucía, con Don Felipe Musto. Cortesía de Francisco Santos Alvarenga, el día 8 de julio del año 2018.

Así, mismo las relaciones de hermandad y las alianzas duraderas entre las mayordomías y los cofrades, se puede apreciar en el siguiente fragmento de recuerdos familiares de don Lipe Píla (2018), quien describe su experiencia desde su etapa de niñez, explorando y conociendo el mundo ancestral, resguardado en la vida religiosa de los cofrades:

De la cofradía te voy a contar, porque esa Virgen que tiene Alonso... yo empecé de siete años en el 33, paso la cofradía a buscarme... entonces allá vivía de esa esquina o a la cuadra y media ahí vendió mi mamá... y mi mamá me dio con los cofrades yo no sabía ni para qué? y que quieren esos hombres, le dije yo a mi mamá, ay yo te di ay me dijo, le decían menores y les decían diputaditos, era una cuadrilla de cipotes y habían unos allá, así como este y los tomaban en cuenta... un colon quedaba en el año por poquito había una fiesta que le celebraban a esa virgen... la compañía se

visitaban con los Remedios... Los Remedios visitaba a María Asunción el 13 de diciembre el 13 de agosto visitaba a los Remedios, a la Asunción el 13 de diciembre visitaba la Asunción a los Remedios le llevaban la marimbita, dos litros de guaro 3 puentes 13 colones de limosnas una cera de dos libras o de libra, así ve... con un cartucho de incienso, amarrado así como crucita eso era la visita, allí se almorzaba como antes estas dos cofradías no hacían el almuerzo las mujeres, quiero decir no almorzaban allí las mujeres con hombres sino frente a frente, las dos cofradías María Asunción aquí y Los Remedios allá! , en unos bancos de orillas, esa eran las mesas, unos bancones.... los bancos eran de orilla de madera y tenían cuatro patas (Pilia Chile, 2018).



Figura 36. Entrevista con Don Felipe Pilia Chile, mayordomo de la cofradía San Francisco de Asís. Fotografía cortesía de Francisco Santos Alvarenga, el día 4 de julio de 2018.

La fiesta de los santos, integra a la comunidad indígena y ladina, cuando se trata de celebrar la imagen de una de las patronas del municipio: la Virgen de Los Remedio y La Virgen de Agosto o Asunción; ambas con sus mayordomos y cofrades, así como los

demás cargos que integraban cada una de las cofradías o mesas altares, tanto mayores y menores. Por su parte, Carlos Leiva (2018), aporta los siguientes elementos históricos:

Las cofradías más antiguas que son como 12, que tienen como insignia un crucificado de madera, crucificado que va entre el siglo 16 y principios del siglo 18 son doce crucificados verdad, sin establecer que un uno ni otro esos doce crucificados son de distintos estilos, se puede decir eso son las pertenecen a las doce cofradías más antiguas... es decir fundadas en ese tiempo entre el siglo 16 y principios del 18, entonces para la cofradía tenía unos cargos, no era sólo el mayordomo o la mayordoma, sino que, había una serie de cargos y esos cargos usted no los ve que están fungiendo en el momento actual, llevaban un libro de actas para controlar sesiones de trabajo egresos e ingresos, eso no se ve en la actualidad, yo traté de volverlo a imponer en el momento que perteneció a la de la Asociación, pero no le gustó al que habíamos elegido como mayordomo de la misma, porque él lo siente como una especie de control verdad entonces como la virgen todavía tiene alguna tierra ahí, echada a la perdición.

Como señala Leiva (2018), en el fragmento anterior, las cofradías, mantenían a su base, las relaciones económicas, que daban paso a su categorización, en donde las hermandades, poco a poco retomaron las imágenes entre ellas Jesús Nazareno y Santo Entierro; ambas con varios socios que dinamizan las etapas dentro del proceso ritual en sus tres etapas: preliminar, liminal y post-liminal (VanGennep, 2008), durante la semana mayor de la cuaresma. En ese sentido las sociedades no industrializadas y no europeas, no pueden pasar bajo la misma lupa del análisis occidental, ya que una sociedad “simple” puede ser mucho más compleja de analizar, al observar por ejemplo el intercambio o trueque que aún persiste en el imaginario latinoamericano.



Figura 37. Entrevista con Carlos Leiva Cea, realizada el día domingo 17 de julio de 2018. Fotografía cortesía de Francisco Santos Alvarenga.

Por otra parte en las sociedades no europeas, la producción y acumulación de bienes, permite que los excedentes en dicho proceso establezcan la diferenciación de la población y de las familias en clases sociales; el que controla el excedente de la producción de alimentos y herramientas, acumula riquezas, compra bienes muebles e inmuebles, hasta llegar al punto que ya no es necesario que esta persona tenga que trabajar como agricultor en el campo o como productor de herramientas y utensilios que demanda la sociedad de la que es miembro.

Por el contrario, al tener bajo su dominio bienes muebles e inmuebles, llega el momento de alquilar el excedente de dichas riquezas para continuar la producción y explotación de las materias primas; para lo cual establece líneas de crédito con aquellas personas en las que puede confiar o pone a prueba, en dicha actividad económica. Es acá

donde la reciprocidad es analizada por la antropología económica y no la oferta y demanda analizada por la economía como tal. Siguiendo en el análisis de las experiencias de vida de los mayordomos izalqueños, se presenta el siguiente comentario:

Bueno para mí significa mucha experiencia, pues, que los señores lo tenían... la tenían a ella, para nosotros es un honor para mí, y mis hijas, la celebramos...va muriendo, murió el propietario, ya vamos quedando nosotros, y así vamos por escalas, ya no estando yo, a saber, quién va quedar representándolas a ellas como mayordomo... es un honor de tener una imagen así de esta categoría. no es de todos tener un altar así de estos (Musto, 2018).

Sin embargo, cada cargo dentro de la cofradía tenía una serie de requisitos, que anteriormente han sido abordados en el marco referencial; en palabras de uno de los expertos en el tema, se presenta el siguiente aporte:

Entonces una cofradía debe tener su mayordomo verdad y se le llama mayordomo si está acompañado o casado con una mujer, tiene que tener un secretario tiene que tener sobre todo los más importantes tienen que tener además, secretario, no le vamos a llamar así le vamos a llamar el escribano, que era él tal vez a veces el único que podía leer y escribir, entonces tiene que tener alguaciles y todo lo demás son una serie de cargos, que si usted me busca en el futuro se los podría decir pero si no aquí va a sobrar gente que digo yo todavía que se los diga si en algún problema me puede, avisar porque yo tengo todo eso anotado es verdad y con las mismas fuentes Izalqueñas, y lo que he consultado de cofradías en Escuintla en Guatemala, en fin en México mismo verdad y porque la estructuración era la misma la cofradía de más, las 12 más antiguos eran privilegiados por la

por la corona y por la real audiencia; ello supondría que después mandando información al rey y la iglesia católica no era sino más (Leiva Cea, 2018).

La relación entre Guatemala y El Salvador, no solamente tiene su génesis en los periodos prehispánicos, los cuales se mantuvieron durante la época colonial, hasta los inicios de la República, en donde cada nación se separa para dar paso a otra etapa histórica, de la cual se reconocen tres puntos de inflexión por parte de los historiadores entre ellos: los procesos independentistas de los criollos en 1821, los hechos violentos de 1833 de las tribus nonualcas en la zona paracentral, y los hechos violentos del etnocidio de 1932, en el occidente salvadoreño.



Figura 38. Procesión de la Virgen de la Asunción y el Guion de Izalco, un tótem para los Izalqueños. Tomado de <http://www.cultura.gob.sv>.

Don Lipe Musto (2018), resalta con mucha emotividad su experiencia en el mundo de las cofradías, en donde el consumo del alcohol estaba presente; sin embargo, el respeto entre los y las cofrades, es notorio en el siguiente recuerdo:

Conocí muchas, muchas cositas de las cofradías, porque, me andaban cargando, los cipotes de antes nos fijábamos más que los de ahora, hoy no se fijan en nada... si nos andábamos fijando de las cosas que andaban haciendo me cargaba mi abuela en las cofradías, yo, a veces me la traía a la viejita de mi abuelita, como dicen cuando andaba a pichinga...la embolaban en la cofradía... ya noche y yo queriéndomela traer... la abuela de nosotros era refajadas...ella ya no hablo náhuat con nosotros... fue la propia mayordoma ella, Carmen Tula, el propio mayordomo se llamaba Francisco Musto...Él, la recibió (Virgen Santa Lucia) o sea que usted no tiene acta Don Lipe... no lo tenemos como usted sabe, los de antes no andaban dejando nada...no dejaron ningún papel... y como se quedó en la misma casa, aquí...cuando yo me muera, si mi hijo quiere celebrarla, se queda representándome como mayordomo, él hijo mío anda bien entusiasmado...mi hija también, tiene entusiasmo, que viene ahí ayudarme también cuando estamos haciendo el altar, me echa la mano, hacemos carreras de cinta, él nos ayuda también (Musto, 2018).

La relación entre la feligresía católica, los cofrades, y las mayordomías a nivel histórico, tiene su base, en la imposición del cuido de imágenes que muy bien lo describe Cardenal (2000), en su Manual de Historia de Centroamerica; que posteriormente las nuevas generaciones de sacerdotes diocesanos, quisieron recuperar, o simplemente desconocer, ya que el tener una imagen dentro de una vivienda particular, por considerarse una práctica profana, desconociendo la religiosidad popular.

Sin embargo, el papá Francisco reconoce la religiosidad popular dentro de la esfera de la iglesia institucionalizada. En ese sentido, se hace referencia al aporte de Carlos Leiva Cea (2018), en el siguiente fragmento de entrevista:

Los indios decían, que tenían muchas imágenes, porque fueron los que más le dieron... disque para componer la iglesia de la Asunción y a lo mejor lo que le dieron fueron imágenes de devoción doméstica o de esos Guachivales, el legado de sus antepasados que fueron indígenas de rango...pero entonces no son cofradías, esto es importante dirimirlo porque para no tener errores, porque usted me va a venir siendo preguntando después mire pero ellos dicen que es cofradía la de Jesusito yo le voy a decir no, démele usted listado le voy a decir yo, y mire se aparece en el siglo 18 registrada por Cortes y Larraz, pues si le voy a decir yo verdad le acepto pero si no está en ese registro, no es cofradía.



Figura 39. Fotografía histórica de la Iglesia la Asunción de Izalco, durante la década de los años 50's siglo pasado. Retomada de <http://www.izalcopiadoso.net/cofradias/asuncion.html>

Sobre el génesis de las fundaciones de las cofradías en Izalco, se destaca el siguiente elemento histórico:

Es el que tanta cofradía fue hecha por el nivel de riqueza, que el cacao producía en el siglo 16 es cierto que había mucha población, pero los curas diocesanos porque Izalco, por ser tan rico no estuvo en manos ni de Franciscanos ni de Dominicos, ni de ninguna otra orden regular que realmente, se interesaban más por la cuestión espiritual de la gente y, quedó en manos de curas hasta mercenarios que le sacaban el dinero pero que les permitía en la fiesta y todo lo que ellos querían hacer verdad, entonces, resulta que otra forma de sacarles dinero, era haciéndolos fundar cofradías (Leiva Cea, 2018).

Como muy bien describe Leiva en el fragmento anterior, otro mecanismo de explotación hacia la comunidad indígena, era precisamente la cofradía, ya que ello también involucraba no solo la fiesta in situ de los santos; también la adquisición de propiedades para cultivar la tierra, para poder sufragar los gastos en cada festividad, en honor a la imagen que cada mayordomo mantenía bajo su resguardo. Dicha celebración requería de gastos onerosos, para cubrir con cada etapa del proceso ritual, tanto en los preparativos como en el proceso de la celebración, en los días que involucra las festividades, elementos que se argumentan a continuación:

Yo era mayordomo de "Padre Eterno", Yo lo tenía...yo le compré ese solar, ese que tiene... allí, pues como "Padre Eterno" tenía tres terrenos, y el mayordomo, era alcalde del común, el que me vino a buscar, ya murió el hijueputa.... me buscó para mayordomo, Silvio Siguachi, por eso yo y la gente le digo, que no hay, que atenerse de un abombadito, porque ese tiene corazón más, fuerte, que ese le vale verga, se gúeveya lo que quiera, se ve

así achuchadito, por encima, pero en su adentro jummmm... sacábamos sesenta y cuatro docenas.... dos camionaditas a peso la docena, lo pagaban...eran 64 pesos... pero de abono gastaba más como ochenta... y dijeron ellos que yo me estaba hartando, que dos picachadas de coco salen... pero mire los moreros, cada quince días estaban con el abono; nosotros, mes a mes estábamos con el abono... puta esos los palos daban gusto, unos 2 palos de aguacate, así el aguacatón jeeeeehhh... y él, en ese terreno de la virgen tienen palos de cocos, pero como no abonaban, 2 o 3 coquitos, dos racimitos, entonces para cosechar hay que gastar...él se dio cuenta que los terreno estaban a nombre de ese Silve... porque él fue común (Piliá Chile, 2018).

La envidia es un elemento que no se escapa dentro del imaginario colectivo de los cofrades izalqueños, sin generalizar dicha situación, algunas personas son vulnerables ante la codicia, el poder económico y el estatus social que, desde la época colonial, lograron aprovechar los criollos para dividir a todos los estratos de la sociedad jerarquizada en dicha época.

5.4 Mitología en las Cosmovisiones Izalqueñas

Cada sociedad configura a partir de sus prácticas cotidianas de manera colectiva los pensamientos, que dan soporte al sistema de creencias que une y distingue a una sociedad de otra cercana; con quienes comparte el universal de la religión, llevándolo así mismo a la generalidad y particularidad en la ritualidad y religiosidad que dan soporte a dicho sistema.

Dentro de las características del mito Mircea Eliade (1991) expresa lo siguiente: “cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo

primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Es siempre el relato de una creación, se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el Mundo”. (pág.6)



Figura 40. Panorámica del Volcán de Izalco, tomada de <https://www.ecotourspetate.com/es/day-tours-el-salvador-day-tours-un-dia/el-salvador-eco-tour/izalco-volcano-hiking-tour/>

Para la antropología es importante analizar los mitos fundacionales y de creación para decodificar los significados que guardan los mismos en la cosmovisión local de una determinada etnia en estudio: en ese sentido Mircea Eliade (1991), define: “El mito sólo es tardío en cuanto formula: pero el contenido es arcaico y se refiere a sacramentos, es decir, a actos que presuponen una realidad absoluta, extrahumana...Mito del eterno retorno”. (pág.7)

5.4.1 Cuyancúa: *nahual de Izalco*

Dos épocas de vida entre la resequedad de la tierra y la fertilidad de la tierra en la época lluviosa, han marcado desde nuestros ancestros, una serie de interpretaciones del cosmos, de lo que intrínseco en el universo del ser humano, y lo extrínseco, que en la vida sociedad, adquiere matices, que configuran lo tangible e intangible de sus pensamientos en la cultura material e inmaterial; denotando su patrimonio natural y cultural, estrechamente ligado a la vida física y espiritual. En ese sentido uno de los seres mitológicos que anuncian la época de preñez de la tierra es la Cuyancúa, que es para los Izalqueños su patrimonio cultural, asociado también al natural, el cual se expresa a continuación:

La historia que más nos contaban era que cuando se acercaba el invierno que ya empezaba a llover, la gente escuchaba en la zona de Atecozol; que es una zona muy boscosa y que está en un lugar bastante como alto de la zona de Izalco, entonces, cuando se escuchaba como como un chillido de siembra, que era como un zumbido y la gente decía que ya había chillado la siguanaba, y que ya iba a empezar el invierno, entonces una semana después empezaba a llover, igual cuando estaba viviendo bastante fuerte y se escuchaba el chillido de la de la Cuyancúa, que era porque iba a ver temporal bien la gente decía hoy está chillando la Cuyancúa, es porque va a ver un temporal decían y cabal se extendía el invierno en ese tiempo... también cuando ya llegaba la hora de determinarse el invierno, unos días antes que se terminará el invierno la época del invierno, este ser que aparecía en las quebradas en los ríos, que no sólo era una, sino que se juntaban varias, también chillaban y eso daba.. la gente a sabía que con ese chillido ya terminaba el invierno, como te mencionaba Atecozol, está en

un área bien alta y tiene bastantes árboles genera un eco, bastante eco entonces la gente cabal escuchaba en todo el mundo el centro municipio escuchaba el chillido de la Cuyancúa (Guzmán Palma, 2018).



Figura 41. Reinterpretación de la Cuyancúa, por parte del arqueólogo salvadoreño Federico Paredes, retomada de: <https://federicostories.blogspot.com/2017/11/the-cuyancua.html>

Por analogía, este ser mitológico puede trasladar al lector a la imagen del señor de la primavera; el Xipetotec, considerado una deidad para el mundo occidental, por su morfología antropomorfa, sin embargo, al analizar dicha deidad se puede observar, como muy bien lo ha analizado el antropólogo Álvaro Sermeño, la forma de cántaro en su cabeza, las azas que definen las orejas de la cabeza del Xipe, el cual está invertido; como vaciando, o proporcionando al ser humano, el vital líquido. Finalmente, el cuerpo, en su

tronco y extremidades superiores e inferiores, representan la semilla fertilizada del maíz, ya que dichas partes, forman el grano y el olote, en su morfología (Sermeño, 2018).



Figura 42. Mural de la “Fertilidad” en donde se retoma la iconografía del Xipetotec, mural elaborado por el Antropólogo Álvaro Sermeño, ubicado en una pared externa de su vivienda. Fotografía tomada por el investigador.

Ambos la Cuyancúa y el Xipetotec, son los que anuncian el inicio de la época seca, en donde el alimento es más escaso, y la llegada del invierno que anuncia la preñez de la tierra, y por ende la abundancia del alimento. Sin embargo, la era digital, dichos elementos místicos pasan desapercibidos entre las nuevas generaciones, debido al impacto psicológico, de las redes sociales en el ciberespacio, quienes pasan sumergidas en su mayor parte del tiempo en temas coyunturales; colocando una venda en la interpretación que hacen de las realidades presentes. Todo esto en detrimento del equilibrio que se mantuvo en el pasado ancestral entre el ser humano y su medio ambiente.



Figura 43 Reinterpretación del Xipetotec, por parte del Antropólogo Álvaro Sermeño; en donde se aprecia la escama del olote, símbolo de fertilidad como parte del ritual de la fecundidad o preñez de la Madre Tierra. Mural ubicado en una pared externa de la casa de habitación de Sermeño. Fotografía tomada por el investigador.

Siguiendo con el análisis de la mitología nahua pipil, Guzmán Palma (2018), comparte el análisis de la serpiente en la morfología de la Cuyancúa:

La serpiente está bien representada desde la cultura maya, con Quetzalcóatl toda esa parte de la cultura como una divinidad, relacionada con la productividad con la tierra, y también con la parte como, por decirlo así éste de un animal que no se puede ver, animal que es rápido, que no se puede agarrar...entonces la parte de la serpiente la gente lo ha relacionado con eso, porque muchas veces la gente escuchaba el sonido, pero nunca lograban ver, escuchaban que la Cuyancúa hacía el sonido, pero nunca lograban ver, pero sólo escuchamos el chapoteo en la el agua decían, ya porque la de la Cuyancúa, había pasado, donde había escarbado, pero no lo lograban ver, entonces esa parte de la serpiente relacionado con ese sentido, con un animal arisco.

Es importante recalcar que la Cuyancúa es el nahual de los Izalcos, dentro de su mitología nahua pipil, por lo que es importante destacar que significa el termino:

Nahualli es un término náhuatl que originalmente se usó para designar dos conceptos principales: En primer lugar, este se refiere a una suerte de doble o alter ego animal que se encuentra tan estrechamente unido al destino humano que su muerte tiende a implicar la destrucción de la persona. En segundo, nahualli alude a cierta clase de especialista ritual caracterizado por su capacidad de cambiar de forma a voluntad. (Martínez González, 2007, p. 189)

Por su parte, Fray Alonso de Molina registra la voz náhuatl nantli como madre, y Fray Bernardino de Sahagún refiere que los nahuas llamaban Tonantzin (es decir, Nuestra madrecita) a la "madre de los dioses" (Montemayor, 2007), esto haciendo alusión al

sincretismo entre lo indígena y lo español, en la imagen de la virgen de Guadalupe en México; por lo cual, el autor infiere que seguían adorando a la antigua Tonantzin. Sahagún registra nantlalli como "tierra madre", de tlalli, tierra, y nantli, madre. Molina incluye nanyotl, como "matriz" (también significa "maternidad", agregó Rémi Siméon citado en Montemayor, 2007)

Sin embargo, el elemento dual o hermafrodita se ve reflejado también en el nahual; según Montemayor (2007), al igual que con tahtli, se forma el familiar tatahtli, de cuyo acortamiento proviene tata, del familiar de nantli, nanahtli, se forma nana, y sigue, nantli, y significa, primordialmente, "madre", por extensión, "abuela" y, en ciertos estratos sociales, "nodriza". (pág.1)



Figura 44. Representación escultórica de la Cuyancúa, ubicada en el balneario de Atecozotl, imagen retomada de: <https://www.elsalvadormipais.com/la-cuyancua-leyenda>

5.4.2 *Tepéuas: los muchachos de la lluvia y del conocimiento*

Dentro de las cosmovisiones izalqueñas, la época de la cosecha está regida por una serie de entidades míticas, que inciden en la productividad de la tierra, que ha de germinar, siempre y cuando el ser humano este en equilibrio con la madre naturaleza; así como la Cuyancúa anuncia la llegada de la lluvia, para que inicie el proceso interno de germinación para los diferentes organismos activen el ciclo de vida. Dicho ciclo de vida está gobernado bajo la cosmovisión de la población náhuat-pipil por otros entes; se hace referencia a los Tepehuas, estudiados ampliamente por el antropólogo alemán Leonhard Schultze Jena en 1934, en el contexto del etnocidio en el occidente del actual territorio salvadoreño.

Schultze Jena destaca el significado de tepéua “El nombre dado de "Muchachos de la Lluvia", así los tepéua en Pipil, cuyo correcto plural y sustantivo es textepeuámet, lo derivo del verbo ni-k-tepéua-a que significa "arrojar", "esparcir". Este es la principal actividad de estas criaturas, esparcir la lluvia sobre la tierra (p.49).

“Sahagún nos informa que también las deidades de la montaña, que de argamasa eran moldeados en miniatura, el tepictoton de los Aztecas, se contaban entre los Dioses de la Lluvia” (Schultze Jena, 1977: p.49). Así mismo la relación entre el volcán de Izalco, y el elemento del agua, se destaca en el siguiente fragmento:

Una relación de ideas con tépet = cerro, en cuya cima recogen copos de nubes de lluvia, tendría en las acepciones del Quiché su relación colateral. En raíces se impide una relación de contraste así: tepeu (gramaticalmente, verbo intransitivo tepeu-i = bajar en cantidades) que es la raíz para esparcir (en comparación), opuesto a tepe que es la raíz para "cerro". Yo no

encuentro que este examen resista del todo una relación de ideas entre "cerro — duro — pequeño". (Schultze Jena, 1977: p.49)

Por su parte Alonso García (2018), hace referencia a como dichos personajes, previenen o anuncian los días aciagos haciendo alusión a las cosmovisiones mayas, o de maleficios, cuando la relación entre el ser humano y el medio ambiente, no ha resultado muy equilibrada. Lo anterior, se contextualiza, cuando en las cosechas, sobre todo en el maíz, aparecen unos granos negros; tal como se describe Alonso García (2018), a continuación:

Hace 60 años, nosotros teníamos una ritualidad de los Tepéuas, más que todo en este mes de julio, cuando aquí eran ranchos metidos en las montañas, todo esto eran montañas, aquí estaba un rancho donde vivió mi abuelita Anita Putun, aquí les dejo a los hijos, y yo compre... entonces, no es lo mismo habitar en un territorio, que vivir en un patio... porque en el mes de julio, había la creencia, que ya se cabo eso, la madre naturaleza y la madre tierra ha venido a cobrar justicia, porque, en este mes que decimos el mes del Jilote...algunos afirman que los han visto, mi mamá afirmaba que había visto el mito del Tepéua...entonces qué es lo que pasaba, que se veía que venía una tormenta la haz de los árboles, y una nublazón negra, y que los palos zumbaban... y como era una creencia, una realidad le da ritualidad que ella hacía es sacar el Tol y sonarlo (el caracol) que la creencia esta exacta que, se iba de paso.

Por los apuntes de un Franciscano del tiempo de la Conquista, sabemos que el Dios de la Lluvia había creado muchos pequeños ayudantes -"para llover crió muchos ministros pequeños de cuerpo" en donde la funcionalidad que ejecutaba según Schultze Jena (1977) los análisis, que hizo de estos seres mitológicos en los pipiles de Izalcos era "sacar el agua

de los cubetes que estaban en el patio de su casa, para que se esparciera como lluvia sobre la tierra” (p.49).



Figura 45. Entrevista guiada con Alonso García, mayordomo de la cofradía de Padre Eterno y María Asunción. Fotografía tomada por Miguel Ángel Najo Latin, el día 9 de julio de 2018.

Sigue Alonso García (2018), con el relato mitológico de los Tepéuas:

Pero como ahora no llueve, antes sí llovía, eran unas tormentas...vamos hablar de nuestro propio medio, ¡tene cuidado noy, porque los Tepéuas ya van a venir!! Entonces, lo que se estableció fue que solo se cultivaba el maíz, solo se cultivaba el uno pilse y el capulín, entonces aquellas milpas estaban en pleno jilote en este tiempo; entrando el elote, entonces era cuando los Tepéuas venían, a llevar los granos de maíz, a alimentarse con el maíz, entonces para mayor creencia, que no había abono, ni cosa que se le parezca, los dones así de tamaño, así de grandotes, entonces decían aquí pasaron los nanahuas o los Tepéuas...y la palabra común es, ¡aquí se cago un Tepéuas! Porque en la punta de aquella mazorca le salían búas negras (García, 2018).



Figura 46. Las bubas u hongos del huitlacoche, similar al relato de las búas descrito por Alonso García en la entrevista guiada. Imagen retomada de <http://www.sobreestoyaquello.com/2017/03/huitlacoche-el-horroroso-manjar-de-los.html>

Según Leonhard Schultze-Jena (1975), los Tepéuas, o “muchachos de la lluvia” son aquellos seres que afectan intencionalmente las cosechas, incrementando el caudal de los ríos, generando la impermeabilidad en el suelo, afectando por ende las cosechas del maíz. Dando como resultado, la aparición de las búas negras en las puntas de las mazorcas. Por analogía en la cultura Maya se denominan “días días aciagos o de mala fortuna”; describiendo dicho proceso metereológico de la siguiente manera:

“Los Tepéuas producen truenos y granizos que dañan las cosechas. En tiempo mítico, con hachas de pedernal-machi_ abren la montaña para extraer el maíz. Al presente, el acto primigenio se reitera desde las nubes al golpear piedras con esas mismas hachas. Sus fragmentos que “raja [n] árboles”, los hacen “arder” y “se esparcen” destructivos como “granizo” (Schultze Jena, 1977)



Figura 47. El sonido del Tol (caracol), en ritual Celebración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas en Izalco. Registro fotográfico propio

Mientras, que en la cosmovisión izalqueña, se tiene una percepción muy diferente de los Tepéuas, considerados seres sobrenaturales, relacionados con el ciclo de la vida: la lluvia para hacer germinar la semilla del maíz, y alimentar el conocimiento, en palabras de Alonso García (2018), se define:

Entonces la gente decía ... ¡aquí se cago el Tepéua! ese elote no servía, ese cortaba, se iba a buscar después de la tormenta, a los ocho días, aquí se cago el Tepéua...era una comida que se creía para adquirir sabiduría y conocimiento, venían los tatas, los abuelos, sacaban el elote, y ese grano que ahora le dicen búa, lo hacían en pupusas, y se lo daban a los jóvenes para la fertilidad, para el conocimiento y la sabiduría, por eso es que el tepehua, es un mito, lo que ahora en la actualidad se llama extra-terrestre, mucha gente cree y considera que los extra-terrestres bajaron, lo que en la náhuat son Tepéuas, y, creen que dejaron genes por todos lados... porque aquí lamentablemente dicen que sus raíces son de Tepéuas, y el señor ya se está muriendo, ayer me contaron que ya no responde.



Figura 48. Los hongos del huitlacoche preparados en la típica quesadilla mexicana.
Imagen retomada de <http://www.sobrestoyaquello.com/2017/03/huitlacoche-el-horroroso-manjar-de-los.html>

Estos seres mitológicos, considerados no humanos o extraterrestres, se quedaron a convivir con los izalqueños, mezclándose con ellos, para generar descendencia y fortalecer la sabiduría en las nuevas generaciones, como muy bien lo describe Alonso García (2018), en el siguiente fragmento:

Vamos a juzgar la vida ajena, el señor, el rostro, no es de humano, se le ve... aquí teníamos una persona que si usted le tomaba una foto, no le volvía hablar y era su peor enemigo, ya falleció, esos eran hijos de Tepéguas...al grano le llamaban nanahuas, ahora le dicen búas... pero eso se le llama nanahuas, y era el excremento del tepehua... se consumía para que el hombre o la mujer, tuviera una buena fertilidad y adquiría el conocimiento... y tener una buena descendencia... pero Lara-Martínez, él no sabe ni lo que está escribiendo... yo soy amigo de un alemán, vino a participar en las fiestas tradicionales del sincretismo, y le tomo fotos a esas persona (él es el que está falleciendo y el otro señor), a los ocho meses me

escribió y me dijo que era confirmado que, eran hijos de los Tepéuas... pero ya no me escribió el señor... pero me confirmo que tenían esa diferencia en el rostro, y eran pequeños... entonces me confirmo eso.



Figura 49. La abstracción de alienígenas en la historia de la humanidad. Imagen tomada de https://br.sputniknews.com/ciencia_tecnologia/2018101112415974-alienigenas-existem-contato-civilizacao/

La presencia alienígena, considerados “alienígenas ancestrales” por la ufología o pseudo-ciencia; coincide con los relatos de los antiguos pobladores izalqueños, que describen a estos seres, o entidades, como los encargados de anunciar el proceso cíclico de vida en la primavera, durante la época lluviosa, que, ya germinada la tierra, los jilotes, comunicaban a nivel visual, el alimento que pronto han de alimentar el cuerpo y el alma, al compensar las jornadas laborales de sus agricultores.

Estos seres contaban con mucho misticismo en el imaginario colectivo de los náhuat-pipiles, quienes, les otorgaban a las búas el medio para transmitir sabiduría a las nuevas generaciones de hombres y mujeres.



Figura 50. Danza en Carnaval de los Tepehuas en la Huasteca, México. Fotografía tomada de <https://twitter.com/hashtag/tepehuas>.



Figura 51. Cromática e hibridación de la semilla natural del maíz en los pueblos indígenas, tomada de <https://www.noticiasagropecuarias.com/wp-content/uploads/2016/01/maiz%20de%20colores.jpg>

5.5 Dualidades en la Espiritualidad Izalqueña

Históricamente la práctica de la magia estuvo vinculada a la religión, específicamente desde los tiempos de la historia de la humanidad conocida en Europa como prehistoria, en lo referente al nacimiento de Jesucristo; esto dio como punto de partida al génesis del catolicismo, del cual surge la adivinación o interpretación de los cuerpos celestes y su influencia en la vida en el planeta Tierra. La magia posteriormente solo era realizada por el hombre quien ejercía un papel dominante en la vieja Europa; sin embargo, cuando la mujer decide asumir dicha práctica, dejó de relacionarse con la luz o la representación del poder divino de Dios en la Tierra; la cual era realizada a través de los curanderos/as y magos.

En las cosmovisiones salvadoreñas es conocida la relación de “brujos” que se hace al escuchar el nombre de Izalco; refiriéndose a dicha población como “Los brujos de Izalco”, en donde existen relatos que hablan de personas que se encargan de los problemas de personas, que requieren algún trabajo fuera de la normalidad, por ejemplo, alguna diferencia o problema con otra persona u otra índole. Estas personas consideradas brujos, se caracterizan por transformarse en animales de la fauna local, para asustar, generar zozobra, control sobre la persona a quien se le ha dirigido algún maleficio por encargo de un tercero, o por conflictos existenciales dentro de la comunidad, entre otras circunstancias. Por lo consiguiente se retoma el siguiente fragmento de entrevista guiada con Don Lipe Musto (2018), quien compartió este relato:

Aquí pasaba un animal, un mico, como antes todo eso era monte... pasaba la vereda, a salir hasta allá por la ceiba, hasta el kínder... ay pasaba de nuevo hasta salir allí a la barranca... Una vez sí, en el ranchito de nosotros... estábamos cenando con la finada y mis hijos... como a las siete, siete y treinta.... oí, yo que me le pegaron una patada a la puerta, salí yo a ver, cuando voy viendo que el mico era.... allí iba, cuando lo alcancé a ver, que se atravesó el cerco, ¡jayyy le dije yo, te conocí!! quien sos vos, sin saber quién era! y otro día encontré al chero... Puta!! me dijo...tenes tu valor me dijo, tenes tu valorcito... y le dije ¿y eso porque vos? te pasé fregando anoche, ¡le di una patada a la puerta y ligerito salistes!! A pues sí, le dije yo, uno no hay que ser atendido, ¡yo soy hombre no tengas pena, cuando oigas cualquier cosa, no salgas! yo soy, por ahí me mantengo! mientras se me llega la hora... a las doce... me estoy arriba de tu casa, yo te conozco a vos, ¡somos amigos ombre! no tengas pena, yo para vos no....no te busco, pero si me dijo, ¡no salgas!... ese día me afligiste, porque salistes con el corbo!! me hubieras jodido, pero yo era el culpable... y eso fue temprano como a las 7:30 a 8:00.

Para contextualizar el proceso de iniciación de todo aspirante a brujo, es importante dimensionar, el proceso ritual al cual se someten para ganar su estatus y reconocimiento dentro de la comunidad izalqueña, que en muchos casos dicho reconocimiento, trasciende de las fronteras del municipio; durante la etapa preliminar (VanGennep, 2008), se distinguen los siguientes aspectos:

¡Estos hombres aprenden, sólo lo de infernal es como tiene eso!!! lo lee, se lo graba!!! y está pintado el anillo!! según lo que va hacer... pero no sé en hierba hay un nombre!!! macizo de valor!!! se saca el cincho y lo cachinbeya... y da verga!!! y si usted siente que no la va a aguantar!!! lo que hace es ir!! por eso, que hoy esos pobrecitos!! si ven una cosa sería,

solo huyen...y antes nombre!!!, los hombres, eran enhierbados!!! tenían la propia esencia del cabudo!! el que aprendiya, dicen que!!! les decían maistro!!! los brujos!! (Pilía Chile; 2018)

En el fragmento anterior se puede evocar los postulados de Ortega y Gasset, quien argumenta, que creer y pensar es una acumulación de conocimientos que a nivel generacional establecen una paradoja entre lo que es la verdad y lo que es la ciencia (Ortega y Gasset, 1997).

Asi mismo, la creencia según José Ortega y Gasset, es la realidad concreta en la que se vive, sin cuestionarla o, por el contrario, reproducirla como una verdad absoluta; la cual al ser cuestionada por argumentos adversos se reconfigura por el mismo pensador, como una verdad relativa; es acá donde resalta la ocurrencia según dichos autores. (Ortega y Gasset, 1997, pág. 6). Siguiendo con el rito de iniciación del joven brujo en su etapa preliminar, se presenta el siguiente, fragmento de entrevista no dirigida:

¿Me enseña? [pregunta el aspirante a brujo] ¡si hombre vení! [le contesta el brujo ya reconocido en Izalco] unos que no podían leer!! a los 6, 8 meses!! ya podían algo... te querés enhierbar? ¡así, le decían!! cómprate un petatillo nuevo!!! la decían un petate nuevo!!! a las doce la noche, te espero en la puerta del panteón!!!!, ya llegaba el aprendiz... el maistro ya estaba allí, y ya él salía de toro o de tunca... quizás no pasaba llevándose!!! allí lo probaba primero él, si se defendían iban a recibir la hierba, y si él se los llevaba con eso tenían!! ya era primincia...con tal que un maistro así hizo!! se echó el primero!!! quedó uno, a los meses le dijo que si quería aprender, quería enyerbarse (Pilía Chile, 2018).

Superada la etapa preliminar, se define la prueba definitiva, para que el aspirante sea hacedor de reconocimiento ante la comunidad de brujos, como parte del proceso al leer el libro infernal de San Cipriano (Ama, 2018), que es el medio para el proceso de formación de todo aspirante a ser brujo.

Por lo consiguiente lo que motiva a distintos sujetos el establecer un acto ritual, puede generar las pautas para establecer leyes generales, para explicar dicha práctica, tal como destaca a continuación Leach (1965), en el siguiente fragmento:

Las palabras tiene poco significado por si mismas; el significado surge del contexto en el que aparecen y de las convenciones gramaticales de la lengua considerada en su conjunto [...] La originalidad de Lévi Strauss está en que aplica el mismo argumento a todos los tipos de acciones convencionales, así como a los símbolos temáticos que aparecen en el mito y en el ritual [...] Esta doctrina que afirma la imposibilidad de valorar aisladamente, sin considerarlas parte de un sistema total, las acciones, los acontecimientos o las ideas, no es peculiar para Lévi Strauss (pág.11)

En ese sentido la estructuración del código, es un proceso de ordenación con pautas identificables, manteniendo el balance entre naturaleza y cultura; la teoría de los sistemas adquiere una importancia trascendental para comprender el comportamiento humano en general.

Finalmente, es en la etapa liminal donde se ve consumado el rito de paso (VanGennep, 2008), se presenta el siguiente fragmento de entrevista sostenida con don Lipe Pília Chile (2018), quien compartió el siguiente relato de experiencia de vida, de un brujo izalqueño:

y fue con su petatito [retomando el relato de Don Lipe Pília]...a esperarlo a las 12 de la media noche... pero ese aprendiz si era listo y jodido!! cuando llego a las 12 de la noche a la entrada del panteón, venía una vaca puta con los ojos colorados, y los grandes cuernos!! y dice encima de él...ja!!! paso!!! al ratito venía él maistro hecho gente como particular!!! como nada había hecho, y le dice: ¿ya viniste? ya, está bueno... ¿qué vistes?... jah!! un animalito que paso y se echó para allá...el maistro era que se lo quería bailar...vaya pues, hoy te vas al centro del panteón, allá porque buscaban el sepulcro donde habían enterrado un matado, ahí llegaba el diablo y se acostaba él, en la pura tierra desnudo, pero no era carne, sino que solo huesos!! el huesamiento, sólo los ojos un verde y un rojo y los cachotes....un pie de gente y uno de buey, y el maistro aconsejaba al aprendiz que le hablara, háblale con primor, porque es tú amigo... le dijo...si no quiere levantarse... dale la mano y lo levantas y le pones el petatio, que se acueste... medía vez se acueste, te va a dar las cosas que vos querés!! ¡Putita dice... cuando él llegó... jahhhh el voladito mero serio... amigo le dijo, que está haciendo ahí en el suelo...no le hago no, levántese que aquí está un petate para que se acueste...levántese le voy ayudar! le dijo... y le dio la mano...jah!!! jueputa y puro hielo el hueso!! solo hueso!! puro hielo!! lo levantó y se acostó en el petate... ahí vio el diablo que si tenía huevos!! y tenía interés, vaya le dijo!!! te vas a enhierbar? un posillo, ¡así ve!! ¡Pus con sangre del muerto... y eso sólo tenía que beber!! si se lo bebía, eso era un diablo completo!!!! pero eso era de huevos y de espíritu gordo!! pero sí es espíritu de gallina, él solo lo bebe y se muere!!! esos eran los brujos de primera categoría.

Tal como interpreta Levi Strauss la curación del mal del ojo, causante de la muerte en dichas culturas, consideradas por el mundo occidental europeo como “*culturas exóticas*” en donde describe su eficacia de una sólida creencia en el rito; que emana de su

práctica bajo la siguiente relación: la del brujo en su técnica, la del paciente en la virtud del brujo, la de la opinión general del grupo. Como parte de la eficacia del sistema de creencias se presenta el siguiente relato de vida:

¡Empezábamos a beber! ¡con un mi amigo... ya patudo me contó el viejito!!!mira! me dijo, ¡así como estas vos!, me dijo tenes cuidado para beber, nunca vaya a recibir un trago, me dijo, de uno, que pueda sus babosadas, uno en el guacal de chicha le meten la uña y llevan el barbasco, ¡eso quiere ojo!! me dijo! ... barbasqueros les decían! ¡ponían el veneno aquí (en la uña), polvo de sapo!! a saber, con qué cosa...y uno se moría a pausa!!! a pausa se moría ya no se componía (Pilía Chile, 2018).



Figura 52. San Cipriano & las Transmutaciones hechiceras. Imagen tomada de <http://brujeriasalvaje.blogspot.com/2017/11/san-cipriano-las-transmutaciones.html>

5.5.1 Los duelos espirituales entre brujos y oracionistas

En este apartado se aborda los duelos espirituales entre brujos y sus antagónicos: los oracionistas, quienes mantienen un equilibrio en el manejo de energías, codificando un universo poco explorado por la antropología salvadoreña. Concretado y superado el rito de iniciación o de paso (VanGennep, 2008), el aspirante a brujo pasa a ser reconocido como tal, y por ende, con el pasar del tiempo las mismas personas de la comunidad, se encarga de promover los servicios de estas personas, ya sea de manera directa o indirecta, manteniendo siempre la prudencia, para evitar ser asociados con dicha práctica espiritista oscura, considerada así por la generalidad de la población salvadoreña; ejemplo de ello es el siguiente argumento:

¡hay que pobrecito el muchacho! que buena gente, hasta mis habitaciones entraban y por otro lado queriéndome hacer brujerías, como lo supe por un alcalde del común que ya murió, y que también era brujo verdad...y entonces él, y ahora toda esta situación de que antes eran y estaban entre el espiritualismo...tema difícil complicado y peligroso, ahora con la neo colonización maya que, siempre una cultura más fuerte, en este momento ahora todos están como Maximón (Leiva Cea, 2018).

En el relato anterior se puede observar un elemento dual entre algunos pobladores de Izalco, que además asisten a los templos católicos y a las cofradías izalqueñas, tal como lo destaca Leiva Cea (2018), en el siguiente comentario: “Un amigo me ha contado, cómo en la cofradía de Santa Lucia le ha contado el mayordomo, como tiene que estar listo el mayordomo a quitar ese pañuelo que deja el devoto”.

El hurto de objetos santificados por las oraciones de la feligresía en los espacios de religiosos en Izalco, tanto de las iglesias católicas como de los espacios físicos en donde se le rinde culto a los santos y deidades izalqueñas, que se entremezclan en cada imagen de las cofradías. En ese sentido, se presenta el siguiente fragmento de hallazgo de entrevista guiada:

Asi mismo le contado el mayordomo a mi amigo, de cómo va la feligresía con su pañuelito nuevo pañuelo ya rezado y cristianizados, porque, si no llega un enviado o el brujo mismo, y cuando vienen a sentir lo ha robado... para qué sirve ese pañuelo... pregunte y le van a decir como un brujo de Izalco descubrió para lo que podía servir un pañuelo, que le regalaron hasta un gran automóvil, porque muchacho se estaba muriendo, y los médicos no encontraban de qué verdad y que aquí, les dijo que había sido, enterrado alguien en Nueva Orleans, creo si recuerdo bien, con el pañuelo, y ese alguien había muerto de meningitis (Leiva Cea, 2018).



Figura 53. Ritual a Macario en cementerio municipal de Izalco, imagen tomada de:
<https://www.elsalvador.com/noticias/nacional/163176/un-ritual-dedicado-a-macario-2/>

Así mismo, la mitología incide en la cosmovisión de los brujos de Izalco, sobre todo por el poder simbólico y de manejo de energía que se concentran en sus mesas altares mayores, como lo es “Padre Eterno”, de los cual dichos personajes oscuros, conocidos así por la feligresía cristiana en general; retoman objetos utilizados en los actos rituales, que se le rinden a las imágenes de sus santos.

Edmund Leach (1965), menciona que Lévi Strauss, al analizar la estructura interna de los mitos se debe enfatizar que, “el mito solo puede entenderse en su contexto cultural [...] es un esquema estructuralmente ordenado [...] que está detrás del comportamiento social”. Por lo consiguiente, al analizar el robo de los objetos sagrados, Carlos Leiva (2018), quien menciona:

Un amigo mío me ha contado, de como en los Remedios [hace referencia al templo donde se ubica la cofradía] el mayordomo, también está ojo al Cristo con la cera que se acaba de quemar, yo le he fotografiado: son cabecitas piernitas, bracitos o cuerpos enteros, como ahí lleva las oraciones de la gente... entonces las brujas están listas para robar esa cera y también trabajan mucho con huesos (...) remítase Schultze Jena, como he hecho yo, claro... entonces cuando han salido, estas mis publicaciones, yo virgen todavía, no creía todavía en cuanto a la brujería, y siempre defendí que el sincretismo no tenía nada que ver con la brujería, ahora sí lo creo, por todo lo que ya viví y me alegra.

Por lo tanto, la dualidad se ve manifestada en los objetos que son utilizados por cofrades, para hacer sus devociones a los santos de las mesas altares mayores, consideradas así por los portadores de cultura y expertos en el tema; Leiva, Pilia, Musto y García, en donde aprovechan los brujos reconocidos para alimentarse de la energía, una

especie de vampirismo para los gnósticos. Este robo de objetos de las cofradías, tiene a su base el absorber la energía depositada en los mismos, para encauzarla hacia otros horizontes o fines; los cuales desgastan al mismo brujo, descartándolo de toda posibilidad de redención ante las animas que ha afectado con sus procedimientos, ya que el mundo espiritual es ordenado (García, 2018), y si ese orden es alterado, las consecuencias para él o la brujo/a, que lo modifican con sus acciones espiritistas, son irreversibles para su integridad física y espiritual, ya que cuerpo y mente están unidas por un cordón umbilical, según los gnósticos.



Figuras 54. A la izquierda se aprecia la imagen de Padre Eterno. Mientras que a la derecha se presenta la imagen de la Virgen de Los Remedios, ambos en sus respectivos camarines. Registro fotográfico propio.

Sin embargo, no todo es bonanza en la vida de un brujo, existen riesgos que enfrentan en su práctica; los cuales son necesarios abordar, para dimensionar las implicaciones de sus actos. Los cuales se presentan el siguiente hallazgo de entrevista guiada:

Una vez vino una mi comadre de Armenia, ¡a decirme si conocía un brujo... ella quería quitar una persona al chilazo!... miré le dije yo, si a eso viene, allí sí no le puedo ayudar, no me comprometo a buscarlo, porque son trabajos fregados!... pero bien voy a ir donde un muchacho que medio conozco... ¡Si me dijo él, yo le puedo hacer el trabajo!, pero un trabajo peligroso como él que ella quiere!! ¡Que me dé diez mil! ¡Me dijo... díglele que si me da diez mil le hago el trabajo, que ella quiere rápido!! Si me da 10 mil, ¡voy restándome yo!, me dijo, porque el trabajo así, ¡no están fácil! al fin, volvió a venir la señora, y le dije: ¡fui donde fulano, y me dijo que, si le da 10 mil, le hace el trabajo, y si no, no!! Porque es un trabajo arriesgado y que va restándole a él, y me dice ella; ¡uy que caro! no es fácil le dije yo: realmente son brujos!! Llevan una vida arrestada, la que viven ellos, porque si llega alguien más vivo que ellos y lo matan, y no sirve la brujería, ¡y es allí donde ellos van arrestados!., por eso ponen ese precio tan caro (Musto, 2018).

La relación anterior codifica en la mente de los nativos americanos, un evidente acto de fe en la ordenación de su mundo; lo cual hace efectivo el poder curativo de los conjuros y sortilegios, en el cual reside, en gran parte, en la actividad inconsciente de mecanismos psicofisiológicos, capaces de originar trastornos, o por lo contrario reajustes

homeostáticos¹⁰. Esto significa que el acto ritual que realiza el Chaman, esta reforzado por una carga mentalista, manifestada en la Fe, sin la cual no sería posible codificar eficientemente el sistema de creencias.

Ahora bien, al analizar el caso de los oracionistas, se puede apreciar como estos, son la contraparte de los brujos, dicho en palabras de Don Lipe Musto (2018), se presenta el primer caso de un duelo entre ambos:

¡Por ejemplo, el que puede oraciones, es más pícaro que él brujo!! ¡Ellos pueden más que el brujo... el que puede oraciones, solo la oración fuerte trabaja!... una vez contaba mi abuelo, que allí por Jesús Nazareno, se juntaron los dos, un brujo con un oracionista, se pusieron cita ahí por la esquina Jesús Nazareno, a las 12 de la noche... ¡vaya pues te voy aceptar! ¡Le dijo el oracionista al brujo!!, porque los dos se afamaban... con gusto te acepto!!, el de las oraciones hizo un facsial bien encebado!! ¡Y se fue... como a las doce dice... un Tuuuncon así pujándole!! y pammm, le jampo el primer arrialazo!!, tres le aguanto... sale la tunca ahí pujando para abajo!!... al ratito venía un chucho!!! ¡Lo mismo tres arrialazos y no le aguanto!!!, al ratito venía un cabro!!! ¡Lo mismos dice, no la vieron!!! ¡Al otro día dice que se juntaron los dos!! ¡Otra vez, Puuta!! ¡Le dijo, sos jodido vos, dice que le dijo el brujo, sos jodido vos, me distes verga anoche, a los dos, sos jodido... a vos tenes la culpa (le dijo el oracionista), vos me has citado!!, pero yo no puedo nada! ¡Vos te la llevas de vergón ay, vos podes más que yo!!...

¹⁰ Se trata de una forma de equilibrio dinámico que se hace posible gracias a una red de sistemas de control realimentados que constituyen los mecanismos de autorregulación de los seres vivos. Ejemplos de homeostasis son la regulación de la temperatura y el balance entre acidez y alcalinidad (pH).

No obstante, en el manejo de energías entre brujos y oracionistas, en el duelo anterior, el ego del primero fue herido; y como es de esperarse, el que es necio, no aprende con la primera lección, por el contrario, busca recuperar su ego herido mediante otra situación similar, para verificar si su accionar anterior tuvo alguna falla.



Figura 55. Objetos utilizados en rituales y conjuros de brujos. Imagen tomada de <https://www.babalawosnbenito.com/empresas-negocios/>

En ese sentido se presenta el segundo duelo entre ambos citados anteriormente:

¡Se pusieron otra cita!! ¡Siempre con la picardía, no lo pudo fregar!, pongámonos otra cita!! Está bien, ay vamos, entonces fue en la casa y dice mi abuelo: ¡él (el oracionista) se puso en una silla, y va de vigiarlo el brujo, que quería dentrar, y el oracionista, bien dormido en su cama! ¡El miraba que el señor estaba sentado... y que... las mismas oraciones, eran lo que lo estaba reflejando, y el oracionista... bien fondeado en su cama, y el brujo vigiándolo allí que se durmiera, la misma oración no lo dejaban que entrara al brujo... Puta me fregaste anoche dice que le dijo el brujo!! Me desvele y vos te desvelaste también... ¡Yo no... le dijo el oracionista... yo bien dormido estaba, allí chistando!!, vos te desvelaste! ¡Yo no, yo estaba en mi

cama, la oración era la que estaba trabajando... en la forma de él... jajaja...el oracionista podía más que el brujo... el oracionista trabaja con sus oraciones, en cambio el brujo trabaja con el libro infernal... es como la oración de las imágenes, la oración de Jesús Nazareno es fuerte...la de San Antonio, son oraciones fuertes... el oracionista, las reza en las noches!!... son historias de antes, de los viejitos brujos!!, que se conquistaban entre ellos, para ver quién podía más (Musto, 2018).

En esta lucha de poderes espirituales de ambos sujetos antagónicos, mencionados anteriormente, en plenos siglo XXI, Leiva Masin (2018), destaca de los brujos en Izalco “esta práctica está más vinculada a la capacidad de transformarse en animal, a la de ‘poner y quitar males’ (generar o quitar enfermedades) y a la de retirar o acercar a personas de la vida de alguien” (pág.120).

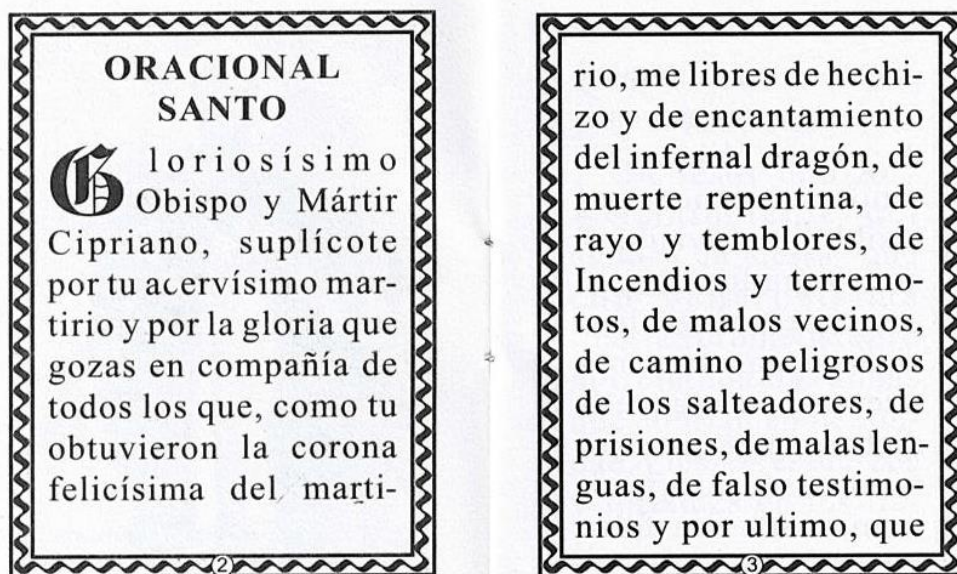


Figura 56. Fragmentos de oraciones dedicadas a San Cipriano, imagen tomada de <https://images.search.yahoo.com/>



Figura 57. Representación de las oraciones a San Cipriano, para asegurar el amarre en el amor. Tomada de <https://www.mundo-esoterico.online/oracion-san-cipriano/>



Figura 58. El lado benigno de San Cipriano, junto a la imagen de Santa Justina. Imagen tomada de <https://www.pinterest.com/pin/350858627197890000/?lp=true>

5.5.2 *Guachaque*

Dentro de los recuerdos de adultez de Don Lipe Pilia Chile, resalta su periodo de consumo de alcohol, el cual le generó una serie de vivencias paranormales, o de sustos como se dice en el lenguaje popular salvadoreño, una de esas vivencias se presenta, con esta primera introducción al tema de los sustos en Izalco, los cuales agregan sus particularidades a continuación:

El Guachaque es un animal.... plumudo como una chumpa... si no es suyo, para usted, solo lo mira y ay se va...pero si lo torella, compóngase...y esa vez, a mí nunca me han asustado, cosas así, pasé mi juventud...yo cuando chupaba, salía a las doce de la noche, de la cantina, solo me envainaba mi corbo aquí, y la lámpara, eso andaba cargando... lo que sí, que yo antes ya había comprado, dos crucifijos así, en San Antonio, dos Cristos...y allá me los bendijo el cura, yo lo compré en la puerta así del atrio, y cuando yo chupaba que salía medianoche, lo agarraba, lo ponía uno adelante y otro atrás...el corbo y lámpara (Pilia Chile, 2018).

Existe un dicho popular que dice: “andando bueno y sano a uno le pasa cualquier cosa, por el contrario, andando bolo, no pasa nada”; sin embargo, hay excepciones, tal como le sucedió a Don Lipe Pilia (2018), quien compartió dicha experiencia de vida:

Cuando yo chupaba, yo salía a las once y media, o a las doce, sólo un amigo que vivía ahí, se llamaba Antonio Velado, tocaba marimba, él era el único alero que tenía, y yo le iba a hablar...ohhhh, vamos! a vamos, él sin pisto, él atenido que yo, a mí me fiaban y me vendían... fuimos a las 11 y media de la mañana, y la señora allá abajo le había pagado, tres pesos de chicha, eran doce botellas, porque 25 la botella... nos bebimos seis, la mitad, a la una y media, eran ...achís, vamos a andar arriba, me dijo él, las

casas, están solas, ah!!! vamos pues!!! cuando uno patudo, ehhhh le vale verga!!!.ahí un familiar, la señora se había levantado, con una su candelita así, chas baje yo... y aquel se jue....este solar, aquí era solo, eso era solo, unas parvas de adobe habían ahí, un charral así de ese porte... (un metro y medio) cuando llegue ahí... ya está amaneciendo, me dijo...que andas haciendo vooooos!!!!, me dijo, si es noche!!! ¡Ja!! que veo tenes la luz prendida... ahhh las pulgas!, me dijo: ¡estoy matando pulgas! me dijo la señora, como el tahuipante así, en toldo de vara, se miraba... anda acóstate!!!, me dijo...ya me voy pues ay nos vemos, salí ay, allá iba ve, donde está la puerta de la casa... pero la calle ésta!! mire llena de piedras, no eran ni calles, sino que callejones...y quizás lo más que eran de ancho, el poste y una carreta, es lo más que cabían, como antes solo carretas y bestia, era el transporte cuando yo iba, no habían las luces o piedras fijas, vaya madre!! a ver quién está cagando por ahí...echeeee por todo pajo, poh,poh,... tetuntas.

Siguiendo con el relato de Don Lipe, el primer escenario a enfrentar ante una situación como la anterior, es la incertidumbre, luego el escepticismo, seguido de un cuestionamiento del porque suceden las cosas en momentos determinados, como, por ejemplo: alguien que viene de departir con sus cheros alcohólicos, y piensa que nada le pasará en el camino de regreso a casa, y que todo se mantendrá en la “normalidad de siempre”, muy a pesar de las advertencias que hacen los abuelitos y abuelitas, en el hecho de andar trasnochando, que todo puede pasar, hasta lo imaginable.

A la media noche, emergen entre el mundo de los vivos, los entes espirituales, algunos de ellos oscuros; dichas energías espirituales pueden ocasionar situaciones adversas al que anda en la calle parrandeando a altas horas de la noche, tal como se presenta en el siguiente fragmento de la memoria de Don Lipe Pília (2018):

!!! quiero ver este hijueputa!!! como uno de bolo es abusivo, se dispone a cualquier cosa, saque mi corbo y con la lámpara en la lengua, ahí llegue!!!! yo que pego el achonazo!! y me quemó el poh!! y se levante el animal ahí ve, ehheheh como que era chumpe, el hijueputa!!!yo no lo vi, pero el bolillero ordinal, habían más palos, estaba cerrado... yo venía de media rienda, poderoso el hijueputa!!!! porque cuando yo me levanté de goma!!!! Ahheheh, me quito la goma el hijueputa!!! y salgo a ver el chero!!... oy cusuco!! asi le decía yo!! oyyyyy, ya venís ya! ya, ¡púrate y nos vamos para bajo!!, ¡¡¡Putá luego!!!, jaa!!! nombre me acaban de asustar!!! para que putas te quedas pues!! me dijo él... ¿Quién te asustó vos? ¡creo que “El Guachaque!! me quitó la fuma!!! le digo, que si me agarra de goma me gana ese hijueputa!!! así jue....No porque, ¡otro como antes, que aquí había brujos no, nunca me asustaron!

Ante el escenario adverso, las reflexiones son importantes analizar, tal como Don Pília afirma, que posterior al susto del Guachaque, él se encomendó a “Chico”, el milagroso San Francisco de Asís, para lograr superar esa etapa del alcoholismo, y de esta manera cerrar esa parte de su vida; ya que gradualmente Pília afirma que dejó el vicio del alcohol, por todas las circunstancias no tan agradables que vivió en su etapa de alcohólico.

5.6 La Religiosidad Popular en Cofrades y Mayordomos

Analizar las diferentes culturas desde sus sistemas de creencias es un trabajo complejo para las ciencias sociales, y por no decirlo de la antropología misma; observar lo considerado occidental y oriental dentro de las cosmovisiones presentes en las disquisiciones de sociedades “modernas”, es revisar desde la subjetividad que es el punto de inicio de todo antropólogo; para aproximarse a la objetividad, despojada de sentimientos nacionalistas o etnocentristas, para lograr un plano dimensional proactivo, respetando el sistema de creencias de la etnia que estudia y de sus informantes claves.

Como parte de la religiosidad popular, se analiza una de las imágenes izalqueñas, considerada como la doctora de los cofrades, que cura todos aquellos males, o enfermedades que enfrenta un feligrés en la trayectoria de su vida, tal como describe Don Lipe Musto, en referencia a la imagen de Santa Lucia:

Es bonita la virgencita... usted viera, que cuando van ver operaciones, claro viene la gente a prenderle sus velas y según como salió de las operaciones, vienen a rendirle las gracias... que ha quedado bien, ya al día su velita, ay vienen con lo que le ofrecen...cuetio, cualquier cosita, quiera regalarle, donarle pues ahí vienen, con sus cositas de ella... nada menos hoy, no me lo está preguntando, ya que vinieron a medir la alfombra, para que la gente se hinque ahí... y uno pues...hay que complacer a la gente, porque no son fáciles, lo que le gente le ofrece a ella, vamos... esta bueno les digo yo... lo que sea voluntad de ustedes, un centavito mete allí, bienvenido sea...aquí no, ofendamos a nadie.. así es...ya su jardín del altar, ya lo tiene (Musto, 2018).



Figura 59. Entrevista guiada con Don Felipe Musto, el día 8 de julio, tomada por Francisco Santos.

5.6.1 Santa Lucía, la milagrosa de la ceguera en Izalco

Las manifestaciones de fe, se ve expresada en los milagros recibidos por la Santa Lucia en su cofradía; en donde uno de sus hijos meritísimos, ha registrado en su libro Misa Mitin, el poeta y escritor José Roberto Cea (1998), a través del siguiente ensalmo:

Ensalmo contra la ceguera.

El muchacho está enfermo desde la primera vez que floreció, el mulato

Fue hecho prisionero y estuvo en el cuartel.

Al regresar al monte después de su servicio militar obligatorio,

Ya no pudo mirar como miraba antes...

Al revés lo dejaron, no estaba preparado para saber mirar...

Lo he llevado a la fiesta de las flores

a la fiesta de los peces marinos y los peces de río.
Lo he llevado a la Luna que se derrama entre ruinas
Y se queda en pocitos detenida...
Lo he puesto rocío entre las cejas.
Lo he llevado a danzar
Lo han visto las mujeres, lo conocen
Como dicen los libros sagrados que se debe conocer...
Lo he traído el sol más tierno y en la tarde también
Le he traído el sol más amarillo.
Hemos enterrado las piedras del martirio
Le hemos cocinado algunos colibríes
Ha comido ojitos de cangrejo en ayunas,
Ha probado la chicha y licores silvestres,
De todo le hemos dado
He rezado al revés
Le han orado las viejas del misterio; en las tinieblas
Ha llorado como suelen llorar los que no lloran,
Ha gritado también, se ha ido al monte
Hemos traído espinas con murciélagos muertos...
Le hemos dicho: tan linda que está la carajada,
Reprecioso, dulcísimo, idolito de jade...

Lo he pintado con achiote.
Lo he reflejado en los ríos
Lo baje al ojo de agua y siguió boina verde lleno de lama y lirios.
Los viernes por la noche lo he cubierto con hojas de vijagua y platanillo
He comido panales
Le he dado gusanitos
Barro en terrones
Tierra negra y tierra blanca del cristo de Esquipulas.
Lo he puesto al sereno
Lo han visto las estrellas primeras y los luceros últimos.
Lo llevé al cruce de caminos a medio día exacto
Le unté ruda y manteca de garrobo
Le di sahumerio de guanábana seca
Fui a que la nanita le chupara la mollera con humo de tabaco
Y sigue enfermo
Casi muerto...
Al revés lo dejaron
Ya no pude grabar ni su nombre ni el nombre de su amada
En las cortezas de los árboles
Ni en el maguey del parque...
Ya no dejes, Señora de los Ojos, Flor de las maravillas

Luz de la vista

Santa Lucía

Que malgaste al mundo, ponlo a entibiar su vida,

Es por él que te digo estas palabras:

Déjalo que recobre la luz que tú guardas.

Señora de los Ojos, Flor de las maravillas

Luz de la vista

Dale los ojos que tienes en el plato. (Cea, 1998)



Figura 60. Imagen de Santa Lucía, retomada de <http://www.izalcopiadoso.net/cofradias/santalucia.html>

La religión como mecanismo de coerción social en el modelamiento de las identidades culturales a través de la aculturación, asimilación y transculturación, ha permanecido vigente con nuevos matices desde la época colonial, hasta los albores del siglo XXI. Santa Lucia, es reconocida como "La doctora de los izalqueños que padecen de la vista...cuando la vista corre peligro, ella cura a sus devotos" (Musto, 2018). Por su parte Concepción Clara de Guevara, señala la importancia de las tradiciones, como un mecanismo de sometimiento de la población indígena a través del laboratorio racial, impulsado por los colonizadores, "En el caso de El Salvador, el tratamiento de la religión con las tradiciones y valores requiere del conocimiento apropiado de un elemento básico que caracteriza la cultura salvadoreña, esto es el mestizaje racial y cultural" (De Guevara, 2010, pág. 102)



Figura 61. Los Historiantes de Nahuizalco en procesión con la imagen de San Juan Bautista, Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 24 de julio de 2018.



Figura 62. Mesa altar de la Santa Lucia. Registro fotográfico propio, tomada el día 8 de julio de 2018.

La fe en los milagros que conceden los santos de las cofradías en Izalco, es parte de las expresiones de religiosidad popular en las mayordomías, cuando esta se manifiesta, en la ritualidad, como se expresa a continuación:

Los pañuelitos, allí tiene tapados los ojitos... para que no se los miren, ahí los tiene tapados...los que están en el platito... la gente viene ya se lleva un pañuelito, y le dejan otro, y así esta ella, vienen y se llevan, dejan y así está la gente... con tal que ella nunca deja de tener tapados los ojitos, con sus pañuelitos... y cuando viene una persona a solicitarle un milagro, le deja un pañuelito, y se llevan el que ya tiene... le dejan y llevan, se los llevan, para limpiarse la vista...para eso sirven los pañuelitos, que ella tiene con fe, como un recuerdo, pues de ella...siempre tiene que tener pañuelo tapando sus ojitos, que ningún momento se queda sin pañuelito (Musto, 2018).



Figura 63. Imagen de Santa Lucía. Registro fotográfico propio, tomada el día 8 de julio de 2018.

La Mesa Altar de Santa Lucia, la complementan la imagen tallada de Santa Catarina, anexa a Santa Lucía; así mismo tiene dos réplicas más de ella (Santa Lucia) de menor tamaño; que en tiempos memorables según Don Lipe Musto (2018), se utilizaron para demandar limosnas en su barrio, el de la Santa Cruz. Con respecto al muy famoso culto de Santa Lucía. Don Lipe Musto (2018), contó en la entrevista guiada, la experiencia de unas mujeres que llegaron desde San Salvador, buscando a "la Virgen Santa Lucia"; una de las mujeres, había sido sometida a una operación de sus ojos, no obteniendo buenos resultados.

Comenta, Don Lipe, que la mujer le contó, que uno de sus sueños, escuchó una voz diciéndole que fuera a Izalco y buscara a "la verdadera doctora de los ojos". Por otra si se hace referencia la vinculación de la iglesia institucional a través de sus sacerdotes, se puede observar el divorcio que existe entre las mayordomías y sus respectivas cofradías y la iglesia parroquial tanto de Asunción como de Dolores, afirmación que se aprecia en el siguiente comentario:

Una tan sola vez hicieron la misa aquí, bien viene, a veces cuando venimos de misa viene, a echarse el chocolate...el padre Ricardo le gustaba venir, era el padre que estaba antes, él era más cercano... es el padre que está ahora en Nahuizalco...tan ricos que son los tamalitos de la virgencita decía, ah tomen... para eso son, les decía...ya cuando empezaba a repartir el trago a las señoras, ya se iba él...No, repartan, para eso son las tradiciones, para que la gente celebre... ahí se estaba él, divirtiéndose, con las mujeres, venía a echarse el cafecito...ya estos otros,(se refiere a los curas actuales) ya casi, ya no salen...no somos no, no son muy cercanos, todos los años venían con nosotros, venía adelante con la virgencita.... toda la gente... estos ya no

salen..., las cofradías no se llevan con los padres, dependen también, que, si los padres son apartados de las cofradías, a veces ni cuentan se dan de cuantas cofradías son, que existen las mayordomías, ni qué día se celebran las fiestas...para las cofradías... porque una misa no la hacen de choto, hay que pagarles... si el mayordomo no tiene para pagar la misa, no le ofician la misa, no colaboran con las cofradías (Musto, 2018).



Figura 64. Imagen de la Virgen de Dolores de Izalco, imagen retomada de: <http://www.izalcopiadoso.net/cofradias/dolores.html>

En el aporte anterior de Don Lipe Musto, se puede observar esa distancia entre la feligresía y los cofrades, quienes están vinculados en la celebración de la eucaristía en cada fiesta de los santos en los dos pueblos de Izalco; lo cual es importante tener en consideración al momento de abordar la religiosidad y espiritualidad que viven los izalqueños. Dicha división tiene su génesis en palabras de Carlos Leiva (2018), en el siguiente contexto histórico:

En un mundo, tan pequeño como el Izalqueño, de miles de habitantes en ese momento, un lugar muy grande para la época, el obispo en Guatemala dijo que tenía que partirse en dos, y por eso, fue que en 1745 si no recuerdo mal, surgimos como “Pueblo de Dolores” era un pueblo de indios también... aquí se ha venido ladinizando después, la virgen como verá usted la imagen del siglo 18, era hasta negrita; pero luego cuando, las hermandades nacen, una vez se había logrado vencer a los cabildos indígenas..... entonces la virgen... que tiene ahora, le da ese aspecto marmóreo... ya no lleva a volver negrita tampoco, o sea lo anoté.... voy ahora entonces, la situación política; que, en su manto de oro y su túnica dorada, también la virgen tiene cactus.

Así mismo Leiva (2018), destaca el sincretismo de la Virgen de la Asunción en España, la cual relaciona con la aculturación que vivieron los españoles en la península ibérica, en manos de los moros (islámicos).

5.6.2 Ritualidad y religiosidad en torno al Niño Dios huérfano

Dentro del campo de acción de la antropología cultural, se encuentra la antropología de la religión y sus precursores; entre ellos Edward Burnett Tylor considerado como uno de sus fundadores, quién expresó: “la religión nació cuando la gente intentaba comprender las condiciones y eventos que no podía explicar por referencia a la experiencia cotidiana” (Kottak C. P., 1997, pág. 82)



Figura 65. El Niño Pepe y su medallita, en su cofradía. Fotografía parte del registro propio, tomada el día 13 de Julio de 2018.

La religiosidad está íntimamente relacionada con la ritualidad en los procesos socioculturales que establece al interior de un determinado grupo étnico. Dimensionando la etnicidad como la inclusión o exclusión de sus integrantes, cuando las pautas sociales

o las reglas preestablecidas en común acuerdo o impuestas según la coyuntura imperante, se cumplen o no, por uno de sus miembros.

Dentro de la oralidad izalqueña existen varios relatos históricos vinculados a las imágenes de los santos en Izalco, sobre todo en los eventos naturales, que dejan a su paso incertidumbre sobre el presente y futuro que depara a la población afectada: no solo los humanos pueden quedar huérfanos en una actividad sísmica que devasta a una población en particular, para el caso de los dos pueblos de Izalco, en donde la iglesia de Asunción no solamente fue afectada en su infraestructura, también provocó la pérdida de imágenes; entre ellas “La Sagrada Familia”, a la cual pertenece el Niño Pepe, retomando el siguiente fragmento de entrevista guiada con Miguel Ángel Chinque (2018), como se describe a continuación:

Es conocido por el niño de las tortugas... Pepe porque es huérfano, hay dos leyendas una es, dicen de que a él lo encontraron a la orilla de un río, en una cueva rodeado de tortugas, de ahí viene historia, y la otra, es una que hace poco la encontraron y quien la hayo este Zacato... dice que, en no sé qué año para un terremoto de Santa Marta hacia 1773, dejó en ruinas la Parroquia indígena de Nuestra Señora de la Asunción, en donde se perdieron la mayoría de las imágenes devocionales que ahí estaban resguardadas. El niño queda huérfano, porque él tenía a San José y la Virgen, en esa historia... en la primera y en la segunda historia el niño lo hayan solo, se lo llevan... la historia que a mí me contaban cuando estaba pequeño, que lo hallaron solo, y que se lo llevaron para a la casa y que cuando amanecía se volvía a ir de regreso, porque ya no estaba en la casa, entonces lo fueron a traer con tortugas y ahí fue donde quedo.

Sin embargo, la imagen del niño huérfano a pesar de quedar sin sus padres espirituales, fue recibido por la gran familia de cofrades y mayordomías izalqueñas, celebrándole cada diciembre su festividad, tanto en lo previo a su nacimiento como durante el mismo; tal como describe Miguel Chinque (2018), a través del siguiente comentario:

Cuando yo lo cargue, porque había veces que yo salía, tenía 10 años, y ahora tengo 50 años... en esos tiempos, salía yo cargándolo, salía con las tortugas, pero antes era bien divertido, porque abundaban los niños que nos gustaba, ahora no, si acaso salen tres o cuatro a lo mucho.... Se ocupan cuatro para cargar la cuna, los demás van con tortugas que las van sonando por las calles... entonces cuando la gente oye las tortugas dice; ¡ahí viene el niño Pepe!... El sonido del carapacho.

La comunidad izalqueña contribuye con especies o con dinero a la celebración de las fiestas decembrinas en honor al niño Pepe, en donde la ritualidad se refleja a continuación:

Así como estamos aquí, me vinieron a entregar el niño.... Porque era el que más tiene gasto... porque al niño hay que hacerle sus eventos, hay que tener dinero, la cofradía comienza el 10 de diciembre, el 15 el nacimiento ya está terminado...y termina hasta el 8 de enero... cuando nosotros salimos a la demanda; usted sale, él en la cuna y los niños con los carapachos, antes eran tres días se salían 16, 17 y 18... salía sábado domingo y el lunes... pero por el tiempo, antes no le hacían rezos, ahora le hacen las novenas... entonces yo salgo 5 días, y aun así no logro cubrir Izalco... salgo a las 9 de la mañana a las 12 hay que almorzar, de ahí un ratito más, porque tiene que

venir a cambiarse e ir al rezo.... Otro día igual... aquí, no pase el año pasado (Chinque, 2018).



Figura 66. Entrevista guiada con Miguel Ángel Chinque, mayordomo de la cofradía del Niño Pepe. Cortesía de Francisco Santos Alvarenga

Es importante resaltar como el aspecto colectivo en cuanto a las prácticas religiosas, de una determinada sociedad puede transmitir a nivel generacional los sistemas de creencias; que pueden compartirse inclusive a nivel regional, este último aspecto social juega un papel crucial en la validez y transmisión a nivel generacional de dichas prácticas rituales y espirituales, las cuales se particularizan según el contexto económico y social que emana de cada individuo en su sociedad, dando paso así a la estructura que condensa y determina la colectividad, en los procesos rituales y religiosos.



Figura 67. Devoción hacia el Niño Pepe, solicitándole favores y muchas bendiciones, tomada de <http://www.izalcopiadoso.net/escritos/pepe.html>

Como parte del sistema de creencias y practicas rituales en torno a la imagen y figura del Niño Pepe, su mayordomo Miguel Ángel Chinque (2018), expone:

La gente lo agarra como si fuera Jesús Nazareno, el niño... las señoras se acercan a la cuna lo ven, lo tocan y le hablan... porque él es el niño Dios... por eso yo le hago fiesta, nace el 24, lo acostamos antes de las 12 y a las 12 lo sentamos... entonces vengo yo, el día 25 le hago una misa, aquí hay tamales y café para toda la gente... y el pongo marimba grande... pero también busco donaciones también porque es caro, a nombre si el pueblo no ayudará le digo yo que no podría celebrar.

No importan los costos económicos que requiera cada diciembre la celebración de la fiesta en honor al Niño Pepe; tanto su mayordomo como los cofrades y feligresía izalqueña, unen esfuerzos para mantener la tradición, la fe y la devoción hacia el niño huérfano de la Sagrada Familia.



Figura 68. Niños Izalqueños, protagonistas en la demanda del Niño Pepe, tomada de <http://www.izalcopiadoso.net/escritos/pepe.html>

Así mismo no todo mundo ve con buenos ojos la celebración de las fiestas de los santos, ya que, al entrar en el tema económico, cada mayordomo queda expuesto a la crítica de muchos detractores que solo piensan en los ingresos que se obtiene en la demanda, en este caso del niño Pepe, a través de su mayordomo y niños cofrades; registrándose el siguiente comentario:

El primer año, yo no sabía nada me puse a comprar el pan y me salieron \$850 de pan... aun así había gente que decía: "nombre si ni dieron ni pan", porque me trajo cacao, una arroba, entro verdad... el marimbista, lo atendieron con chocolate... un poco de café porque me hace daño... y dice que por allá otra gente le dijo: "fue a la cofradía, de allá de ese cantón... si les dijo él... nada le ofrecen a uno... pues mira a mi si me ofrecieron, yo no traje porque no me gusta... me gusta colaborar... porque hay gente que

colabora con dinero, pero ese dinero es para la misma fiesta.... Eso fue lo que sucedió hoy para el baile, como yo, uno pone la disco. Cuando yo salí a pedir, los niños cuando salen con la demanda, la fiesta es para él... porque uno no alcanza cubrir para todo el lugar (Chinque, 2018).

Sin embrago, pese a estar expuesto a la crítica de detractores Miguel Ángel Chinque, mayordomo de 50 años de edad, mantiene viva una de las cofradías emergentes de Izalco, ya que el Niño Pepe, después de ser parte de la Sagrada Familia de la Asunción, se integró a las cofradías: Santa Lucía, Justo Juez, y San Gregorio Magno. (Avelar, 2017)



Figura 69. San Gregorio Magno. Imagen tomada de <http://www.izalcopiadoso.net/cofradias/sangregorio.html>

5.6.3 *El jueves de corpus en Izalco*

Una de las cofradías que mantiene mucho simbolismo entorno a la figura de Jesucristo desde su elemento sacrificial, es la cofradía de “Nuestro Amo”, en donde su mayordomo José Cristino Ama (2018), comparte los siguientes elementos:

El corpus Cristi, está en latín que quiere decir: Cuerpo de Cristo... mientras que la palabra Cristo, en griego es ungido, en arameo significa lo mismo, por eso que decía "el mesías", que es también el ungido...son significados bíblicos, y quiérase o no esto tiene su asidero en la literatura griega y en latín... nuestro objetivo, el cual es darle realce a la fiesta del cuerpo de Cristo, es el culmen... darle importancia, celebrar con esta tradición, de fiesta, con tamales, con ticucos, de pan de tuza, de chocolate, de varias comidas muy propias de pueblo, todo eso es una tradición... ese tesoro de que estas cofradías, fueron asentadas en los pueblos originarios, la gente propia, por eso se queda celebrando con lo propio, eso es la lindura de las tradición y una costumbre en comida... en todo lo que es nuestra gastronomía... el objetivo es darle el culmen a la fiesta de Cristo.

La figura del Corpus Cristi en las cofradías izalqueñas, remontan a la época prehispánica en el ritual que se le dedicaba a Xipetotec, en donde la figura del cuerpo de Cristo, es el alimento espiritual para la feligresía, el olote de la mazorca representa el cuerpo escamado del Xipetotec (Hernández Vásquez, Seres mitológicos en la cosmovisión indígena, 2018), en donde se aloja el grano, que no solamente es alimento nutricional, también es su alimento espiritual, al tener resuelto su necesidad biológica, piensa en el equilibrio, con las demás especies que habitan en la madre naturaleza, ya que reconoce lo

vulnerable que es en tiempos de sequía, en donde el alimento es escaso y por ende lo confina a escenarios adversos.



Figura 70. El Corpus Cristi en la celebración del jueves de Corpus y Jueves de Mico de Izalco. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 17 de julio de 2018



Figura 71. Proceso de elaboración de los tamales para la celebración del Corpus Cristi. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 17 de julio de 2018.



Figura 72. Proceso de elaboración de los tamales para la celebración del Corpus Cristi. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 17 de julio de 2018.



Figura 73. La marimba de arco, en la celebración del Corpus Cristi. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 17 de julio de 2018.



Figura 74. La hora del baile del panadero al son de la marimbita de arco. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 17 de julio de 2018.



Figura 75. La hora de repartir el mico, al son de las bromas; dame tu mico... yo te lo doy... ahora dame el tuyo. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 17 de julio de 2018.

Al presenciar el ritual del jueves de Corpus, en el momento de que se da el momento de entregar a los asistentes a la cofradía, los prendedores en forma de mico, los cuales simbolizan la época de la productividad agrícola, del alimento físico y espiritual, se viene a la mente del antropólogo investigador la figura de Marcel Mauss; quien, al hacer el análisis de los grupos étnicos de la Polinesia y Melanesia, en donde aborda la reciprocidad del intercambio de bienes entre diferentes sujetos de dichas etnias del pacifico occidental; dichos intercambios al cual denomina “el don” y como este crea vínculos sociales al emitir obligaciones a la persona o pueblo que lo recibe, esta carga llena de mentalismo es lo que Mauss estudia dentro de su ensayo los dones y la devolución de los dones. En el caso de la reciprocidad en el momento de recibir el prendedor del mico, es aceptándolo y portarlo durante la celebración, asi como participar del festín; almuerzo, tamales y el respectivo talaguashtazo; aunque este último no es obligatorio beberlo.



Figura 76. El momento de tomarse el respectivo talaguashtazo Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 17 de julio de 2018.



Figura 77. Don José Cristino Ama, recibiendo su mico. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 17 de julio de 2018.

5.6.4 San Francisco el milagroso

La figura iconográfica de San Francisco de Asís, desde sus orígenes impregna un sentido de conversión, de auto-negación y de toma de consciencia, sobre la realidad adversa de las grandes mayorías pobres en el mundo capitalista occidental; desde el cual Francisco nacido en Asís (Italia) en 1182, “en el seno de una familia de comerciantes en plena ascensión en la Italia comunal de los siglos xii-xiii [...] es el prototipo social de «hijo de rico» que participa en su juventud de las actividades propias de su grupo de edad”. (Aurell, 2011, pág. 354)

Como en toda familia, la variedad de pensamientos en la abstracción del mundo que se impregna en el espíritu del ser humano, al contrastar diferentes mundos, diferentes sensaciones que se expresó así:

Su prodigalidad como plebeyo afortunado se transformará un día en caridad cristiana, al igual que su combate en la milicia comunal impregnará su predicación de referencias caballerescas. Más que una «conversión» fulgurante, experimenta un «cambio» en varias etapas. Sirviendo a los leprosos, obra de misericordia típica de la espiritualidad de los laicos entorno al año 1200, se implica en un largo proceso que finalizará con el rechazo del modo de vida de su padre. (Aurell, 2011, p. 354)

Francisco de Asís, consciente del mundo adverso a la cuna que lo vio nacer, replantea su visión de mundo, pasa del análisis y reconocimiento de dichas realidades a los hechos concretos:

Su actitud se inscribe, en ese momento, en la aspiración a la vida apostólica según los Hechos de los Apóstoles 4, 32-34, con el rechazo de las riquezas y del poder de la jerarquía eclesiástica y el evangelismo errante y pobre, que se manifiestan en muchos movimientos, a veces heréticos, de la época. Esta actitud no es menos específica en lo que respecta a la noción de minoritas, muy querida por el «Pobre de Asís» (el autor usa esta expresión en lugar de la de «santo», cuanto menos anacrónica para el período anterior a su canonización en 1228) Esta «minoría» engloba positivamente la pobreza, la incultura, la servidumbre y la enfermedad. La originalidad de Francisco parece disminuir si nos referimos a su fuerte compromiso a favor de la paz en el auge de las luchas comunales. En opinión de sus contemporáneos, su carisma se basa en la sinceridad de su ascetismo, en su bonhomía y en su humildad. (Aurell, 2011, p. 354)

Por lo consiguiente, no es de extrañarse que una de las órdenes religiosas, que se encargaron de someter a los pueblos originarios mediante la evangelización de la fe cristiana católica, imponiéndose ante el panteón mesoamericano de las poblaciones nahua pipiles; en donde la imposición de los sistemas cargos, propio dentro de las cofradías izalqueñas, se expresa en la iconografía de San Francisco de Asís; en donde la aculturación, modelo la cosmovisión de los sucesores nahua pipiles, asimilando la figura de Asís, como el más cercano a la figura del Nazareno, debido a su digno ejemplo de vida; despojándose de la riqueza, volcándose ayudar a los más desprotegidos y excluidos de las riquezas en donde los relatos memorables de Don Lipe Pília, entorno a la figura de San Chico “el milagroso”, como le llaman los Izalqueños con mucho respeto y devoción, se ve reflejadas en las peticiones, que se describen a continuación:

Yo de estar ahí con él imagen de San Chico...42 años, porque yo, desde que llegué, era bolo... pero como en ese tiempo cortaba frutas; ¡en una semana me ganaba unos mis cien pesos, y antes como todo era barato!... ¡es milagroso el viejito!, una vez agarro zumba, y no me podía componer, ¡ay Chico ayúdame!! le dije, si me ayudas tegua pagar la misa y, tegua a dar una docena de cuetes, y así poco a poco fui dejando... onde medio sentí que estaba algo macicito, salgo a ver a la finca donde tenía unos topones de milpa: al siguiente día me fui a traer mil, otro día otros mil, me quedaban como 19 té, por mil, corte tres días, porque empezaba la fruta en septiembre vaya dije yo, el chico me ayudas, vaya niña Toya Natalia, aquí está para la misa 4 pesos, mande a traer una docena de cuetes, valía 10 pesos, 8 pesos ¡Vaya!!!!. vio la señora va... aquí están 10 pesos para un tu ciento de pan, ya había el principio y así total que, lo celebraba la señora (Pília Chile, 2018).

No solamente Pília, ha recibido favores o milagros de San Chico; otros izalqueños, han vivido experiencias en diferentes circunstancias, que hacen posible la reciprocidad y la devoción a “el imagen” como les llaman a las esculturas talladas en madera en Izalco; parte de estas vivencias se presenta a continuación:

Una vez llegó una señora que se llamaba Pablo de Tepapa, como antes todo ese Tamacha, era montaña...ella tenía tunco, y se le perdió una así ve... cargada tenía ocho días y no llegaba, a parir había ido, por esas montañas, y ella ya la hacía perdido... y llega donde Chico con unas candelitas, pidiéndole que le apareciera la animalita, a los dos días que ella había llegado a prender las candelas, iba la tuncona, oh,oh,oh, con la tanda, 8 llevaba está el marido ahí, ¡mira Paola! le dice ahí viene tu tunca, ¡ay Dios! a Chico le debo los milagros vea, tiene milagros el viejito, de aquí para allá le dijo, vas apartar el mejor le dijo, ¡para Chico, para sus fiestas! y le vas a poner el nombre Chico, y así hicieron con el animalito, así dejó el animalito porque pocos meses faltaban, Chico se llamaba... como ahí se pasaban un cañal, así una vereda primero, así dijeron que lo fueran a encontrar, vino la marimba iba Chico... lo nombraban Chico, en el cañal uhn,uhn le hacía el tunco, lleno de flores iba el pobrecito... yo me da risa y me daba no sé qué, porque Chico le habían puesto al chanchito.. y lo hicieron tamales, jajaja (Pília Chile, 2018).

Por analogía, en la figura de San Chico, se puede apreciar el potlatch, el cual se define “Festividad ritual de los kwakiutl (nativos americanos del noroeste del Pacífico), en la que se ofrece ostentosamente todo tipo de bienes y comida, redistribuyendo ceremonialmente los recursos de la comunidad y dando gran prestigio al anfitrión de la celebración” (Campo A., 2008, pág. 131).



Figura 78. Representación de la figura de San Francisco de Asís, retomada de <https://vocacionesfranciscanas.blogspot.com/p/san-francisco-de-asis.html>

En Izalco se da cuando al recibir los favores del imagen¹¹, los feligreses y cofrades, honran sus compromisos a través de la celebración de la fiesta del santo; en donde se ofrendan parte de las bondades recibidas. Siguiendo con los relatos de los milagros obtenidos por los feligreses izalqueños, se presenta el siguiente fragmento de entrevista no dirigida:

Un chero que se llama Mario Vega, tiene una hija que hoy es licenciada en abogacía ella compró unos chuchitos, así de los caros que valen 100, 200 pesos, que no comen tortilla, no que ellos comen, mejor que uno, pero ella enamorada del chucho como que era gato, y el balcón así, pues ella lo subía al balcón al chuchito...y no jugaba... pasó un bolo hijueputa! lo saco y metió

¹¹ Localismo Izalqueño

la mano, lo saco y se lo llevó... a los diiitas venía él con la hija, buena onda el viejo le dijo, Él tiene ahí a San Francisco de Asís, anota unas dos candelas...si aparece eso perro le dijo, para la fiesta le vas a ir a dejar una limosna, vaya le dijo. Vinieron, la cipota no comía, no dormía, por amor al pedazo de perrita... cabal... como a los 22 días, que tenían de haber venido, venía Mario el tata, como él, en el monte vive, venía en su bicicleta por esta calle recta por una esquina y está un baboso, con el perrito así, ja paro él, que bonito tu perrito, sí le dijo, préstamelo, se lo dio como no sabía a quién se lo compró, a mí un bolo me lo vendió (le dijo) vaya, gracias, el perrito ahora, sí querés ir a quejarte anda quéjate le dijo, y lo trajo, jaaaaa.... en donde llego la hija relinchaba de contenta.... El 3 de octubre venía con una limosna a visitar a Chico, agradecerles (Pilía Chile, 2018).

En el último fragmento se puede observar otro el elemento simbólico de carácter ritual en la vida religiosa y espiritual de los cofrades izalqueños; se hace referencia a la “limosna”, la cual se describe en el siguiente subtema.



Figura 79. La limosna para la Virgen del Campo. Imagen tomada de <http://www.banrepcultural.org/palabras-que-nos-cambiaron/glosario017.html>

5.6.5 La limosna como parte de las alianzas duraderas en Izalco



Figura 80. Recipiente para recolectar la limosna de los visitantes y cofrades durante el jueves de Corpus en Izalco. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 17 de julio de 2018.

La religiosidad popular “es la forma como vive y celebra la religión el pueblo, es la fe practicada por la gente sencilla y la expresión profunda de la identidad de cultura popular no es la fe de las grandes doctrinas ni dogmas” (Sillas & Vargas, 2014). En Izalco, la religiosidad popular se expresa en la fiesta de los santos, en donde la etapa preliminar del ritual se expresa en la reliquia:

Como el 8 y el 9 pasaban entonces se daban cuatro reales eran cincuenta centavos ... ahí se acababa eso... eso era la limosna... cipotes pues.... cuando llegue a 9 años...ya me dieron el cargo de un rollo de hojas de bijagua... porque así hacían tamal de carne, a nosotros nos regalaban como una libra, pasaban con unas redes y con una lista a cada casa del menor que había dado la derrama, le daban su tanatio de carne, esa era la recompensa...

y antes se hablaba que eso era una reliquia...! aquí le manda la cofradía su reliquia! (la carne) (Píla Chile, 2018).



Figura 81. La comunión de la feligresía católica en la celebración de la Eucarística en honor a la Virgen de Agosto, llamada así por los izalqueños en referencia a la Virgen de la Asunción. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 15 de agosto de 2018.

Los paralelismos culturales se reflejan en la reliquia, cuando en el mundo occidental, tiene un significado similar al que se define en las cofradías izalqueñas, cuando está implícito la carne, que para los cofrades de Izalco simboliza el alimento a nivel biológico, mientras que para la cultura occidental, refiere a un objeto o prenda que alimenta el alma, al mantener el recuerdo de un ser querido, que dejó una huella en la memoria colectiva de una determinada población; dicho concepto hace referencia a “los cuerpos de los santos y de los mártires fueron llevados a las iglesias por los primeros cristianos y los enterraron sobre todo debajo de los altares, en donde se celebraba la misa,

que recordaba la inmolación de Jesucristo en la cruz, reviviendo así el sacrificio de su cuerpo y su sangre” (Vázquez Mantecón, 2005, p. 48)

El altar es un elemento en común que comparten los cofrades izalqueños con la feligresía cristiana católica, en donde coinciden en la fiesta de los santos; dándole un significado similar, pero con distinto fin. Según el dogma católico el cuerpo y la sangre de Cristo es el alimento espiritual de la feligresía, lo cual incrementa la sabiduría en el ser humano creyente; eso se representa no solo en la ostia y en el vino, también en la reliquia, que para los cofrades en las mayordomías de Izalco, representa el alimento físico que consolida las alianzas duraderas entre familias y cofradías.



Figura 82. La comunión de la feligresía católica en la celebración de la Eucarística en honor a la Virgen de Agosto, llamada así por los izalqueños en referencia a la Virgen de la Asunción. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 15 de agosto de 2018.

5.6.6 Maximón y su cofradía en Nahuizalco



Figura 83. Imágenes de la cofradía de San Simón en Nahuizalco. Registro fotográfico propio, durante el proceso de trabajo de campo. 9 de agosto de 2018.

La dualidad entre lo sacro y lo profano, entre el bien y el mal; marcan una huella imborrable dentro de los imaginarios colectivos; cuando se asumen posturas radicales u ortodoxas, sobre cómo se debe vivir y expresar la ritualidad, la espiritualidad y por ende la religiosidad dentro de las cosmovisiones de las sociedades que se han formado bajo el mundo occidental.

Por lo consiguiente en este subtema se aborda la dualidad de la figura de San Simón, conocido también como Maximón, tanto en las cofradías izalqueñas como en las nahuizalqueñas, en donde se puede analizar, el simbolismo de dicho personaje en el siguiente aporte:

Recordemos que San Simón nace allá en Guatemala. Nace por la resistencia del pueblo indígena a aceptar la religión católica, aunque no tanto por no aceptar, porque acordémonos que la religión fue impuesta y la de la gente era otro tipo de religión; y San Simón nace como es figura, que la Iglesia te impone esa figura o esas imágenes y las tienes que venerar; en cambio en la religión popular del pueblo indígena se crea esa imagen de San Simón como un santo que los represente a ellos; y así es que nace la devoción o la creencia de San Simón, y se presenta como la imagen de los pueblos indígenas; aunque no tan necesariamente va a estar relacionada al diablo, a los curanderos, los chamanes, todo lo que de cierta manera “sea del diablo” –por así decirlo- que es la creencia; pero en realidad es la figura que se crea a la resistencia de la población indígena (Batan, 2018).

La religiosidad popular, comprendida por la iglesia institucional en los inicios del siglo XXI, como la fe de los pueblos, alrededor de la fiesta de los santos; marca una huella dentro del mismo vaticano, el cual, en el siglo pasado, mantuvo una postura ortodoxa, entorno a la misma; desconociendo la ritualidad y espiritualidad que viven los cofrades en sus diferentes mayordomías. Sin embargo, la apertura del Papa Francisco ha permitido cambios estructurales en la iglesia institucionalizada, sin dejar de lado la esencia de la iglesia católica, diseminada en todo el mundo occidental.

Por su parte Anthony E. C. Wallace (1966, p. 5) citado en Kottak (2011), definió la religión como “las creencias y rituales preocupados por los seres, poderes y fuerzas sobrenaturales” (Kottak C. P., 2011). Este concepto de Wallace, agrega el componente de lo sobrenatural, condensado en la magia, que en su momento estuvo estrechamente ligado a la religión; pasando de lo sacro a lo profano, entre la luz y la oscuridad, esta dualidad

hace que la figura de San Simón, adquiera su dualidad entre los pueblos hermanos de Izalco y Nahuizalco. Por tanto, la figura de Maximón en Izalco, está asociada a los brujos practicantes del libro infernal, tal como lo describe Carlos Leiva (2018), en el siguiente aporte:

Hay mucha brujería también, ahora se maneja con Maximón, antes hubo brujos, pero eran los brujos, que yo creo, que tenían más conciencia social por ejemplo Sixto brujo, le hacía dinero de hojas a los cipotes, para que compraran siquiera dulces, y cosas así, muy lindas historias, pero ahora con Maximón se está trabajando para hacer mal a los hombres, y este muchacho que cuento, es uno de esos y lo peor, que se ha descubierto.

Se puede apreciar en ambos aportes: de Batan y Leiva la dualidad de San Simón, dentro del imaginario colectivo de los Izalcos, quienes le confieren poderes sobrenaturales tanto del lado de la luz espiritual como de la oscuridad en el cosmos del ser humano. Dentro de las posturas de los evolucionistas, se destaca la figura de James Frazer, quien, retomando el esquema de los tres estadios de Comte; desarrolló un método para explicar el proceso que dichos estadios han incidido en los sistemas de creencias de la humanidad. Según este método la religión había cursado por la magia hacia la religión y de la religión hacia la ciencia. (Duch, 2001, pág. 37).

Por su parte Malinowski sostiene que la magia, es una expresión de praxis basada en la confianza del hombre en poder dominar la naturaleza de modo directo. Dicha relación de dominio sobre el control de la naturaleza merece considerarse a la magia como pariente de la ciencia. Sin embargo, una distinción importante para Malinowski, (1993) es que:

La ciencia nace de la experiencia, la magia está fabricada por la tradición. La ciencia se guía por la razón y se corrige por la observación; la magia, impermeable a ambas, vive en una atmósfera de misticismo. La ciencia está abierta a todos, es decir, es un bien común de toda la sociedad; la magia es oculta, se enseña por medio de misteriosas iniciaciones y se continúa en una tradición hereditaria o, al menos, sumamente exclusiva. Mientras que la ciencia se basa en la concepción de ciertas fuerzas naturales, el hontanar de la magia es la idea de un poder místico e impersonal en el que creen la mayor parte de los pueblos primitivos (p. 4).

En su trabajo Malinowski (1993), contrapone la tradición con la experiencia, el bien común y lo exclusivo; todo ello relacionado con el poder llamado “mana”. “el mana” y no el “animismo”, es la esencia de la “religión pre-animista” y a la vez, constituye la esencia de la magia que, de tal modo, resulta radicalmente diferente de la ciencia. (pág.9). Por lo tanto, La religión y la magia no sólo explican o dan respuesta a cosas, sino que ayudan a los sujetos a alcanzar metas, así mismo son utilizados para el dominio de los sentimientos.

Sin embargo, la práctica de la magia estaba vinculada a la religión, específicamente al catolicismo, ya que dicha práctica no estaba relacionada con la luz o la representación del poder divino en la Tierra, a través de los curanderos/as y magos. Estos últimos en su mayoría hombres, enfrentaron la revelación de las mujeres quienes demostraron en su práctica, que también tenían la capacidad de administrar estos poderes sobrenaturales.

Capítulo VI

Conclusiones y Recomendaciones

6.1 Conclusiones

- Dentro de las cofradías izalqueñas se pueden apreciar el sincretismo entre lo indígena y lo español, representada en la imaginería de los santos, en donde se aprecia a las deidades prehispánicas de las cofradías en las que se entrevistaron sus respectivos mayordomos:
 - Quetzalcóatl, que está presente en todos los elementos de la naturaleza representado en la figura de Padre Eterno, según la interpretación de Alonso García
 - El niño Pepe como el niño huérfano indígena que perdió su línea materna y paterna en el proceso del etnocidio de 1932, a quien toda la comunidad protege para crezca en un ambiente lleno de amor y devoción hacia los demás seres de la naturaleza, como lo son las tortuguitas.
 - El Corpus Cristi, que representa el cuerpo de Cristo ofrendado como el alimento del ser humano, para adquirir la sabiduría; y en la mitología náhuatl se reconoce a los Tepéguas, quienes dejan a su paso las búas, en donde está concentrado el conocimiento que ha de alimentar el cuerpo y el alma de hombres y mujeres en Izalco.
 - María Asunción como la madre tierra, la que da la vida y el conocimiento a través de los rayos del sol durante el día; en donde se aprecia en su manto

de color rojo el amarillo que representan el sol en la aurora y en cada puesta del amanecer.

- En la segunda década del siglo XXI, las cofradías se mantienen gracias a la determinación de los mayordomos y mayordomas, quienes cada año celebran la fiesta de sus santos, muy a pesar de los costos onerosos que ello implica; tanto en los preparativos, la fase pre-liminal, como en el desarrollo de la festividad la fase liminal, y la administración de la deuda económica, la fase post-liminal, posterior a la culminación de las celebraciones, en donde el elemento económico genera una tensión entre mantener la tradición y la imagen baso el dominio del mayordomo o mayordoma, o entregar la imagen, para que alguien más se le asigne a través de la alcaldía del común, la continuidad de la ritualidad y religiosidad del santo que se ha resguardado desde la época colonial.
- Es notable lo performativo en la elaboración del Chilayo en la gastronomía local, es cual si bien es cierto la población izalqueña mantiene su nombre; según los expertos en el tema, la receta cambió, no solo por quienes la elaboraban, que, en la época del esplendor de las cofradías, cuando existían sus sistemas cargos, solo hombres se encargaban de su preparación; además por la escasez de los insumos agrícolas que ello implicaba, como lo es el naranjo agrío, marco un cambio radical en el platillo, el cual es actualmente sopa de res, según comentó Don Lipe Pília, al ser abordado en cuanto al tema. En la actualidad el Chilayo, es elaborado por mujeres que posiblemente no conocieron la receta original, según expresaron los expertos; Lipe Pília y Lipe Musto.

- Dentro de la oralitura resaltan los mitos etiológicos como lo son los Tepehuas, la Nanahuatzin, la Cuyancúa entre otros; los cuales están asociados a fenómenos naturales, en donde el ser humano es vulnerable, ante la adversidad de los diferentes cambios climáticos. Sin embargo, como bien dice el dicho; después de la tormenta viene la calma, y ante esa calma, el fruto de dichos eventos naturales, queda siempre una huella, la cual ayuda a seguir adelante a los Izalqueños. Se hace referencia en este caso particular a la bula, la cual codifica una dualidad entre los augurios de días de maleficio y la sabiduría del conocimiento en el alimento que se obtendrá al consumir dichos granos de maíz.
- La lucha espiritual entre brujos y oracionistas ha sido el devenir histórico de los Izalqueños de ahí su reconocimiento a nivel nacional, como el pueblo o la ciudad de los brujos; en donde se han registrado fuertes duelos entre ambos, para demostrar quién es el que tiene mayor manejo de las energías. Sin embargo, en el caso de los brujos, estos se alimentan de la fe de los cofrades y de la feligresía en general, cuando hurtan objetos ceremoniales, como lo son las candelas en la cofradía de Los Remedios y los pañuelitos en la cofradía de Santa Lucia; en donde ellos logran encauzar dichas oraciones o peticiones a ambas imágenes, con fines oscuros y mercantilistas, logrando sus objetivos, cuando dicha energía se entremezcla con las practicas rituales del libro infernal, el cual es el libro sagrado de los brujos.
- Los elementos simbólicos indígenas están presentes en el ritual de la cosecha, cuando los mayordomos y cofrades Izalqueños, le rinden culto a las imágenes en

cada festividad; esto como agradecimiento por los favores obtenidos durante el año. Cabe destacar que el elemento sacrificial, está presente en el mantenimiento de la mesa altar, en el cuidado y resguardo de la imagen, para que la feligresía y cofrades puedan estar en comunicación constante con sus deidades; muy a pesar de las críticas destructivas y el desprestigio al cual son objetos los mayordomos y mayordomas de Izalco, esto no es ningún obstáculo para mantener viva la tradición y “el costumbre”, éste último un elemento muy particular en la cotidianidad de los Izalqueños.

6.2 Recomendaciones

Al Estado salvadoreño:

- Cumplir con los compromisos adquiridos con la alcaldía del común; siendo ésta la representación oficial de las cofradías y mayordomías izalqueñas, quienes necesitan de la seriedad y el compromiso de los funcionarios del Ministerio de Cultura, quienes, en su momento, según lo expresado por el alcalde del común Rafael Mateo Latin, en comunicación verbal, los funcionarios de MiCultura no han honrado el acuerdo de apoyar financieramente la biblioteca indígena, la cual de no ser apoyada con el pago del alquiler de la misma corre el riesgo de cerrar sus puertas a la población local y nacional.
- Ratificar el convenio 169 de la OIT por parte del Estado salvadoreño; así mismo transformar la Política Pública para los Pueblos Indígenas de El

Salvador, en Ley Especial de Pueblos Originarios, para dar cumplimiento a dicho convenio.

- Generar programas y proyectos con enfoque multicultural y pluricultural en cada ministerio del Estado salvadoreño; que incluya a la población indígena, para que dar cumplimiento a la tercera generación de los Derechos Humanos Universales.
- Se recomienda a los funcionarios de MiCultura, en el caso específico de los antropólogos y antropólogas que tienen plaza por ley de salario; realicen procesos de investigación a través del método etnográfico, para dimensionar las necesidades de cada etnia, haciendo diagnósticos participativos, conviviendo con la población durante el proceso de levantamiento etnográfico, dejando sus oficinas y haciendo trabajo territorial, el cual no es visible en la actualidad, a excepción de su práctica de registro de bienes patrimoniales de la cultura material e inmaterial, para lo cual el Estado debe dar apertura a nuevas plazas de antropólogos y antropólogas, por lo menos para que en cada uno de los 14 departamentos exista una unidad de investigación y desarrollo territorial, en la cual se apliquen los grandes aportes de la antropología cultural y del desarrollo, creando así una agenda de país incluyente para la población indígena.

Hacia la Universidad Tecnológica de El Salvador:

- Crear espacios para la vinculación de la Escuela de Antropología con la población indígena de todo el país; en donde se establezcan convenios de cooperación, que permitan sistematizar experiencias de los pueblos originarios, para crear propuestas de desarrollo para el Estado salvadoreño y para la sociedad en general. No solamente la revitalización del Náhuat, es competencia de la academia, también lo son, los procesos de investigación formativa en el aula, la investigación institucional, que permiten establecer un vínculo armónico entre ambas partes, en la búsqueda de soluciones ante las adversidades que se viven en diferentes ámbitos, como lo es por el momento el cambio climático, la vulnerabilidad y la resiliencia ambiental.
- Es competencia de la ciencia antropológica a través de la academia, aportar a la sociedad a través de la investigación continua, alternativas viables que posibiliten su desarrollo en los ámbitos: económicos, culturales, políticos, laborales, ambientales, entre otros.

A la Escuela de Antropología Utec:

- Es necesario dar seguimiento a este tipo de investigación cualitativa con enfoque etnográfico, para profundizar a través de la descripción densa que permite la antropología, sobre el estudio a nivel etnolingüísticos de la población indígena como sujetos activos y no pasivos, por ende “la agencia”, es un estudio adecuado desde el enfoque de la teoría –practica como enfoque alternativo a lo descriptivo

y denso de la etnografía como método especializado de la ciencia del ser humano.

En ese sentido se vuelve vital un estudio de carácter holístico procesual, para integrar a las diferentes disciplinas de las ciencias sociales en un trabajo interdisciplinario y multidisciplinario, para lograr un estudio integrador del fenómeno de la negación indígena.

- Es importante mantener la articulación entre la academia, el Estado y la sociedad en general para potenciar espacios para la discusión y el aprendizaje a través de los resultados contenidos en cada informe final de investigación de cátedra, potenciando de esta manera la prueba y error que favorezca el desarrollo pleno de las competencias profesionales de los futuros antropólogos

A la comunidad estudiantil Utec:

- Participar activamente en los procesos de investigación formativa en el aula, proyección social e investigación institucional, para concientizarse sobre las realidades que viven diferentes comunidades en entorno diferenciados, esto con la finalidad de adquirir las competencias profesionales de todo promotor sociocultural.
- Lo anterior permite la experticia de los estudiantes de antropología, para lograr convertirse en consultores ante las diferentes instituciones del Estado salvadoreño y de la sociedad civil; manteniendo un enfoque holístico y proactivo en la búsqueda de soluciones ante tantas necesidades que requiere la sociedad salvadoreña desde sus entornos específicos.

Referencias

- ABC Digital. (2003). *Antropología social y cultural*. Recuperado de <http://www.abc.com.py/articulos/etnologia-etnografia-693634.html>
- Acuña Ortega, V. H. (1994). *Historia general de Centroamérica; las repúblicas agroexportadoras (1870-1945)*. (2ª ed.). San José: FLACSO.
- Alcaldía Municipal de Izalco. (2013). *Izalco pueblo encantado*. Recuperado de <http://www.alcaldiaizalco.gob.sv/>
- Alvarado de, P., García Palacio, D., & Ciudad Real de, A. (2000). *Cartas de relación y otros documentos*. (3ª ed.). San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Aurell, M. (2011). Francisco de Asís: entre historia y memoria. *Anuario de Historia de la Iglesia*. 20, 353-358.
- Avelar, E. (2017). *Izalco piadoso*. Recuperado de <http://www.izalcopiadoso.net/>
- Barfield, T. (2000). *Diccionario de antropología*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Barón Birchenall, L., & Müller, O. (2014). La teoría lingüística de Noam Chomsky: del inicio a la actualidad. *Lenguaje*. 417- 442.
- Barón Castro, R. (2002). *La población de El Salvador*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Barrientos, E. L. (2017). *Distintas Latitudes, información para entender y sobrevivir*. Recuperado de <http://www.distintaslatitudes.net/>
- Bohannan, P. (2010). *Para raros nosotros*. Madrid: Lavel.
- Bohannan, P., & Glazer, M. (1993). *Antropología lecturas*. (2ª ed.). Madrid: McGraw Hill.

- Bonte, P., & Izard, M. (1996). *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid: Akal.
- Burgos Henríquez de, H. (2010). Racismo, símbolo de la belleza, autoestima y salud mental en El Salvador. *Identidades*. 1(1), 08-30.
- Campo A., A. L. (2008). *Diccionario básico de antropología*. Quito: Abya Yala.
- Candelario, S. (2002). Patología de una insurrección: la prensa y la matanza de 1932. *Cultura*. (86), 7-21.
- Cardenal, R. (2000). *Manual de historia de Centroamérica*. (3ª ed.). San Salvador: UCA.
- Cardenal, R. (2001). *El poder eclesiástico en El Salvador*. (2ª ed.). San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Cea, J. R. (1998). *Misa Mitin*. San Salvador: Canoa.
- Chapin, M. (1991). La población indígena de El Salvador. *Mesoamérica*. 12(21), 1-40.
- Chomsky, N. (1970). *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. Madrid: Aguilar.
- Chomsky, N. (1992). *El lenguaje y el entendimiento*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Collingwood, R. G. (1952). *Idea de la historia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Comunicaciones Aliadas. (2014). *El Salvador: Estado reconoce derechos de pueblos indígenas*. Recuperado de <http://www.comunicacionesaliadas.com/>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2003). *Cuadernos de Legislación Indígena*. México, D.F.: CDI.
- Corporación de Radio y Televisión Española. (productores). (2013). *Historia de América Latina: colonización y nueva sociedad*. [Documental]. España: Rteve.
- Cortéz y Larraz, P. (2002). *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*. (3ª ed.). San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.

- Duch, L. (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.
- Duch, L., Lavaniegos, M., Capdevila, M., & Solar, B. (2008). *Antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. Cuernavaca: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durkheim, É. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Eco, H. (1988). *Signo*. (2ª ed.). Barcelona: Labor.
- Elíade, M. (1991). *Mitoy realidad*. Barcelona: Labor.
- Equipo Multisectorial de Pueblos Indígenas. (2017). *Política pública para los pueblos indígenas de El Salvador*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Garzón Céspedes, F. G. (1997). Oralidad, narración oral y narración oral escénica. *Fall*. 69-82.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. (10ª ed.). Barcelona: Gedisa.
- Geoffroy Rivas, P. (2009). *La lengua salvadoreña*. (3ª ed.). San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Guevara de, C. C. (2010). Tradición oral salvadoreña, mestizaje, religión y valores. *REDICCES*. 102-113.
- Gutiérrez Alvarez, C. (2003). Violencia, resistencias y justicia en los pueblos de Indios. El caso de Dolores Izalco, Alcaldía Mayor de Sonsonate (1794). En A. M. Gómez, & S. A., Herrera (Ed.), *Mestizaje, poder y sociedad: ensayos de historia colonial de las provincias de San Salvador y Sonsonate*. (159-182). San Salvador: FLACSO.
- Guevara de, C. C. (2010). Tradición oral salvadoreña : mestizaje, religión y valores. *Revista de museología Kóot*. (2), 101-113.

- Harris, M. (1994). *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza.
- Harris, M. (1999). *El desarrollo de la teoría antropológica*. (15ª ed.). Madrid: Siglo veintiuno.
- Harris, M. (2001). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.
- Hartman, C. V. (2001). Reconocimiento etnográfico de los Aztecas de El Salvador. *Mesoamérica*. (41), 146–191.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Colado, C., & Baptista Lucio, M. (2014). *Metodología de la investigación*. (6ª ed.). México, D.F.: McGraw-Hill.
- Hernández, M. (2018, julio). [Entrevista con Alonso García, mayordomo de la cofradía de Padre Eterno: *Mitología y oralitura en las cosmovisiones izalqueñas*]. Grabación de audio.
- Hernández, M. (2018, enero). [Entrevista con Álvaro Sermeño, antropólogo y docente de la Escuela de Artes, Universidad de El Salvador: *seres mitológicos en la cosmovisión indígena*]. Grabación de audio.
- Hernández, M. (2018, julio). [Entrevista con Carlos Leiva Cea, historiador, restaurador y comunicador: *Las cofradías y mayordomías en Izalco, durante el siglo XXI y sus antecentes históricos*]. Grabación de audio.
- Hernández, M. (2018, julio). [Entrevista con Felipe Musto, mayordomo de la cofradía de Santa Lucía: *La doctora de la ceguera de los izalqueños*]. Grabación de audio.
- Hernández, M. (2018, junio). [Entrevista con José Cristino Ama, mayordomo de la cofradía Nuestro Amo: *El jueves de corpus y de micos en Izalco*]. Grabación de audio.
- Hernández, M. (2018, julio). [Entrevista con José Felipe Pilía Chile, mayordomo de la cofradía de San Francisco de Asís: *El Guachaque, brujos, oracionistas y recuerdos de las mayordomías en Izalco*]. Grabación de audio.

- Hernández, M. (2018, julio). [Entrevista con Luis Felipe Batan Hernández, comrade de la cofradía de San Simón: *Las nueve cofradías de Nahuizalco*]. Grabación de audio.
- Hernández, M. (2018, julio). [Entrevista con Miguel Ángel Chinque, mayordomo de la cofradía del Niño Pepe: *El niño Jesús huerfano de Izalco*]. Grabación de audio.
- Hernández, M. (2018, marzo). [Entrevista con Miguel Ángel Guzmán Palma, operador turístico izalqueño: *La cuyancúa y las cosmovisiones izalqueñas*]. Grabación de audio.
- Hierro, J. (1976). *La teoría de las ideas innatas en Chomsky*. Barcelona: Labor.
- Hodder, I. (1994). *Interpretación en arqueología.corrientes actuales*. Barcelona: Crítica.
- Hope Ponce, M. E., & Mora Eguiarte, D. (2000). *De abominable a zubiburrico, diccionario de antropología en la ENAH*. (Tesis de licenciatura inédita). *Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, D.F., MX.
- Huezo Mixco, M. (2009). *Un pie aquí y otro allá, los migrantes y la crisis de la identidad salvadoreña*. San Salvador: CCESV.
- Klingler Kaufman, C., & Vadillo Bueno, G. (2000). *Psicología cognitiva, estrategias en la práctica docente*. México, D.F.: McGraw Hill.
- Kottak, C. P. (1997). *Antropología cultural, espejo para la humanidad*. Madrid: McGraw-Hill.
- Kottak, C. P. (2002). *Antropología Cultural*. (9ª ed.). Madrid: McGraw-Hill.
- Kottak, C. P. (2011). *Antropología cultural*. (14ª ed.). México, D.F.: McGraw-Hill.
- Lara Martínez, R. (2014). *Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador*. San Salvador: Universidad Don Bosco.

- Lara Martínez, C. B. (2006). *La población indígena de Santo Domingo de Guzmán: cambio y continuidad sociocultural*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Lardé y Larín, J. (2000). *El Salvador; historia de sus pueblos, villas y ciudades*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Latour, B. (1993). *Nunca hemos sido modernos, ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate.
- Leach, E. (1965). *Claude Lévi-Strauss, anthropologist and philosopher*. Barcelona: Anagrama.
- Leiva Masin, J. (2011). *Los Izalcos, testimonio de un indígena*. San Salvador: Universitaria.
- Lévi Strauss, C. (1999). *Pensamiento salvaje*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- López Bernal, G. (1998). *El proyecto liberal de nación en El Salvador 1876-1932*. (Tesis de maestría inédita). Universidad de Costa Rica, San José, CR.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Marroquín, A. D. (1975). El problema indígena en El Salvador. *América Indígena*. 35(1), 747-771.
- Martínez González, R. (2007). Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos. *Relaciones, estudios de historia y sociedad*. 28(111), 189-216.
- Martínez Hernández, Á. (2011). El dibujante de límites: Franz Boas y la (im)posibilidad del concepto de cultura en antropología. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*. 18(3), 861-876.

- Martínez Peláez, S. (1998). *La patria del criollo, ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. (2ª ed.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez López Cano, M. P., von Wobeser, G., & Muñoz Correa, J. G. (1998). *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Meza, J. A. (2012). *Diccionario toponímico de El Salvador*. San Salvador: Nekepú.
- Miller, B. (2016). *Antropología cultural*. (7ª ed.). Madrid: Pearson Educación.
- Ministerio de Cultura. (2018). *Portal de transparencia*. Recuperado de <http://www.presidencia.gob.sv/>
- Montemayor, C. (2007). Notas sobre nahuatlismos. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2007/07/31/>
- Montes, S. (1979). *El compadrazgo, una estructura de poder en El Salvador*. San Salvador: UCA.
- Ortega y Gasset, J. (1997). *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Barcelona: Alianza.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Perú Indígena*. 13(29).
- Sandoval, J. A. (2015). *La tradición de el mico y la paloma en Corpus Christi*. Recuperado de <https://www.cucuruchoenguatemala.com/>
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada, ensayo de ontología fenomenológica*. (9ª ed.). Buenos Aires: Losada.
- Schultze Jena, L. (1977). *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*. San Salvador: Cuscatlán.
- Sillas, C., & Vargas, J. (productores) & Barranco, B. (director). (2014). *Religiosidad popular. Sacro y Profano*. [Documental]. México: Canal Once.

- Tenorio Góchez, R. M. (2006). *Periódicos y cultura impresa en El Salvador (1824-1850)*. (Tesis de doctorado inédita). Escuela de la Universidad Estatal de Ohio, US.
- Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Cultura Libre.
- Turner, V. W. (1988). *El proceso ritual, estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Tylor, E. B. (1977). *Cultura primitiva: los orígenes de la cultura*. Madrid: Ayuso.
- VanGennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- Vázquez Mantecón, M. (2005). Las reliquias y sus héroes. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*. (30), 47-110.
- Viet, J. (1973). *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Amorrortu.

Anexos.

Anexo 1. Cronograma de actividades.

Actividad	Marzo				Abril				Mayo				Junio				Julio				Agosto				Sept.				Octubre				Nov.				Dic	
Semanas	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2
Inscripción al proceso de graduación																																						
Inscripción tema																																						
Asignación de asesor y presentación de plan de trabajo																																						
Inv. Bibliográfica																																						
Marco Teórico y Conceptual																																						
Marco Histórico y Referencial																																						
Metodología																																						
Construcción de instrumentos																																						
Entrega de primer avance																																						
Validación de instrumentos																																						
Trabajo de campo																																						
Entrega de segundo avance																																						
Redacción de informe final																																						
Entrega de informe final																																						
Defensa y socialización de informe final																																						

Anexo 2. Matriz de Congruencia.

Universidad Tecnológica de El Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Escuela de Antropología. Tema de Investigación: “ <i>Cosmovisiones locales: tradiciones, costumbres y oralitura en las cofradías izalqueñas</i> ”						
Objetivo general: Describir las cosmovisiones locales: tradiciones, costumbres y oralitura en las cofradías izalqueñas.						
Objetivos Específicos	Interrogantes del planteamiento del problema	Categoría de análisis	Indicador	Pregunta de investigación	Fuentes a consultar	Técnica e Instrumento
1. Compilar la tradición oral izalqueña entorno a sus cuentos, leyendas, costumbres y tradiciones dentro del imaginario colectivo de sus cofradías indígenas.	¿Qué elementos simbólicos e identitarios se destacan en los cuentos, las leyendas, costumbres y tradiciones dentro del imaginario colectivo de las cofradías indígenas izalqueñas?	Tradición oral	Particularidad en la tradición oral reflejada en los cuentos, leyendas, costumbres y tradiciones de las cofradías izalqueñas.	¿Me puede narrar un cuento o leyenda de los Izalqueños?	Portadores de cultura: Alcalde del común Mayordomo/as Cofrades Priostes.	Entrevista guiada y/o conversación Guion de preguntas para entrevista guiada Guion de ejes temáticos de conversación
		Sub categoría de análisis		¿Me puede compartir una costumbre que distingue a los Izalqueños de otros municipios de Sonsonate?		
		Cuentos, Leyendas, costumbres y tradiciones				
2. Inferir a través de la oralitura izalqueña la presencia de mitos fundacionales y de creación presentes de las cofradías indígenas de Izalco entorno al relativismo lingüístico.	¿Qué tipo de mitos están presentes en la oralitura de las cofradías izalqueñas entorno al relativismo lingüístico?	Categoría de análisis	Tipos de mitos presentes en la oralitura izalqueña entorno al relativismo lingüístico.	¿Me puede compartir un relato de los que contaban los abuelos de Izalco?		
		Oralitura				
		Sub categoría de análisis				
		Mitos fundacionales y de creación.				

Objetivo general: Describir las cosmovisiones locales: tradiciones, costumbres y oralitura en las cofradías izalqueñas.						
Objetivos Específicos	Interrogantes del planteamiento del problema	Categoría de análisis	Indicador	Pregunta de investigación	Fuentes a consultar	Técnica e Instrumento
3.Explicar las cosmovisiones indígenas presentes en la ritualidad, espiritualidad y religiosidad popular de las cofradías izalqueñas.	¿Qué elementos identitarios están presentes en la ritualidad y religiosidad popular de las cofradías izalqueñas?	Cosmovisiones	Elementos identitarios que denotan la particularidad en las cofradías Izalqueños entorno a su ritualidad, espiritualidad y religiosidad popular	¿Cómo viven los cofrades Izalqueños su ritualidad? ¿Cómo se expresa la espiritualidad en los cofrades Izalqueños? ¿Cómo se expresa la religiosidad popular en los cofrades Izalqueños?	Portadores de cultura: Alcalde del común. Mayordomo/as Cofrades Priostes.	Entrevista guiada y/o conversación Guion de preguntas para entrevista guiada Guion de ejes temáticos de conversación
		Sub categoría de análisis				
		Ritualidad Espiritualidad Religiosidad popular Identidad cultural				
		Urbanidad Ruralidad				
		Sub categoría de análisis				
		Hábitos, actitudes y valores. Estructuras y relaciones de producción.				

Anexo 3. Formulario de preguntas para entrevista guiada, dirigida a portadores de cultura de Izalco.

**Universidad Tecnológica
de El Salvador**



**Facultad de Ciencias Sociales
Escuela de Antropología
Trabajo de grado para optar al grado de Licenciado en Antropología**

Guía de apoyo para entrevista guiada, ésta se fue formulando tomando en cuenta las características y situación personal del entrevistado en relación al tema de estudio.

Objetivo: Describir las cosmovisiones locales: tradiciones, costumbres y oralitura en las cofradías izalqueñas.

Nombre del entrevistado: _____

Ocupación u oficio: _____ Edad: _____ Sexo: _____

Indicaciones generales: antes de iniciar con el proceso de la entrevista guiada, asegúrese de tener el consentimiento del informante para publicar o no su identidad personal y de su aprobación para realizar el respectivo registro fotográfico.

1. ¿Qué es una mayordomía?
2. ¿Qué es una cofradía?
3. ¿Qué tipos de cofradías existen en Izalco? (de gloria, sacramentales, y penitenciales)
4. ¿Cómo describiría a los cofrades izalqueños en sus costumbres y tradiciones?
5. ¿Cómo viven su ritualidad y espiritualidad los cofrades izalqueños?
6. ¿Cómo se expresa la religiosidad en los cofrades izalqueños?
7. ¿Que distingue a las cofradías izalqueñas de las demás del actual territorio salvadoreño?
8. ¿Me puede compartir un relato o cuento que contaban los abuelos de Izalco?
9. ¿Me puede narrar una leyenda o historia de miedo en Izalco?
10. ¿Existe distinción entre la vida urbana y rural en los cofrades de Izalco?
11. ¿Hay curanderos o brujos en Izalco?

Declaratoria: Doy autorización para lo expresado en la presente entrevista sea publicado por el investigador de tesis de grado Utec, para fines académicos y científicos.

Firma de autorización: _____

Nota: La formulación de las preguntas y su orden poseen carácter flexible, debido al contexto en el que se desarrolla la misma, tomando en cuenta las características y la situación personal del entrevistado en relación al tema investigado.

**Universidad Tecnológica
de El Salvador**



**Facultad de Ciencias Sociales
Escuela de Antropología
Trabajo de grado para optar al grado de Licenciado en Antropología.**

Guía de apoyo para entrevista guiada, ésta se fue formulando tomando en cuenta las características y situación personal del entrevistado en relación al tema de estudio.

Objetivo: Describir las cosmovisiones locales: tradiciones, costumbres y oralitura en las cofradías izalqueñas.

Nombre del entrevistado: _____

Ocupación u oficio: _____ **Edad:** _____ **Sexo:** _____

Indicaciones generales: antes de iniciar con el proceso de la entrevista guiada, asegúrese de tener el consentimiento del informante para publicar o no su identidad personal y de su aprobación para realizar el respectivo registro fotográfico.

1. ¿Qué es el Corpus Christi y como se relaciona con el jueves de mico?
2. ¿Qué significado tiene esta tradición?
3. ¿Cómo se relaciona el jueves de mico con el Corpus Christi?
4. ¿ha cambiado la tradición los últimos años?
5. ¿Quiénes participan en la tradición?
6. Coménteme ¿Cuáles son los preparativos que se realizan previo a la tradición? Y ¿Cómo lo celebran el propio día?
7. ¿Cuándo termina el día de la tradición se realiza algo más acá en la cofradía?
8. ¿Qué papel desempeñan las mujeres y los hombres durante el jueves de mico?
9. ¿Existe una relación entre el jueves de mico y el inicio de la cosecha?
10. ¿Cuál es la gastronomía que se prepara entorno a esta tradición?
11. ¿Participan las demás cofradías en la tradición? y ¿de qué manera lo hacen?
12. ¿Participan las autoridades municipales en la tradición y de qué forma lo hacen?

Declaratoria: Doy autorización para lo expresado en la presente entrevista sea publicado por el investigador de tesis de grado Utec, para fines académicos y científicos.

Firma de autorización: _____

Nota: La formulación de las preguntas y su orden poseen carácter flexible, debido al contexto en el que se desarrolla la misma, tomando en cuenta las características y la situación personal del entrevistado en relación al tema investigado.

Anexo 5. Modelo de ficha en formato APA sexta edición, para captura de datos: libros impresos y en formato pdf. Elaboración propia.

Ficha de captura de datos de Libros consultados					
Autor (es)					
Titulo					
Año		Ciudad		Edición	
Editorial					
Titulo breve					

Anexo 6. Modelo de ficha en formato APA sexta edición, para captura de datos: artículos de revistas. Elaboración propia.

Ficha de captura de datos de Artículos de Revistas					
Autor (es)					
Titulo					
Nombre de la revista					
Año		Páginas		Ciudad	
Editorial		Volumen		Número	

Anexo 7. Modelo de ficha en formato APA sexta edición, para captura de datos: Sitios web. Elaboración propia.

Ficha de captura de datos de Sitios Web					
Autor (es)					
Nombre del sitio web					
Año		Mes		Día	
Año en que se realizó la consulta					
Mes en que se realizó la consulta					
Día en que se realizó la consulta					
Dirección URL					
Versión					