



**El Colegio  
de la Frontera  
Norte**

Persistencia cultural, patrimonio lingüístico y cofradías. La  
cultura náhuat pipil en Witzapan, El Salvador

Tesis presentada por

**Elias Antonio Córdoba Gil**

para obtener el grado de

**MAESTRO EN ESTUDIOS CULTURALES**

Tijuana, B. C., México  
2020

# CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis:

---

Dr. Miguel Olmos Aguilera

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dra. Christine Alysse Von Glascoe, lectora interna
2. Dra. Neyra Patricia Alvarado Solís, lectora externa

## DEDICATORIA

*Achtu, nikneki nikmaka sujsul padiush ka nuiknewan. Ka nunan, nuteku, numanuj, nupilu, wan nuume noywan, muchi yejemet wan ujukseyuk tukniwan ipal nuiknewan, nusan sujsul padiush. Inwan inmachiut pal inyultuk, kilpijtiwit miyak o chupi iwan ini nutekiw, nechpalewijtiwit pal niweya ken takat.* Primero, quiero dar muchas gracias a mi familia. A mi mamá, mi papá, mi hermano, mi sobrino, y mis dos abuelas; todos ellos y otras personas de mi familia, también muchas gracias. Con sus ejemplos de vida, relacionadas directa e indirectamente con esta tesis, me han ayudado a crecer como persona.

*Nemanha, nikmaka sujsul padiush ka ne techan Witzapan wan itajtakamet wan sijsiwatket ika nechajkawket niyaw unkan wan weli nikchiwa ini nutekiw. Sujsul padiush ika inkujkukumutzin, intajtamal, intajtakil wan inkijkilit, innajnakaw, muchi intakwal ka sujsul ajwiak. Nusan niknekiskia nikmaka sujsul padiush ka nukumpawan ipal Weytamachtiluyan Ipal Kushkatan ka yajket nuwan ka Witzapan pal tikchiwat ini tekiti, wan nukumpawan ipal El Colef, hasta nukumpawan ka tesu mumachtiat nuwan nan teya mumachtijket né kaj nechpalewijket sejsempa; desde ka naja niajsik ka né, tik ukseyuk tal, wejka wan sejsoujti niknekik tami muchi, tes ninejnemi keman teya nikpiatuya tumin, keman nikmatuya nusel, keman nikistuya te yek tik nutekiw. Kiané ken naja niwelituk tami numumachtilis ipal maestría.* Luego, doy muchas gracias al pueblo de Witzapan y sus habitantes porque me dejaron ir ahí y poder hacer este mi trabajo. Muchas gracias por sus pupusas, sus tortillas, sus frutas y verduras, sus carnes, toda su comida que es muy rica. También quisiera dar muchas gracias a mis compañeros de la Universidad de El Salvador que fueron conmigo a Witzapan a hacer este trabajo, y a mis compañeros de El Colef, hasta compañeros que no estudiaron conmigo y ya no estudiaban allá, quienes me ayudaron siempre; desde que yo llegué allá, en otra tierra, lejos y muchas veces quise terminar todo: no seguir cuando ya no tenía dinero, cuando me sentía sólo, cuando salía no bien en las notas. Así fue como he podido culminar mis estudios de maestría.

*Pal muchi yejemet wan ujukseyuk tukniwan ka tesu nikintukay nin ika miak, nusan sujsul padiush.* Para todos ellos y otras personas que no nombro aquí porque son bastantes, también muchas gracias.

## **AGRADECIMIENTOS**

En primer lugar, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada para realizar mi maestría, y a El Colegio de la Frontera Norte (El Colef) por brindarme la formación necesaria y haberme permitido ser parte de tan prestigiosa institución.

Al Dr. Miguel Olmos Aguilera por ser mi asesor de tesis, y brindarme sus observaciones, confianza y apoyo necesario en este proceso. A la Dra. Christine Von Glascoe, quien fue mi lectora interna, también le agradezco por su apoyo y sus comentarios, y a la Dra. Neyra Patricia Alvarado Solís, mi lectora externa, le doy gracias por sus sugerencias y comentarios.



## **RESUMEN**

En El Salvador, El Estado reconoció hasta en el año 2014 la existencia de pueblos indígenas en su territorio, luego de décadas de marginación, como ha sucedido con la cultura náhuat pipil, existente desde siglos atrás en el centro y occidente del país. Santo Domingo de Guzmán o Witzapan, municipio de Sonsonate, ubicado al suroccidente de El Salvador, representa una de las comunidades donde existe población indígena náhuat, con elementos culturales como el idioma náhuat y el sistema de cofradías, que aún persisten pese a su marginación histórica y hasta intentos de exterminio. Así, esta investigación pretende comprender las prácticas y significados de los distintos actores locales y nacionales inmersos en el proceso de persistencia de la cultura náhuat en Witzapan, expresada en la revitalización del idioma náhuat como patrimonio lingüístico, y en la cofradía de Santo Domingo. El enfoque teórico adoptado es la etnolingüística, como metodología la etnografía, y como técnicas la observación participante, el diálogo informal, entrevistas semiestructuradas y abiertas y el análisis documental. En ese sentido, se argumenta que la persistencia cultural en el municipio de Witzapan se manifiesta en un continuo material-simbólico de mayor a menor: la tierra y sus productos, el idioma náhuat, y las prácticas religiosas alrededor de la fiesta al santo patrono de este municipio, donde la cofradía de Santo Domingo históricamente ha tenido un rol importante.

**Palabras clave:** persistencia cultural, patrimonio lingüístico, cofradías, cultura náhuat pipil, idioma náhuat.

## **ABSTRACT**

The Salvadoran State recognized the existence of indigenous peoples in its territory until 2014, after decades of marginalization. The Náhuat Pipil culture has existed for centuries in the center and west of the country, as in the municipality of Santo Domingo de Guzman or Witzapan, Sonsonate department. The Nahuat Pipil indigenous population maintains cultural elements such as the Nahuat language and the brotherhood system, despite their historical marginalization and extermination attempts. The objective of this thesis is to understand the practices and meanings of the different local and national actors immersed in the process of persistence of the Nahuat Pipil culture in Witzapan, expressed in the revitalization of the Nahuat language as a linguistic heritage, and in the Santo Domingo brotherhood. The theoretical approach taken is ethnolinguistics. The methodology is ethnography, and the techniques are participant observation, informal dialogue, semi-structured and open interviews, and documentary analysis. In this sense, some results argue that the cultural persistence in Witzapan is manifested in a material-symbolic continuum from highest to lowest: the land and its products, the Nahuat language, and the religious practices around the feast of the patron saint of this municipality, in which the Santo Domingo brotherhood has historically had an important role.

**Key words:** cultural persistence, linguistic heritage, brotherhoods, Pipil Nahuat culture, Nahuat language.

## INDICE GENERAL

<b>INTRODUCCIÓN: DE LA MARGINACIÓN A LA REVITALIZACIÓN INDÍGENA EN EL SALVADOR.....</b>	<b>1</b>
Planteamiento del problema.....	3
Preguntas.....	4
Objetivos.....	5
Hipótesis.....	6
Justificación.....	7
Delimitación espacio temporal.....	11
Sujetos de estudio y unidades de análisis.....	12
<b>CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO, CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO .....</b>	<b>15</b>
1.1 Marco teórico.....	15
1.1.1 El Estructuralismo.....	15
1.1.2 Lingüística Antropológica: gramática y cultura.....	19
1.2 Marco conceptual.....	22
1.2.1 Cultura.....	22
1.2.1.1 Patrimonio cultural.....	23
1.2.2 Identidad y grupo étnicos, negociación situacional, lealtades múltiples y confusión de la identidad personal y social.....	26
1.2.3 Persistencia cultural.....	30
1.2.4 Patrimonio lingüístico, su documentación y revitalización.....	33
1.2.5 Significados y prácticas.....	35
1.3 Metodología etnográfica.....	38
1.3.1 Observación participante.....	38
1.3.2 Diario de campo.....	42
1.3.3 Entrevista informal.....	43
1.3.4 Entrevista semiestructurada.....	44
1.3.5 Análisis documental.....	45
<b>CAPÍTULO II. MARCO HISTÓRICO CONTEXTUAL .....</b>	<b>47</b>
2.1 Contexto histórico de Witzapan.....	47
2.1.1 Época prehispánica y orígenes.....	47
2.1.2 Condiciones medioambientales y geográficas.....	49

2.1.3	Tradición agrícola.....	51
2.1.4	Náhuat como lengua materna .....	53
2.1.5	El sistema de cofradías .....	54
2.1.6	Modernización a partir de segunda mitad siglo XX.....	56
2.2	Contexto actual de Witzapan.....	57
2.2.1	Economía.....	58
2.2.2	Demografía.....	59
2.2.3	Religión .....	61
2.2.4	Etnografía del ciclo ritual .....	62
2.2.5	Política.....	68
2.2.6	Migración .....	69
2.3	La cultura náhuat pipil en el occidente y centro de El Salvador .....	71
2.3.1	Persistencia indígena en El Salvador.....	72
2.3.2	Migraciones nahuas norte-sur del continente .....	73
2.3.3	Prácticas náhuat pipiles .....	76
2.3.4	Familia yuto nahua .....	78
2.3.5	Idioma náhuat pipil.....	80
2.4	Marginación de la cultura náhuat pipil en El Salvador .....	83
2.4.1	“Descubrimiento, conquista” y colonización española, siglos XVI-XIX .....	83
2.4.2	Independencia y formación del Estado salvadoreño, siglo XIX .....	85
2.4.3	Matanza de 1932 .....	87
2.4.4	Masacre en barrio El Calvario de Witzapan, 26 de febrero 1980 .....	91
2.5	Reconocimiento pueblos indígenas en El Salvador en junio de 2014.....	94
2.5.1	Art. 63 Constitución y Art. 62 de la Constitución Salvadoreña .....	94
2.5.2	Ley de Cultura y Política Pública de Cultura 2014-2024.....	96
2.5.3	Política de “Pueblos Vivos” y la “mayanización” en El Salvador .....	98
2.5.4	Declaración 21 de febrero como Día Nacional de la Lengua Náhuat .....	100
<b>CAPÍTULO III. REVITALIZACIÓN DEL IDIOMA NÁHUAT EN WITZAPAN. 102</b>		
3.1	Actores nacionales en Witzapan y conflictos interétnicos.....	102
3.1.1	Ministerio de Cultura de El Salvador .....	102
3.1.2	Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS) .....	103
3.1.3	Colectivo Tzunhejekat.....	105
3.1.4	Iniciativa Portadores de Náhuat (IPN).....	106
3.1.5	Colectivo Kalmekat Kushkatan.....	107

3.2 Actores locales de Witzapan.....	114
3.2.1 Escuela Cuna Náhuat.....	114
3.2.2 Casa de la Cultura.....	120
3.2.3 Alcaldía Municipal.....	124
3.2.4 Complejo Educativo de Santo Domingo de Guzmán (COED).....	125
3.2.5 Parroquia.....	127
3.2.6 ADESCOIN y ANIN.....	128
3.2.7 Grupo musical Nunantal.....	131
3.3 Apoyos estatales.....	132
3.3.1 Experiencias en España y Francia.....	132
3.3.2 Bono gubernamental a <i>nahuablantes</i> en 2013.....	136
3.3.3 Idioma náhuat de Witzapan como bien cultural ¿Quién decide su escritura? .....	137
3.3.4 Comité Local de Salvaguardia de la Lengua Náhuat de Witzapan: ¿comité festivo o de empoderamiento?.....	143
3.3.5 Proyecto Titajtakezakan.....	150
3.4 El papel de las mujeres en la revitalización del idioma náhuat en Witzapan.....	153
3.4.1 Paula López.....	154
3.4.2 Antonia Ramírez.....	157
3.4.3 Anastasia López.....	159
3.4.4 Fidelina Cortez.....	164
3.4.5 María Úrsula García.....	166

**CAPÍTULO IV. DISCUSIÓN TEÓRICA SOBRE LAS COFRADÍAS A PARTIR DEL CASO DE LA COFRADÍA DE SANTO DOMINGO ..... 168**

4.1 Orígenes, funciones y tipos de cofradías.....	168
4.2 Las cofradías en el “nuevo continente”.....	171
4.3 Repúblicas o pueblos de indios y la orden de los dominicos.....	174
4.4 Jurisdicción de El Salvador durante la época colonial y caracterización de sus cofradías.....	175
4.5 La cofradía de Santo Domingo en Witzapan: su estructura y funciones.....	178
4.6 La cofradía de Santo Domingo en el año 2019.....	181
4.6.1. Los preparativos de la Alcaldía.....	182
4.6.2. Los preparativos de la Cofradía.....	183
4.6.3. La fiesta del 1 al 5 de agosto.....	186

4.6.4. Jueves 8 de agosto: misa matutina concelebrada en la parroquia, y cancelación de misa y procesión vespertina.....	203
<b>CAPÍTULO V. PATRIMONIO Y PERSISTENCIA CULTURAL: EL NÁHUAT Y LA COFRADÍA DE SANTO DOMINGO .....</b>	<b>207</b>
5.1 <i>Ne at, ne tunal, ne tal</i> .....	209
5.1.1 <i>Ne at</i> .....	209
5.1.2 <i>Ne tunal</i> .....	213
5.1.3 <i>Ne tal</i> .....	217
5.2 Patrimonio cultural, grupos étnicos en El Salvador e identidad étnica .....	222
5.2.1 La complejidad del patrimonio cultural .....	222
5.2.2 Discusión sobre los grupos étnicos y sus características: el caso de Witzapan .....	223
5.2.3 “adentro se platicaban así, y prohibido afuera”: negociación situacional de la identidad y turismo cultural.....	225
5.2.4 “son malas costumbres antiguas”: lealtades múltiples y confusión de la identidad .....	231
5.3 Persistencia cultural: encuentros y desencuentros en los apoyos a la revitalización náhuat.....	234
5.3.1 <i>Ne mil, ne sinti/tawiyal, ne tamal, ne kukumutzin, ne et, ne takwal</i> ... ..	234
5.3.2 <i>Ne nawat</i> .....	237
5.3.3 “la tecnología vino a arruinar...” .....	241
5.4 El <i>zompopero</i> .....	242
5.4.1 La cofradía de Santo Domingo, patrimonio material e inmaterial de Witzapan .....	243
5.4.2. Discordias lingüísticas, políticas y culturales: <i>kumuni</i> y <i>kumpa</i> .....	247
5.4.3 ¿4 u 8 de agosto?, consecuencias de la guerra del 80’ y otros problemas actuales .....	251
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>257</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>265</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>i</b>
Anexo 1 Siglas.....	i
Anexo 2 Mapa nacional de pobreza extrema en El Salvador. ....	ii
Anexo 3 Departamento de Sonsonate y sus 16 municipios.....	iii
Anexo 4 Mapa de El Salvador con sus 262 municipios y 14 departamentos. Witzapan, al suroeste de Sonsonate, aparece rodeado de un contorno amarillo.....	iv
Anexo 5 Presencia de lenguas pertenecientes a la familia yuto azteca.....	v

Anexo 6 División política administrativa de Witzapan: cantones y municipios colindantes. ....	vi
Anexo 7. Casco urbano de Witzapan con ubicaciones de lugares más significativos. ....	vii
Anexo 8. Jeroglífico de los cinco rumbos cósmicos. ....	viii
Anexo 9. Manta de un cristiano del baile de los Historiantes. ....	viii
Anexo 10. Procesión a Santo Domingo de Guzmán, domingo 4 de agosto de 2019, la cual se estacionó por 15 minutos frente a la casa de la cofradía de Santo Domingo. ....	ix
Anexo 11. Imagen de Santo Domingo de Guzmán en la entrada a la parroquia de Witzapan, viernes 31 de julio de 2020. ....	x
Anexo 12. Captura de pantalla del video del baile de los Historiantes, martes 4 de agosto de 2020. ....	xi
Anexo 13. Convivencia en la casa de la cofradía de Santo Domingo el primer día de las fiestas patronales del año 2016. ....	xii
Anexo 14. Manta con nombres de personas asesinadas en la masacre del Barrio El Calvario, Witzapan, el 26 de febrero de 1980. Conmemoración del 40 aniversario. ....	xiii
Anexo 15. Letra de la canción Achtu At – Paula López. ....	xiv
Anexo 16. Letra de la canción Ne Artesanos – Anastasia López. ....	xv
Anexo 17. Informe de sitios sagrados para comunidades náhuat de Nahuizalco. ....	xvi

# INTRODUCCIÓN: DE LA MARGINACIÓN A LA REVITALIZACIÓN INDÍGENA EN EL SALVADOR

Eras tierra, pasión  
Memoria, mito  
Culto en la danza y fiesta  
En el sustento  
Pero ellos te imputaron el delito  
De ser otro y ser libre como el viento  
Te hicieron colectivo anonimato  
Sin rostro, sin historia, sin futuro  
Vitrina de museo, folklor barato  
Rebelde muerto, o salvaje puro ...

*An walajguet ne pijpipil*  
*An walajguet ne pijpipil*  
*Walajguet ga mumachtiat*  
*Guen tejemet titanutzat*  
*Wan tejemet*  
*Wan tejemet*  
*Wan tejemet*  
*Wan tejemet*  
*Tejemet tiu timachtiat*  
*Pal yejemet tanutzat nusan*

**Teosinte**

**“Al indio anónimo”**

**Anastasia López**

**“An walajguet ne pijpipil”<sup>1</sup>**

En El Salvador, uno de los países más pequeños y densamente poblados en América, hasta hace siete años no existía un reconocimiento oficial de la existencia de pueblos indígenas u

---

<sup>1</sup>Traducción al castellano de la canción en náhuat: “Ahora vienen los niños, ahora vienen los niños, vienen a aprender cómo nosotros hablamos. Y nosotros, y nosotros, y nosotros, y nosotros, nosotros vamos (a) enseñarles, para (que) ellos hablen también”. El idioma náhuat o náhuat pipil es diferente al náhuatl mexicano. Aunque pertenecen a la misma familia lingüística (yuto nahua o yuto azteca) y poseen ciertas similitudes (v.g. *xuchit*, *xochitl*, respectivamente significa flor) también existen diferencias (v.g. *yek*, *cualli*, significa bueno o bien, respectivamente; Miguel Fuentes, comunicación personal). Además, como todo idioma, ambos poseen variantes dialectales; pero lingüística y culturalmente hablando existen similitudes entre sí (Lemus, 2014). Por su parte, a diferencia de lo expuesto por Neyra Alvarado en México sobre “los términos “náhuatl” para la lengua y «nahuas» para la población” (2004:66), en El Salvador se utiliza el término *náhuat* o *náhuat pipil* para ambos.

En cuanto a las convenciones de escritura del náhuat, como se verá en el apartado 3.3.3, existen distintas propuestas; la letra de la canción de Anastasia se escribe según su punto de vista, un tanto distinto del alfabeto AFI (Alfabeto Fonético Internacional) convención utilizada por la Iniciativa Portadores de Náhuat (IPN; Tepas: s.f.) y retomada en esta tesis para la escritura de las palabras en náhuat.

Oclusivas: p, t, k (en la variante dialectal “suave” de Witzapan, esta se pronuncia “g”), kw. Africadas: tz, ch. Fricativas: s, sh, j. Nasales: m, n. Líquidas: l. Semivocales: y, w.

Las vocales en el náhuat son las mismas para el castellano, pero, por lo general, “entre [o] y [u], el alófono predominante es la vocal cerrada **u**” (Tepas, s.f.) como sucede en el náhuat de Witzapan. A lo largo de la tesis aparecen en itálica (con excepción de los nombres propios) las palabras propias del náhuat, así como *nahuatismos* o palabras del náhuat presentes en el castellano salvadoreño. Por su parte, ya en los primeros versos de la canción de Anastasia se muestra un aspecto morfológico del náhuat (Campbell, 1985) al construir oraciones, cuyo orden suele ser verbo-sujeto (SO, para verbos intransitivos) y verbo-objeto-sujeto (SOS, para verbos intransitivos). También se expresa el principio de repetición, aplicado en estos casos de creación poética (Lara Martínez, 2015).



originarios en su territorio.<sup>2</sup> Esta invisibilización provenía desde el Estado salvadoreño, a pesar de la presencia de comunidades donde persisten idiomas nativos, tradiciones religiosas como las suntuosas festividades alrededor de santos/as patronos/as, el trabajo con distintos materiales obtenidos de la naturaleza como el barro, la fibra de tule, mimbre y carrizo, *milpas* comunitarias, y el uso de vestimentas tradicionales como el refajo femenino; marcadores identitarios y culturales de los pueblos indígenas. Su invisibilización también era un hecho pese a la existencia de estudios e investigaciones.<sup>3</sup> A inicios de los 90’:

La mayoría de los residentes de San Salvador, la capital, afirman que los indios ya no existen y a los extranjeros se les dice siempre que la cultura indígena se ha abandonado, con excepción quizá de algunos núcleos aislados sumamente pobres e insignificantes en las zonas remotas del sector rural. Por lo común, los estudiantes de América Central tienen la idea de que la población indígena de El Salvador fue víctima de la aculturación hace mucho tiempo y desapareció: todo lo que tenemos hoy en día es una raza mestiza de indio y español. (Chapin, 1991:2)

Una década después, esta situación no había cambiado, inclusive en zonas remotas rurales. Al respecto, se pronuncian los mismos pueblos indígenas o por lo menos sus representantes, quienes en el 2003 colaboraron en la elaboración del “Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador”, denunciando su situación de pobreza y exclusión.<sup>4</sup>

La historia social y cultural de los pueblos indígenas en El Salvador, en comparación con la de otros pueblos del resto del continente americano, ha sido cruel, y prueba de ello es la situación actual en la que estos pueblos se encuentran. Por muchos siglos los indígenas han sido no sólo negados, sino que también discriminados y en determinados momentos de la historia, hasta se les ha prohibido manifestar su identidad. (Pueblos Indígenas, CONCULTURA, Banco Mundial-Ruta, CTMPI, 2003:1)

Esta negación ha sido interiorizada por buena parte de la población indígena, históricamente sometida a una doble explotación: clasista y étnica, “discriminados y despreciados por el racismo inherente de los sentimientos de superioridad cultural de la

---

<sup>2</sup>Se utiliza el término “indígena” como una categoría política y académica; sin embargo, “debemos tener claro que el concepto de indio o indígena es una herencia colonial que homogeniza a los diferentes grupos étnicos: su cultura, economía, organización social y lengua” (Fábregas Puig, 1997: 71).

<sup>3</sup>Véase María de Baratta (1951), Alejandro Dagoberto Marroquín (1975), Santiago Montes (1977), Lyle Campbell (1985), Segundo Montes (1986), Mac Chapin (1991), Gloria Aracely de Gutiérrez (1993), Ching y Tilley (1998), Virginia Tilley (2002), Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador (2003), Ramón Rivas (2004), Carlos Lara Martínez (2005 y 2006), Miguel Huezo Mixco (2008), Gould y Lauria-Santiago (2008), Milton Ascencio (2009), Jorge Lemus (2011), Alan King (2011), PDDH (2012) y Ricardo Falla Sánchez (2013). Como dato curioso, llama la atención que en 1970, el 7 % (400,000 personas) de la población salvadoreña era considerada indígena, pero en 1980 este porcentaje había bajado al 0.02 % (1,000 personas) (González, 1994).

<sup>4</sup>Ver mapa de pobreza en El Salvador del año 2009 en anexos, donde Witzapan aparece como uno de los 26 municipios del país con pobreza extrema severa.

sociedad nacional, dominada por los valores culturales “occidentales” (Rivas, 2004:37). Como también sucede en México, “es común [...] que dentro de una misma familia coexistan miembros que se consideran indígenas y con otros que no se consideran indígenas: nietos y abuelos, por ejemplo, pero también es común entre miembros de la misma generación” (Díaz Couder, 2009:900). Esta realidad sucede en la interacción entre población indígena y mestiza a nivel local y nacional y con la sociedad mundial, en un contexto histórico negativo para la cultura e identidad indígena, en tanto “las relaciones desiguales de poder tienden a perpetuar el desprestigio de las formas sociales, lingüísticas y culturales que son diferentes al modelo socioeconómico dominante” (Avilés González, 2005:29-30).

### Planteamiento del problema

En el proceso de revitalización de los pueblos indígenas en El Salvador y sus manifestaciones, el idioma náhuat y su enseñanza-aprendizaje es una realidad desde hace algunos años. Hasta hace unas décadas, en palabras de Juan Cruz, uno de los informantes principales, “el náhuat aquí (en Witzapan)<sup>5</sup> no estaba desarrollado, como nadie le daba importancia”. Witzapan es “considerado el mayor asentamiento indígena del país y donde se concentra el mayor número de hablantes de náhuat/pipil” (Lemus, 2011:11). Ambos datos nutrieron el interés por llevar a cabo una investigación en este lugar.

En ese sentido, es necesario problematizar la revitalización del idioma náhuat en Witzapan, al suceder en un contexto local de interacción histórica entre la población indígena, y ladina (a nivel del municipio) o mestiza (a nivel del país; Lara Martínez, 2006); en un contexto nacional de institucionalización o “nacionalización” del idioma, e internacional “caracterizado en la actualidad por procesos crecientes de globalización económica y de estandarización cultural [...]. Sin embargo, paralelamente nos encontramos con procesos que parecen revertir –y que de facto lo han hecho— esas tendencias de

---

<sup>5</sup>Topónimo en náhuat o náhuat pipil del municipio de Santo Domingo de Guzmán. Witzapan, según un informante, posee dos acepciones: “río de espinas” y “donde vienen ríos”. Este es un ejemplo del principio de aglutinación del idioma náhuat, consiste en la unión de palabras para formar una nueva, misma que puede tener más de un significado. En este caso, *witz* es el verbo venir y *witzti* significa espina; mientras que *apan* significa río”. Así, *witzti* pierde la sílaba final al unirse con el sustantivo *apan*. En este trabajo de tesis se retoma el topónimo en náhuat como una forma de revitalización lingüística.

globalización” (Figuroa Valenzuela, 1992:15-16). Por su parte, tal como sucede con los mayos del noroeste mexicano, “el criterio lingüístico [...] resulta del todo insuficiente, pues hay individuos monolingües del castellano que pueden considerarse a sí mismos y ser considerados por otros como miembros de esa etnia” (Figuroa Valenzuela, 1992:20). Similar situación sucede en Witzapan y su población náhuat. Así, los intereses alrededor de la revitalización del idioma náhuat son de diversos tipos. Parecido al caso de yaquis y mayos, en esta tesis se retoman algunas inquietudes que nutren el trabajo de Figuroa Valenzuela (1992:22):

¿es posible plantear que la reproducción de una identidad étnica obedece únicamente a factores tales como la presencia de sentimientos afectivos muy profundos y de gran arraigo de tal forma que tal identidad pueda verse como una necesidad básica, presente en todos los seres humanos como lo pudiera ser la familia? ¿Se puede explicar la persistencia de las identidades étnicas por cuestiones vinculadas con el cálculo de interés, según una elección racional en la que se juzgue, ante un abanico de posibilidades, que la membrecía étnica otorgue mayores beneficios [...] quién obtiene más beneficios en la reproducción de la membrecía étnica en contextos de fuerte discriminación, los que pertenecen a la categoría étnica discriminada o quienes están fuera de ella? [...] ¿cuál es el papel que tienen el estado y sus políticas en la reproducción o extinción de las particularidades étnicas?

En este trabajo también interesa conocer las prácticas y significados de actores locales y nacionales individuales e institucionales, además del Estado. En cuanto al proceso de persistencia cultural, si bien se retoma la idea de totalidad o hecho social total que el estructuralismo rescata, serán profundizados dos puntos: el idioma náhuat y la cofradía de Santo Domingo. Esta delimitación es para ahondar sobre ambos aspectos; recordar que no se puede abarcar toda la realidad social en un trabajo de tesis de maestría. Por último, en cuanto a la cofradía de Santo Domingo y el sistema de cofradías en su totalidad, enfrenta desde hace décadas un proceso de debilitamiento, pero también de resistencia ante los intentos de desplazamiento y eliminación de parte del párroco actual y una parte de la feligresía.

## Preguntas

**Central:** ¿Cómo se expresa en Witzapan la persistencia cultural náhuat pipil en términos del idioma náhuat y la cofradía de Santo Domingo?

**Específicas:**

- ¿Cuáles son las prácticas y significados de los distintos actores locales y nacionales en Witzapan, respecto al idioma náhuat y a la cofradía de Santo Domingo?
- ¿Qué actores locales y nacionales están inmersos en este proceso, particularmente en la revitalización del idioma náhuat como patrimonio lingüístico, y en la cofradía de Santo Domingo?
- ¿Qué relaciones armónicas y conflictuales mantienen estos actores entre sí?
- ¿Cómo influye la estructura gramatical y léxico del idioma náhuat en el castellano de la localidad?
- ¿Qué conflictos enfrenta la cofradía de Santo Domingo en la actualidad?

## Objetivos

Si bien la construcción de modelos teóricos explicativos es un afán científico (y la antropología no es la excepción), el **objetivo general** de esta tesis es más modesto: comprender las prácticas y significados de los distintos actores locales y nacionales inmersos en el proceso de persistencia de la cultura náhuat pipil en Witzapan, expresada en la revitalización del idioma náhuat como patrimonio lingüístico, y en la cofradía de Santo Domingo. Esto no desdice que la etnografía realizada pueda servir de base para el trabajo etnológico o prolongación etnográfica,<sup>6</sup> lo que implica una comparación con otras etnografías sobre pueblos indígenas locales, nacionales y regionales. Desde luego, en esta tesis se mencionan trabajos similares realizados por investigadores en diversas poblaciones a nivel internacional, pero no se pretende una comparación exhaustiva.

Así, los **objetivos específicos** de este trabajo son: descubrir los elementos del proceso de persistencia cultural náhuat pipil en Witzapan; y visibilizar a actores históricamente excluidos en todos los niveles, es decir, desde la sociedad misma hasta la academia. Si bien en Witzapan se han realizado bastantes trabajos, algunos citados en esta tesis, al revisarlos se observa que algunos carecen de una metodología cualitativa y técnicas como las adoptadas en este trabajo, donde se retoma lo *emic* como una perspectiva de interpretación. De esa forma, se pretende considerar los significados y prácticas de tales actores,

---

<sup>6</sup>“Sin excluir la observación directa, busca conclusiones lo bastante amplias para que resulte difícil fundarlas exclusivamente en un conocimiento de primera mano” (Lévi-Strauss, 1987: 367).

visualizados no como simples informantes, sino como portadores de valiosas concepciones del mundo, de las cuales el lector puede aprender mucho en términos de valores morales y sociales.

Por su parte, en los capítulos de resultados se busca problematizar el proceso de revitalización en torno al idioma náhuat como patrimonio lingüístico.<sup>7</sup> Ello implica identificar a los actores locales, nacionales e inclusive internacionales<sup>8</sup> inmersos en dicho proceso. En esta tarea, es necesario en primer lugar describir las prácticas y concepciones de estos actores, para luego comprenderlas e interpretarlas. Además, se pretende generar una discusión teórica sobre las cofradías, para lo cual se toma como estudio de caso a la cofradía de Santo Domingo. Por su relevancia histórica es pertinente dicha tarea, al enfrentar en la actualidad un conflicto con la parroquia católica local. El último objetivo es realizar una interpretación sobre el peso del idioma náhuat y ciertas categorías gramaticales del mismo para la cultura náhuat de Witzapan y su población, así como de la cofradía de Santo Domingo, para finalizar con una interpretación sobre dos conflictos actuales que esta enfrenta.

## Hipótesis

Existe en Witzapan un proceso latente de persistencia cultural, expresado en la revitalización del idioma náhuat como patrimonio lingüístico, y en la permanencia del sistema de cofradías, siendo la cofradía de Santo Domingo la más importante. En esta persistencia cultural sucede la transformación de la misma, que se manifiesta en la incorporación de elementos de la cultura occidental. Así, existen actores locales y nacionales con distintas prácticas y significados al respecto: desde la valoración cultural e identitaria náhuat de arraigo local y afectivo profundo, hasta la apreciación meramente económica o instrumental de ella, además de la significación en términos de pertenencia al Estado nación salvadoreño (donde la cultura e idioma náhuat es visto como un patrimonio meramente nacional).

---

<sup>7</sup>En ese sentido, en varias partes del trabajo se hará mención al hecho comprobado de la influencia de este idioma en el castellano del pueblo.

<sup>8</sup>En concreto la propuesta de alfabetización del náhuat del lingüista británico Alan King (ver apartado 3.3.3).

También, la discriminación histórica hacia los elementos náhuat pipiles es un hecho, y proviene de actores locales y nacionales. En ese sentido, estos interactúan en diversos campos de la vida social y es en estas relaciones donde se construyen sus identidades étnicas. En consecuencia, la persistencia cultural en Witzapan, lejos de ser un proceso armónico y homogéneo, está atravesada por relaciones conflictuales, que son además de carácter histórico. Ello implica, entonces, realizar una descripción y análisis sincrónico y diacrónico, para dar cuenta del contexto alrededor del proceso de persistencia cultural en Witzapan.

Otra de las hipótesis es que el idioma náhuat incide en el castellano local, hecho que representa una forma de persistencia cultural que unifica inconscientemente a la comunidad y como tal, puede servir de base para la revitalización lingüística y cultural náhuat pipil; a diferencia de otras expresiones tradicionales que en la actualidad se han fragmentado, en concreto la dimensión religiosa. En ese sentido, desde hace décadas existe un proceso de debilitamiento del catolicismo tradicionalmente hegemónico, por la llegada de “sectas protestantes” como dicen pobladores católicos. Esta realidad también sucede dentro de la iglesia católica, dividida en subcomités que forman parte del Equipo Parroquial de Pastoral (EPP), en los años 2000 denominado “Consejo Parroquial”, y antes “Consejo de cofrades”. Así, las cofradías existentes y en particular, la más importante, la cofradía de Santo Domingo, enfrenta un conflicto con otros miembros y subcomités del EPP que pretenden una transformación cualitativa de la cultura católica local. Parece que este conflicto desembocará en la desaparición de esta cofradía en un mediano plazo, mientras que a corto plazo la cofradía perderá su relativa autonomía al subyugarse a las decisiones del actual párroco.

## Justificación

Como en casi todo estudio, existen razones personales y académicas para emprender una investigación. Esta tesis no es la excepción, y a su autor desde temprana edad le llamaron la atención los *nahuatismos* o palabras originarias del náhuat utilizadas en el castellano salvadoreño. Sin embargo, un aspecto disgustante era la indiferencia y desprecio de muchas personas hacia estas expresiones: “son indias” continúa siendo un calificativo común

para justificar tales actitudes. En tal sentido, se considera que más allá de su estigmatización, los *nahuatismos* remiten a todo un sistema complejo de significantes lingüísticos interconectados entre sí, y cuyo origen se remonta a la época prehispánica. Como tal, pueden ser considerados patrimonio cultural, portadoras de formas de ver el mundo distintas a la cultura occidental.

Así, en El Salvador se han dado una serie de hechos hacia la revitalización de las culturas originarias: en junio de 2014, el Estado incorporó el siguiente inciso al artículo 63 de la Constitución: “El Salvador reconoce a los Pueblos Indígenas y adoptará políticas a fin de mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores y espiritualidad”. Este reconocimiento ha permitido la elaboración de la Política Pública de Cultura 2014-2024; la declaración en 2017 del Día Nacional de la Lengua Náhuat cada 21 de febrero; en septiembre de 2018 se creó el llamado Comité de Salvaguardia de la Lengua Náhuat de Santo Domingo de Guzmán, y en noviembre de ese año se aprobó la Política Nacional de Pueblos Indígenas. Además, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) declaró el año 2019 “Año Internacional de las Lenguas Indígenas”, con el objetivo de “llamar la atención sobre la grave pérdida de lenguas indígenas y la necesidad apremiante de conservarlas, revitalizarlas, promoverlas y de adoptar nuevas medidas urgentes a nivel internacional” (Ynestroza, 2019).

En tal sentido, hace una década se consideraba que “en El Salvador, unas 200 personas, en una población de 5,7 millones de habitantes, hablan náhuat, según el Atlas Unesco (sic) de las Lenguas en Peligro en el Mundo 2009. Dentro de las cinco categorías de riesgo aplicadas por esta publicación, el náhuat se encuentra "en situación crítica", un paso anterior a "extinta" (Ayala, 2009). El número de *nahuablantes*<sup>9</sup> en la actualidad ha bajado más de la mitad. Así, la pérdida de un idioma ancestral es un claro indicador de un proceso de cambio profundo en un plano local, nacional, regional y global, parte de la lógica capitalista neoliberal homogeneizadora; todo ello “en el marco de la globalización

---

<sup>9</sup>El término *nahuablante* se retoma tal como aparece en libros como el de Lara Martínez (2006), en páginas Web del Ministerio de Cultura de El Salvador y en diversas notas periodísticas; aunque también suele utilizarse la palabra *nahuahablante*, por lo que ambos pueden ser considerados sinónimos, para referirse al hablante nativo del náhuat. Este se diferencia del nuevo hablante de náhuat o *neonahuablante*. En la celebración del Día Nacional del Náhuat, el 21 de febrero de 2018, Anastasia López hizo explícita tal diferencia, en sus palabras: “yo soy *nahuablante* desde tiernita, no lo he aprendido por libro, por eso se llama *nahuablante*; el que lo aprende por libro es *neohablante*, veda, *neohablante*, no nos confundamos...”.

entendida como una transformación sociocultural mundial” (Krotz, 2020:169). En ese tenor, las culturas indígenas pierden su riqueza identitaria, e incluso el país.

Por otra parte, al cursar la Licenciatura en Sociología en la Universidad de El Salvador, Facultad Multidisciplinaria de Occidente (UES-FMOCC) a quien escribe esta tesis llamó su atención la lectura del libro del antropólogo Carlos Lara Martínez, “La población indígena de Santo Domingo de Guzmán: cambio y continuidad sociocultural”, publicado en 2006 (pero el trabajo de campo fue realizado en el año 2000); su objetivo era “descubrir las características esenciales que definen a esta población”, dentro de las cuales no es considerado el idioma náhuat, al ser practicado por un 2% de la población indígena de Witzapan. Jorge Lemus (2011) por su parte, posee una visión distinta al considerar el uso o conocimiento de un idioma indígena como criterio de primer orden para la definición del indígena en El Salvador. En ese sentido, la importancia o no de este elemento lingüístico para la cultura e identidad de los pueblos indígenas es un debate abierto.

Otro punto de interés es que, en el libro de Lara Martínez, a la cofradía de Santo Domingo se le da importancia religiosa e identitaria, pero no económica ni política. En ese sentido, en julio y agosto de 2019 cuando el autor de esta tesis realizó trabajo de campo en Witzapan, un informante de 70 años, *nahuablante* y agricultor, comentó haber sembrado las semillas de maíz (*tawiyal* en náhuat; *cinti* es el maíz en mazorca) el 15 de mayo, día dedicado al patrono de los agricultores, San Isidro Labrador (Tata Xilo en náhuat). Además, él espera para la primera cosecha dos meses y 20 días, es decir 80 días (considerando que cada mes tiene 30 días). Al hacer la cuenta, estas fechas coinciden con la celebración de las fiestas patronales a Santo Domingo los primeros días de agosto. Este dato (la primera cosecha de maíz, que es el “maíz tierno”, cuyos *elotes* se utilizan para hacer *atol* y demás bebidas y comidas) está ausente tanto en el libro de Lara Martínez (quien apunta que la única cosecha de maíz es al final del período de invierno, es decir en octubre y noviembre) como en la tesis de Lic. en Economía de la UES-Central titulada “Los pueblos indígenas de El Salvador y la soberanía alimentaria. Caso de estudio: Santo Domingo de Guzmán” (2016). Así, es importante considerar las prácticas y significados, desde la experiencia de los propios habitantes de Witzapan, alrededor de los elementos culturales e identitarios náhuat pipiles.



De esa manera, se pretende analizar al idioma náhuat de Witzapan y a la cofradía de Santo Domingo como elementos del patrimonio cultural en su dimensión inmaterial o intangible. Esta, según la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 2003, Art. 2 inciso 1) se manifiesta, entre otros aspectos, en “tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial [...] (y en) usos sociales, rituales y actos festivos”. En ese sentido, considerar a la cofradía de Santo Domingo en su dimensión inmaterial, se aleja de la perspectiva tradicional en torno a este tipo de instituciones.<sup>10</sup> Por su parte, el artículo 2 inciso 3 de esta Convención sostiene: “se entiende por “salvaguardia” las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión -básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos”. En consecuencia, con este trabajo de tesis se pretende contribuir a la salvaguardia del patrimonio cultural de Witzapan, en cuanto al idioma náhuat y a la cofradía de Santo Domingo, además de aportar al corpus existente sobre los pueblos indígenas salvadoreños, en particular el náhuat pipil, su cultura y los procesos de patrimonialización respectivos.

En ese sentido, la justificación epistémica responde al interés por analizar los significados de diversos actores sobre el patrimonio lingüístico y la cofradía de Santo Domingo, donde se retoman los aportes del estructuralismo, escuela de pensamiento antropológico caracterizada por su consideración de los fenómenos socioculturales como significantes simbólicos, a nivel consciente y más importante aún, inconsciente. Para ello, en un nivel abstracto, es útil la construcción de esquemas de oposiciones duales, pero

---

<sup>10</sup>Lara Martínez (2006:17) por razones metodológicas divide el sistema cultural de un pueblo en “(i) la cultura manifiesta, que en este caso se refiere a los símbolos que los indígenas utilizan para mostrar su identidad: cofradías, danzas folclóricas, etc., los cuales [...] en el caso de Santo Domingo de Guzmán han sido reducidos al mínimo; y (ii) el nivel profundo, que se refiere a las normas y valores sociales que orientan la vida cotidiana de los miembros del grupo étnico. Este sistema de normas y valores sociales es el que regula el comportamiento tanto con respecto a los miembros de otros grupos étnicos (ladino y mestizos) como al interior del propio grupo”. Lourdes Arizpe, en “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial” (2006:15-16) hace referencia a la importancia de considerar este ámbito del patrimonio, descuidado en las primeras conceptualizaciones (enfaticadas en el ámbito material), además de visualizarlo como un “bien público” y en ese sentido, “cómo lograr que participe la mayor parte de la gente en la conservación del patrimonio cultural”.

complementarios a la vez; aunque tal elaboración esquemática, desde luego, no se aplique fielmente a la realidad concreta, sí consiste en una forma de significarla y otorgarle sentido. Como dice Lévi-Strauss (1997:25) “la clasificación, cualquiera que sea, posee una virtud propia por relación a la inexistencia de la clasificación”. Estas temáticas interesan a los Estudios Culturales en su interés por analizar la naturaleza arbitraria del signo (Hall, 1997), en este caso el idioma náhuat y la cofradía de Santo Domingo como significantes que generan múltiples significados, con consecuencias políticas y culturales. Como dice Eduardo Restrepo, los Estudios Culturales “refieren a ese campo transdisciplinario, constituido por las prácticas intelectuales para comprender e intervenir, desde un enfoque contextual, cierto tipo de articulaciones concretas entre lo cultural y lo político” (2012:205). Así, se toma en cuenta además del entorno nacional e internacional actual, el contexto histórico que ha condicionado los procesos de formación de la cultura e identidad de los pueblos indígenas, caracterizado por la invisibilización de la misma en la gran mayoría de la población salvadoreña.

#### Delimitación espacio temporal

La **delimitación espacial** corresponde al municipio de Witzapan, suroeste del departamento de Sonsonate, región occidental de El Salvador, “la zona indígena por excelencia” (Lara Martínez y Mc Callister, 2012:20). Las coordenadas geográficas del municipio son: 13° 42’ 58’’ Norte y 89° 47’ 52’’ Oeste; colinda al norte con los municipios de Santa Catarina Masahuat, al este con San Antonio del Monte y Sonsonate, al sur con Acajutla y al oeste con Guaymango y San Pedro Puxtla (estos últimos del departamento de Ahuachapán). Witzapan está ubicado a 12 km. de la cabecera departamental, Sonsonate, y a 70 km. de la capital San Salvador, ambas ciudades al este. En Witzapan, con 28 km<sup>2</sup> de extensión territorial, es importante resaltar que el trabajo de campo fue realizado en su mayoría en el casco urbano, que mide 0,9 km<sup>2</sup> y se divide en dos barrios: El Rosario o “el de abajo” y El Calvario o “el de arriba”.

También se realizó trabajo de campo en el cantón El Caulote (ubicado al noreste del casco urbano) uno de los cuatro cantones<sup>11</sup> que conforman el municipio, cada uno subdividido por caseríos. En El Caulote se encuentra “La Sabana”, terreno comunal donde parte de la población siembra *milpa*; también se encuentra un salto de agua conocido localmente como “el salto El Escuco”, y en uno de sus caseríos reside Anastasia López, una de las informantes principales. En los demás cantones, según varios informantes la situación de seguridad es más crítica que en El Caulote y el casco urbano, hecho que también influyó en esta delimitación. Por otro lado, también se retoman espacios específicos fuera de Witzapan, como algunos lugares de enseñanza y aprendizaje del náhuat en Santa Ana (ubicado a 57 km. al noreste de Witzapan) y San Salvador, como la UTEC, el Palacio Nacional, el Museo Nacional de Antropología “David J. Guzmán” (MUNA) lugar donde se realizó la presentación de un libro sobre la tradición oral de Witzapan; y el Instituto Nacional Técnico Industrial (INTI) donde fue presentado el disco “Shuchiguisa An Ne Nawat” de Anastasia López.

En cuanto a la **delimitación temporal**, esta inicia desde julio de 2014, cuando el autor de esta tesis inició un curso de náhuat en la Casa de la Cultura de Santa Ana, un mes después del reconocimiento del Estado salvadoreño de la existencia de pueblos indígenas en su territorio. En agosto de 2016 se realizó trabajo de campo en torno a la cofradía de Santo Domingo y su rol en las fiestas patronales de Witzapan (celebradas del 1 al 5 de agosto). El 21 de febrero de 2018 se asistió a la conmemoración del Día Nacional de la Lengua Náhuat en el parque central de Witzapan; desde febrero a mayo se participó en elaborar el libro *Titajtazekakan*, libro publicado en agosto de 2018. En 2019 se realizó trabajo de campo en enero, febrero, julio y agosto; en 2020 se realizó trabajo de campo en enero, febrero y marzo.

Sujetos de estudio y unidades de análisis

---

<sup>11</sup>Cantón: jurisdicción administrativa rural mayor. Caserío: jurisdicción administrativa rural menor, por lo general formado por lazos consanguíneos. Los demás cantones de Witzapan son El Carrizal, El Zarzal y El Zope (ubicados respectivamente al noroeste, al suroeste y al sureste del casco urbano).

Los **sujetos de estudio** corresponden a ciertos actores locales y nacionales inmersos en el proceso de revitalización de la cultura náhuat pipil en Witzapan (tanto los que están a favor, como quienes se muestran indiferentes e inclusive quienes están en contra, ya sea de uno o varios elementos de esta cultura). Desde luego, no con todos los actores se estableció el *rapport* o confianza. Pero en general, se contó como informantes a 15 residentes del barrio El Rosario, 14 habitantes del barrio El Calvario, tres residentes del cantón El Caulote y dos habitantes del cantón El Zarzal. Entre los actores a nivel nacional están: el Ministerio de Cultura,<sup>12</sup> el Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS),<sup>13</sup> el Colectivo Tzunhejekat, la Iniciativa Portadores de Náhuat (IPN) y el colectivo Kalmekat. A nivel local, está la escuela Cuna Náhuat, la Casa de la Cultura, la Alcaldía Municipal, el COED, la parroquia o iglesia católica de Witzapan y su EPP, ADESCOIN y ANIN,<sup>14</sup> y el grupo musical Nunantal. Varios informantes pertenecen o han sido parte de alguna(s) de estas instituciones.

Las **unidades de análisis** son las prácticas y significados de estos actores alrededor del idioma náhuat y la cofradía de Santo Domingo, aclarando que sobre esta última institución los actores son menos, hecho lógico al activarse la cofradía nada más en los meses de julio y agosto, a diferencia del idioma náhuat que es un elemento permanente en la cultura local.

Por último, para desarrollar el objetivo general de la investigación se proponen cinco capítulos. El primero se divide en tres apartados principales: el marco teórico, conceptual y metodológico a emplear para la búsqueda de las respuestas a las preguntas y objetivos de investigación. El objetivo de este capítulo es estudiar algunos conceptos sobre patrimonio cultural e identidad étnica, persistencia cultural, patrimonio lingüístico, significados y

---

<sup>12</sup>Su antecedente es el Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA) creado en 1991 como una dependencia descentralizada del Ministerio de Educación (MINED); CONCULTURA suplantó al antiguo Ministerio de Cultura y Comunicaciones. En el año 2009, con la llegada a la presidencia del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN, ex guerrilla y actualmente partido político con una ideología de izquierda). CONCULTURA pasó a ser Secretaría de Cultura de la Presidencia (SECULTURA), con miras a institucionalizarse como Ministerio, hecho sucedido hasta el año 2018.

<sup>13</sup>Virginia Tilley (2002) menciona que esta coordinadora surgió en 1994 con 12 organizaciones que desertaron de ANIS (creada en 1975 en Sonsonate; Lara Martínez, 2006). ADESCOIN fue una de estas organizaciones. En la página de Facebook de CCNIS dice lo siguiente: “Fundado el 15 de noviembre de 1992, instancia que en la actualidad aglutina a veintitres Organizaciones Indígenas a nivel Nacional de los Pueblos Indígenas Lencas y Nahuat de Cushcatan”. Fuente: [https://www.facebook.com/pg/CCNIS/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/CCNIS/about/?ref=page_internal)

<sup>14</sup>Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Náhuat (ADESCOIN) y Asociación Nacional Indígena Náhuat de la Comunidad de Santo Domingo de Guzmán (ANIN).

prácticas. El segundo capítulo es el contextual, que inicia con el marco histórico y actual de Witzapan; luego se habla de la presencia histórica de la cultura náhuat pipil en la región central y occidental del actual territorio salvadoreño, zona donde se ubica Witzapan. El capítulo continúa con un apartado referido a la marginación histórica de las culturas indígenas en El Salvador, y finaliza sobre la otra cara de la moneda: la revitalización actual, que al menos desde el Estado salvadoreño es oficializada en el año 2014.

El tercer capítulo profundiza en este proceso, para lo cual resultó fundamental la puesta en práctica de las técnicas etnográficas referidas en la metodología. Así, se inicia hablando de algunas organizaciones nacionales que participan en el proceso de revitalización del náhuat, donde se menciona el apoyo estatal, para luego hablar de actores locales de Witzapan (instituciones y mujeres) inmersos en este proceso. El capítulo continúa con un apartado sobre los apoyos estatales a la revitalización, donde pueden ser analizadas las fortalezas y debilidades de tales proyectos; dicho capítulo finaliza con el reconocimiento de cinco mujeres de Witzapan que han contribuido a la persistencia del idioma y otros elementos de la cultura náhuat pipil.

El cuarto capítulo pretende aportar al conocimiento sobre las cofradías, es decir sus funciones, estructura y conflictos históricos y actuales, a partir del estudio de caso de la cofradía de Santo Domingo, que se activa los meses de julio y agosto en Witzapan. El quinto capítulo consiste en una interpretación, a partir del marco teórico y conceptual, sobre cómo se expresa la persistencia cultural en Witzapan; se inicia mencionando la importancia material e inmaterial de tres categorías gramaticales del náhuat. Posteriormente, se aborda la complejidad que implica hablar del patrimonio cultural y de la población indígena en este pueblo, para lo cual se aplican algunos conceptos vistos en el primer capítulo; en concreto, la identidad étnica y su relación con la negociación situacional de la identidad, el turismo cultural, lealtades múltiples y la confusión en la identidad personal y social. En los últimos dos apartados se aplica el concepto persistencia cultural en relación a tres ámbitos concretos: el trabajo con la tierra y sus productos, el náhuat y la cofradía de Santo Domingo.

# CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO, CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO

## 1.1 Marco teórico

### 1.1.1 El Estructuralismo

Para averiguar cómo se expresa la persistencia cultural en un municipio caracterizado como indígena, se retoma el estructuralismo, escuela de pensamiento antropológica de la cual Claude Lévi-Strauss es uno de sus principales representantes, quien sostiene en su libro “Antropología Estructural”:

la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como esta se expresa en el lenguaje—, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis. (1987:68)

En ese sentido, los resultados del análisis pueden ser comparados con otros estudios nacionales, regionales y globales, en tanto el género humano, individual y colectivo, es poseedor de similitudes estructurales en sus operaciones mentales y materiales. Así, “el etnólogo es como un lector que debe descifrar un complejo mensaje que se hace presente en su experiencia, y la cultura extraña es ese mensaje que transmite, por diferencia, una variante más del tema «humanidad»” (Verón, Prólogo a la edición española de Antropología Estructural I, 1987:17). Al respecto, Lévi-Strauss consideró la existencia de estructuras inconscientes en la cultura, donde el lenguaje juega un papel de primer orden para su aparición y reproducción. En consecuencia, la presencia de puntos de vista y de prácticas de las cuales sus portadores no siempre son conscientes de ello, es un hecho social a tomar en cuenta para el análisis cultural.

Para ello, se considera que las culturas indígenas en general, históricamente han representado formas de significar el mundo y su realidad circundante desde un punto de

vista sagrado, en oposición y complementariedad con lo profano.<sup>15</sup> Un esquema de este tipo se pretende aplicar en el capítulo 5, cuando se interpreten los significados alrededor del idioma náhuat y de la cofradía de Santo Domingo, para lo cual se reflexiona que ambos elementos, entre otros, pueden llegar a ser considerados sagrados y como tal, formar parte de las tradiciones de Witzapan (aunque los actores no lo digan de manera explícita). En ese sentido, su transmisión de generación en generación representa una forma de persistencia cultural e identitaria a nivel del inconsciente colectivo, o como se dice en otras palabras, “así ha sido siempre, es nuestra costumbre”. Pero a su vez, sucede “la Ley de los Contrarios, de los Opuestos o de la Dualidad que anima todos los sistemas religiosos” (Martí, 1960:101); en consecuencia, tomando en cuenta el esquema dual, los elementos de una cultura dada están propensos a ser significados de forma contraria, como “obra del demonio” y como tal, objetos de marginación y persecución. Desde luego, estas consideraciones entre “lo bueno y lo malo” o la simple indiferencia, dependen en gran medida del contexto concreto e histórico en el que una cultura se desenvuelve.

Además, es necesario mencionar que el estructuralismo se nutre de la fonología. Lévi-Strauss (1987:100) al referirse a esta ciencia, sostiene “ella ha sabido, más allá de las manifestaciones conscientes e históricas de la lengua, que son siempre superficiales, alcanzar realidades objetivas. Estas consisten en sistemas de relaciones, que son a su vez el producto de la actividad inconsciente del espíritu”. Es decir, la realidad material está atravesada por estructuras simbólicas de las cuales sus portadores no siempre son conscientes de ello. Pero el lenguaje no es el único elemento importante,<sup>16</sup> y aquí entra a

---

<sup>15</sup>Al respecto, ver Eliade (Lo sagrado y lo profano, libro escrito en 1956) quien habla del “comportamiento del *homo religiosus* [...] de las sociedades tradicionales y orientales” (Prólogo a la Edición Francesa, 1964; cuarta edición, 1981) comportamiento que inicia con la diferencia entre lo sagrado y lo profano, se manifiesta en la naturaleza misma y provoca *hierofanías* o manifestaciones de lo sagrado, así como prácticas en torno a la creencia de toda cultura en ubicarse en el Centro del Mundo; en considerar las elevaciones montañosas como lugares de contacto entre lo terrenal y celestial (*axis mundi*), y las cuevas como puntos de entrada al inframundo; también, a la hora del asentamiento familiar o colectivo en un territorio determinado, entre otras.

<sup>16</sup>De hecho, Lévi-Strauss al final del capítulo 4 de Antropología Estructural I (Lingüística y antropología), aclara: “Para definir de manera conveniente las relaciones entre lenguaje y cultura es preciso, me parece, excluir desde un principio dos hipótesis. Una, aquella según la cual no puede haber ninguna relación entre los dos órdenes; otra, la hipótesis inversa de una correlación total en todos los planos. En el primer caso, nos hallaríamos ante la imagen de un espíritu humano desarticulado y fragmentado, dividido en compartimientos y en capas entre las cuales toda comunicación es imposible, situación bien extraña y sin relación con lo que se comprueba en otros dominios de la vida psíquica. Pero si la correspondencia entre lengua y cultura fuera absoluta, los lingüistas y los antropólogos ya lo habrían advertido y no estaríamos aquí discutiendo sobre el asunto. Mi hipótesis de trabajo pretende, pues, ocupar una posición intermedia: es probable que puedan

consideración el concepto de “hecho social total”, acuñado por Marcel Mauss y retomado por el estructuralismo. Al respecto, Lévi-Strauss cita a este autor: “la totalidad de lo social se manifiesta en la experiencia [...] esa totalidad no suprime el carácter específico de los fenómenos, que siguen siendo «a la vez jurídicos, económicos, religiosos e inclusive estéticos, morfológicos» [...] de modo que ella consiste, finalmente, en la red de interrelaciones funcionales entre todos estos planos” (1987:24).<sup>17</sup> Este punto de vista se asemeja al de Attolini León y Brambila Paz:

Durante años se consideró que los diversos componentes estructurales y formales de la sociedad en su conjunto poseían cierto grado de autonomía que permitía analizarlos de manera aislada del todo del que formaban parte. De esta manera, se apartó a la economía de los aspectos culturales, a los culturales de los sociales y los políticos, y a todos ellos se les alejó del acontecer histórico. Ya han sido subrayados los límites de esta posición, y ahora hay una fuerte corriente encaminada a reconocer la unidad del todo social que reclama la necesidad de fusionar lo que académica y políticamente estaba separado. (Attolini León y Brambila Paz, 2007:113) (Subrayado propio).<sup>18</sup>

Por su parte, “en principio, cualquier orden social puede abordarse al modo estructural, considerándolo como un sistema de significación” (Gómez García, 1981:34).<sup>19</sup> De esa forma, en esta tesis se aborda el análisis de los diversos significados y prácticas alrededor del idioma náhuat en Witzapan, y de la cofradía de Santo Domingo. Sin embargo, debe considerarse la interrelación entre los distintos fenómenos y procesos de la realidad social. Así, la dimensión lingüística no está dissociada de la económica, política y cultural, al igual que la histórica local y nacional. Pero, “como la explicación para ser completa ha de ser concreta, el hecho social total ha de encarnarse y verificarse en una «historia individual observable» [...] esto es, en tal sociedad particular e incluso en tal individuo de esa

---

descubrirse ciertas correlaciones, entre determinados aspectos y en ciertos niveles, y para nosotros se trata de encontrar cuáles son esos aspectos y dónde están esos niveles [...] estos descubrimientos beneficiarán a una ciencia a la vez muy antigua y muy nueva, una *antropología* entendida en el sentido más amplio del término, es decir, un conocimiento del hombre que asocie diferentes métodos y disciplinas, y que nos revelará un día los resortes secretos que mueven a este huésped, presente en nuestros debates sin haber sido invitado: el espíritu humano”. (1987:119-120) (Subrayado propio).

<sup>17</sup>Andrés Medina (2000:101) considera que: “El trabajo de campo y su ubicación en ese vasto universo europeo de lo «primitivo» llevan a Mauss a trascender, con su concepción de totalidad, la falsa oposición del historicismo alemán entre las ciencias físicas y las humanas”.

<sup>18</sup>El holandés Herman van Hooff, director general de la UNESCO en el año 2005, también reconoce esta visión de totalidad en los pueblos indígenas en general: “que comparten una visión holística del mundo y mantienen un vínculo especial con su entorno” (2005:7).

<sup>19</sup>“el problema privilegiado del estructuralismo de Lévi-Strauss es el significado, calidad de los signos lingüísticos: “¿qué significa el término *significar*? [...] la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducido a un lenguaje diferente” (Lévi-Strauss, citado en Korsbaek, 2015:163).



sociedad” (Gómez García, 1981:40). Así, “los hechos sociales que estudiamos se manifiestan en sociedades que son, cada una, «un ser social, concreto y compacto»” (Espinass, citado en Levi Strauss, 1987:30-31), aunque como se verá en el caso de Witzapan, esto es relativo, debido a los cambios sustanciales sucedidos en las últimas décadas.

Por otro lado, se retoma el concepto de cultura desde el punto de vista estructural: “todo conjunto etnográfico que desde el punto de vista de la prospección presenta, con relación a otros conjuntos, variaciones significativas” (Lévi-Strauss, 1987:316), aunque en la realidad concreta no exista un total aislamiento respecto a otros grupos sociales, pero sí existen ciertas variaciones significativas, por ejemplo, diferencias en la concepción del tiempo desde la visión occidental y desde la cosmovisión indígena (ver apartado 5.4.3). Estos conceptos son los que permiten comprender las características de la cultura náhuat pipil de Witzapan, en torno al idioma náhuat y la cofradía de Santo Domingo, como se verá más adelante.

Además, en torno al hecho social, el ser humano se diferencia de la naturaleza por dos aspectos esenciales: por “una regla extrainstitucional, por una institución humana” (Gómez García, 1981:92) y por el lenguaje articulado. Respecto a la institucionalidad, esta se refiere tanto a reglas y normas tácitas y explícitas, como a instituciones concretas. Al respecto, Lévi-Strauss sostiene: “Toda sociedad humana, en efecto, modifica las condiciones de su perpetuación física mediante un conjunto complejo de reglas tales como la prohibición del incesto, la endogamia, la exogamia, el matrimonio preferencial entre ciertos tipos de parientes, la poligamia o la monogamia, o simplemente por medio de la aplicación más o menos sistemática de normas morales, sociales, económicas o estéticas” (1987:365-366). Este conjunto complejo de reglas y normas no son estáticas, en tanto el grupo social las adecua, según el contexto local, nacional, regional y mundial donde se desarrolla.

Por su parte, “un sistema concreto, una institución, pueden tener una funcionalidad mayor o menor, vital o residual, e incluso contraproducente” (Gómez García, 1981:93). Es decir, la institucionalidad es una necesidad para la continuidad de un grupo social y cultural específico; sin embargo, no consiste en un hecho lineal o progresivo hacia el mantenimiento del mismo. Por lo tanto, es necesario un análisis de sus peculiaridades

concretas. Ello implica tener en cuenta, además de las normas y valores, el tipo de instituciones existentes en una determinada sociedad: sus objetivos y fines, estructura y funciones, relaciones con otras instituciones, etcétera.

Por último, sobre la lengua o lenguaje, “es el sistema de significación por excelencia; ella no puede no significar y su existencia se agota en la significación” (Lévi-Strauss, 1987:92). Su importancia para toda cultura ha sido señalada por una diversidad de autores como Andrés Fábregas Puig quien sostiene “la lengua es el instrumento por excelencia de la cultura, el vehículo para la comunicación y la modelación de las concepciones de un pueblo acerca del mundo. Mutilar la lengua es mutilar la cultura” (1997:70). Es decir, el lenguaje es una parte sustancial para los grupos humanos y como tal, parte de su cultura e identidad. Por su parte, Claude Lévi-Strauss, en una entrevista con Georges Charbonnier, sostiene:

El lenguaje se me manifiesta como el hecho cultural por excelencia [...] en primer lugar, el lenguaje es una parte de la cultura, una de esas actitudes o hábitos que recibimos de la tradición externa; en segundo lugar, porque el lenguaje es el instrumento esencial, el medio privilegiado por el cual asimilamos la cultura de nuestro grupo [...]; por último, sobre todo, porque el lenguaje es la más perfecta de todas las manifestaciones de orden cultural que forman, de alguna manera, sistemas ... (Charbonnier, 1971:134)

Estas tres características hacen, para Claude Lévi-Strauss, al lenguaje el signo más importante de toda cultura. Sin embargo, no basta con entender y aplicar sus reglas gramaticales que lo hacen parte de un sistema, más aún en contextos históricos de discriminación y marginación lingüística, como sucede con la mayoría o todas las lenguas indígenas en América Latina. Así, es necesario tomar en cuenta este contexto desfavorable para estos idiomas.<sup>20</sup> A continuación, se retoman los aportes de la Lingüística Antropológica.

### 1.1.2 Lingüística Antropológica: gramática y cultura

---

<sup>20</sup>José Luis Moctezuma y Gerardo López (1988) hablan en términos de “proceso de desplazamiento” de una variante cahita (idiomas yaqui y mayo, pertenecen al grupo taracahíta de la familia yutoazteca, familia a la que también pertenece el náhuatl) por el español en una zona del noroeste de México; en ese sentido, éste último idioma es “dominante” y la variante cahita es “dominada”.

Para el análisis sobre los distintos significados y prácticas alrededor del idioma náhuat en Witzapan, es pertinente retomar los postulados de la Lingüística Antropológica o etnolingüística (Bigot, 2010). Margot Bigot sostiene que su campo de estudio “se extiende hacia distintos campos temáticos en los que la lengua y el contexto sociocultural se tratan conjuntamente, implicando conexiones entre lingüística y antropología” (2010:7). Al respecto, esta autora rescata la definición de lengua según Martinet, quien la define como una institución e instrumento de comunicación humana: “la lengua sirve para la intercomprensión mutua, se ubica dentro de las instituciones humanas, y las instituciones humanas surgen de la vida en sociedad (lengua y sociedad se implican mutuamente), y como todo producto de la vida en sociedad no es inmutable, cambia según las necesidades de los hablantes” (Bigot, 2010:12). Esto último es relevante ya que según sean las necesidades de los hablantes, así serán sus prácticas y significados hacia una lengua determinada, misma que tampoco es estática.

Como apunta Fidencio Briceño Chel, antropólogo, lingüista y hablante de maya o mayahablante: “no basta con enseñar estructuras lingüísticas [...] hay que trabajar con estructuras mentales, y ahí es donde entra la lingüística antropológica, cómo el esqueleto de la gramática tiene que ir arropada de la carnita, que es la parte cultural” (2016). En el caso que atañe a esta investigación, dentro de esta “carnita” están los distintos significados y prácticas alrededor del idioma náhuat de parte de ciertos actores individuales y colectivos, locales y nacionales. En ese sentido, se debe considerar que:

Desde la perspectiva de un joven, la lengua funciona para algo distinto de lo que funciona para los adultos y para los ancianos, pero esta información es pragmática y cultural. Por tanto, la lingüística antropológica se arropa de instrumentos relacionados con los aspectos sociales, políticos y culturales de los que está impregnada una lengua para tener mayores posibilidades de entenderla y conocer, bajo ciertas condiciones, qué palabras usar, cómo usarlas y cómo interactuar lingüísticamente. (2016)

De esa manera, en esta investigación interesa tomar en cuenta y analizar los trasfondos sociales, políticos y culturales en las percepciones que el idioma náhuat genera para los actores mencionados arriba. Por su parte, es importante aclarar desde un principio el significado que en esta tesis se otorga a la lengua e idioma: ambos se toman como sinónimos. Se rescata la definición de Morales Cortez sobre la lengua y dialecto:

Los dialectos son variantes lingüísticas, en ningún momento son sinónimos de una lengua. Una lengua es un sistema de signos que permite una comunicación y un dialecto es una variante de ella. (sic). En este sentido, cabe aclarar que las lenguas indígenas son precisamente eso lenguas, sistemas completos de significación y no dialectos como comúnmente se les llama. Se descarta aquí cualquier sentido peyorativo que los usos comunes y no académicos del término le han adjudicado. (Morales Cortez, 2016:66)

Estas aclaraciones conceptuales son pertinentes para evitar equívocos en la medida que todas las variantes dialectales forman variantes de una lengua, por lo tanto, no existe una sola. Así también, en El Salvador es común denominar dialecto a un idioma indígena, tanto por desconocimiento como por discriminación hacia el mismo.<sup>21</sup> Por su parte, vale resaltar lo siguiente:

Los antropólogos lingüísticos, ven a los sujetos de su estudio, es decir, a los hablantes, primeramente como «actores sociales», es decir, como integrantes de comunidades, singulares y, al mismo tiempo, complejas, que funcionan articuladamente como un conjunto de instituciones sociales, y bajo la influencia de una telaraña de expectativas, creencias y valores morales que no llegan a anteponerse y sí a entrecruzarse. (de las Heras de Zanini Matos, 2006)

Es decir, los sujetos de estudio conforman un conjunto complejo de relaciones al interior del grupo social al que pertenecen. Sin embargo, estos actores sociales forman parte también de una sociedad regional, nacional e inclusive internacional. De esa manera, sus significados y prácticas se ven condicionadas por estas construcciones. He ahí la situación compleja en toda comunidad singular. Pero en términos generales, como bien apunta Ignacio Guzmán Betancourt, el principal interés de la Lingüística Antropológica

se centra en el rescate de las lenguas en mayor peligro de extinción a través de su registro documental, en el diseño y puesta en práctica de programas dialectológicos, y en la elaboración de métodos de lecto-escritura más eficaces para la alfabetización en estas lenguas [...] cabe añadir que en últimas fechas se ha dado gran impulso al estudio y cultivo de las literaturas y narraciones tradicionales de los pueblos indígenas, al grado de que incluso se han constituido asociaciones destinadas a agrupar a los estudiosos y cultivadores de estos géneros y fomentar así el aprecio por esta producción. (2002:33)

A continuación, se hablará del marco conceptual de esta tesis, para lo cual se inicia con las definiciones de cultura y patrimonio cultural material e inmaterial según la UNESCO, así como el concepto “turismo cultural”. Además, serán problematizados estos conceptos, relacionados con el de identidad étnica y algunas definiciones del mismo. Posteriormente se

---

<sup>21</sup>Sobre los términos “dialecto” y “rescate”, es importante mencionar que el primero proviene de una posición de discriminación negativa a las lenguas indígenas, mientras el segundo es parte de una política de discriminación positiva de las mismas (Neyra Alvarado, comunicación personal).

profundiza sobre los términos persistencia cultural y patrimonio lingüístico, para finalizar con las categorías de significados y prácticas.

## 1.2 Marco conceptual

### 1.2.1 Cultura

Este concepto ha sido uno de los más recurrentes en la literatura antropológica. La UNESCO (2012:10-11) presenta tres definiciones de cultura, articuladas entre sí:

1. Todo aquello que el hombre y la mujer añaden a la naturaleza y la transforma produciendo bienes materiales a partir de procesos individuales y colectivos creando civilización...
2. Conjunto distintivo de una sociedad o grupo social en el plano espiritual, material, intelectual y emocional comprendiendo el arte y literatura, los estilos de vida, los modos de vida común, los sistemas de valores, las tradiciones y creencias...
3. Es la forma organizada de la vida social que resulta de la interacción inteligente y socializada desde tiempos antiguos por una comunidad humana. Dicha forma se inspira en una visión del mundo y de la vida y se expresa en un conjunto de normas de pensamiento y de conducta comúnmente aceptadas por el respectivo grupo humano.

De acuerdo a la primera definición, la noción del indígena como ser “primitivo” o “irracional” queda superada, en tanto se concibe como un ser capaz de crear civilización. Al analizar la segunda conceptualización, se comprende que cada grupo social se distingue por poseer una cultura, donde entran aspectos materiales y simbólicos. Mientras tanto, la última de las definiciones apunta a la existencia de una cosmovisión o visión del mundo, que estructura normas y conductas al interior de un grupo dado.

Lévi-Strauss (1987:368) por su parte, retoma el concepto de cultura acuñado por Edward Tylor, es decir, “esa totalidad compleja que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y todas las demás capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”. Por otro lado, el antropólogo salvadoreño Miguel Huezo Mixco

aporta la siguiente definición de cultura, que problematiza las anteriores conceptualizaciones:

la cultura abarca no sólo la producción de bienes materiales y los hábitos y usos que gravitan en torno a ellos [...] sino también los “productos del espíritu” (el sueño y las pesadillas, el arte y la literatura) [...] debemos aceptar que pese a vivir en un espacio y territorio delimitado por fronteras muy rígidas (lo cual en la era de las comunicaciones es cada vez más una formalidad), no vivimos en una sola cultura, no formamos una sociedad monolítica, sino plural y en este sentido multicultural. (1995:206)

De esa forma, hablar de la existencia de una cultura totalmente autónoma es problemático dado que esta se desarrolla en interacción con las demás culturas, por lo general con las más cercanas territorialmente. Además, es importante considerar que “todas las culturas poseen una notable capacidad de cambio y adaptación” (Linton, citado en Magaña, 2017:36), es decir no son estáticas e inertes. “Dichas adaptaciones reflejan su carácter dinámico relacionado con sus prácticas, como la lengua donde se enmarca la permanencia, asimilación, incorporación y discontinuidad de palabras en el contexto náhuat” (Magaña, 2017:36). A continuación, se hace mención del concepto patrimonio cultural.

#### 1.2.1.1 Patrimonio cultural

La UNESCO, institución encargada de promover y velar por el patrimonio cultural a nivel mundial, considera que éste “en su más amplio sentido es a la vez un producto y un proceso que suministra a las sociedades un caudal de recursos que se heredan del pasado, se crean en el presente y se transmiten a las generaciones futuras para su beneficio. Es importante reconocer que abarca no sólo el patrimonio material, sino también el patrimonio natural e inmaterial” (2014:132). Es interesante notar que la UNESCO se refiere en plural a los patrimonios culturales materiales e inmateriales; los primeros “se constituyen en los patrimonios donde los pueblos y civilizaciones generan bienes culturales en gran cantidad, entre objetos y edificios, la cual se le da u otorga su significado y relevancia con el paso del tiempo y se forman los procesos históricos de las naciones” (2012:12). De acuerdo a esta concepción, los patrimonios culturales materiales son fundamentales tanto para los pueblos como las naciones. Por su parte, los patrimonios culturales inmateriales o intangibles:

comprenden los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. (UNESCO, 2012:13)

En ese sentido, el patrimonio cultural material e inmaterial se encuentra íntimamente relacionado, su separación es con fines analíticos. Similar situación sucede con la cultura: Gilberto Giménez sostiene que, a partir de los años 50' del siglo XX, se ha transitado de una conceptualización que enfatizaba su aspecto práctico, “en términos de modelos de comportamiento”, a una que la define como “pautas de significados” (2003:2). De la misma forma, el patrimonio cultural anteriormente enfatizaba su ámbito material, y poco a poco se ha dado relevancia a su parte inmaterial. Además, se resalta la capacidad de recreación que los grupos y comunidades poseen sobre su patrimonio; sin embargo, también es interesante considerar los diversos intereses intrínsecos en esta recreación.

Por su parte, la antropóloga Ana Rosas Mantecón visualiza que el patrimonio cultural e incluso el natural debe de ir en función del llamado “turismo cultural”, considerando su crecimiento en las últimas décadas: por ejemplo, en México ya han sido declarados 31 lugares como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, además de “los cambios que se están dando a nivel mundial en la demanda y ante el estancamiento o declive de diversos turísticos clásicos de sol y playa” (Rosas Mantecón, s.f.:52). Esta situación vuelve a México un país con un fuerte potencial competitivo en términos de oferta, para atraer la demanda turística interna y externa.

Sin embargo, Mantecón no considera el impulso del turismo tradicional, visto como “la industria sin chimeneas” (s.f.:52) que ha traído crisis ambientales, urbanas y sociales. Esta antropóloga propone en su lugar el llamado “turismo sustentable”, paradigma emergente del desarrollo turístico. Pero desarrollar este tipo de turismo no es tarea fácil, por la existencia de limitantes económicas, políticas, sociales y culturales. Entre estos obstáculos a superar, está la desventaja del patrimonio popular<sup>22</sup> frente a otras producciones culturales

---

<sup>22</sup>Rosas Mantecón no define qué entiende por patrimonio popular, pero puede deducirse que expresiones materiales e inmateriales de los pueblos indígenas entran en esta conceptualización; esta autora tampoco dice explícitamente qué entiende por patrimonio cultural.

más legítimas para cierto sector poblacional. También existe la escasez de recursos y de personal en ciertas instituciones estatales encargadas por ley de promover y proteger el patrimonio cultural, como en México la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la Dirección General de Culturas Populares y el Programa Nacional de Museos Comunitarios. Otra limitante es la falta de inversión y de divulgación del patrimonio, además de aspectos geográficos, el clima, la infraestructura, accesibilidad e interconexión, etcétera.

Es importante tomar en cuenta todo esto, en la medida que en El Salvador también se ha dado en las últimas décadas un proceso de institucionalización del turismo interno, expresado en la creación del Ministerio de Turismo (MITUR) el cual funciona desde 2004 (ver apartado 2.5.3). Por otro lado, para concluir sobre el punto de vista de Rosas Mantecón alrededor del patrimonio cultural, ella se muestra crítica del uso meramente mercantilista de este:

El mayor beneficio económico del consumo turístico es principalmente para los grandes inversionistas, hoteleros, restauranteros y arrendadores del transporte, la menor parte de los cuales pertenece al capital nacional [...] el problema ha sido que no se ha logrado enmarcar al turismo dentro de una estrategia global que defina mecanismos que beneficien a la población local económica, social y culturalmente [...]. Se requieren, por tanto, políticas que regulen los usos del patrimonio con criterios de sustentabilidad y participación de las poblaciones involucradas, tanto en la gestión y apropiación de beneficios como en la interpretación de los bienes culturales. (s.f.:58)

En resumen, el patrimonio cultural para esta autora está muy relacionado al turismo, en aras de la obtención de ganancias económicas, considerando que esta actividad es una realidad que no puede ser negada. Así, el patrimonio cultural es un recurso. Si bien existe una desigualdad social en el acceso y distribución de los beneficios de la actividad turística, las instituciones estatales encargadas del patrimonio cultural deberían revertir esta situación, ejecutando políticas sustentables y más participativas en todos los niveles.

Hasta aquí se ha hablado de cultura y patrimonio, enfatizando su aspecto inmaterial, y del turismo cultural, este último resalta el aspecto mercantil del mismo. Sin embargo, en las conceptualizaciones anteriores no se aborda cómo los distintos grupos sociales se afirman como tales, a partir de sus peculiaridades o características que los vuelven únicos; tampoco se hace referencia a las rupturas posibles en su interior. Para explicar lo anterior, es útil tanto el concepto de cultura como el de identidad, “conceptos estrechamente



interrelacionados e indisociables en sociología y antropología” (Giménez, 2003:1), aunque en concreto se hablará de la identidad étnica y algunas de sus implicaciones.

### 1.2.2 Identidad y grupo étnicos, negociación situacional, lealtades múltiples y confusión de la identidad personal y social

Todos los seres vivos poseen una identidad y múltiples identificaciones. Desde los microorganismos biológicos, pasando por los animales, los seres humanos a nivel individual, y los grupos étnicos, mismos que forman la base de la identidad étnica o etnicidad. Según Fredrik Barth (1976) cuatro condiciones posibilitan la existencia de un grupo étnico:<sup>23</sup>

- 1) en gran medida se auto perpetúa biológicamente;
- 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales;
- 3) integra un campo de comunicación e interacción;
- 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden. (pág. 11)

Por su parte, Conrad Kottak, siguiendo a Ryan, sostiene que los miembros de un grupo étnico:

comparten ciertas creencias, valores, hábitos, costumbres y normas debido a sus antecedentes comunes. Se definen a ellos mismos como diferentes y especiales debido a características culturales. Esta distinción puede surgir del idioma, la religión, la experiencia histórica, la ubicación geográfica, el parentesco o la “raza”. Los referentes de un grupo étnico pueden incluir un nombre colectivo, la creencia en una filiación común, un sentido de solidaridad, y la asociación con un territorio específico que el grupo puede o no poseer. (2011:141)

Quiere decir que un grupo étnico se asume distinto a otros por compartir características determinadas, donde el idioma y la religión son aspectos importantes a considerar, además de otros elementos como la historia local, el territorio y la estructura de parentesco. Similar concepción presenta la UNESCO, que define la identidad como “todos aquellos elementos que permiten identificar, caracterizar, y mostrar que se tiene en común y que se diferencia de otros pueblos” (2012:14); entre los cuales está “la tradición oral, la lengua, los hábitos

---

<sup>23</sup>Ver apartado 5.2 donde se analiza la aplicación de este esquema en el caso de Witzapan.

alimenticios, la celebración de fechas especiales de forma colectiva, ritos y tradiciones compartidas, las expresiones artísticas, ferias y carnavales” (2012:15). Por su parte, la identidad está relacionada con la persistencia cultural; Figueroa Valenzuela al respecto cita a Holzner quien:

señala que se requiere de la presencia de una identidad colectiva para dar consistencia y continuidad a la acción y para calcular sus costos y beneficios. Así, las nociones de persistencia e identidad se encuentran íntimamente vinculadas, pues algunas de las características más importantes que dan contenido a la segunda son el reconocimiento de necesidades comunes, la creación de espacios propios, las estrategias de sobrevivencia grupal, la percepción amplia del contexto, la percepción del cambio, la identificación de lo propio y lo ajeno (el otro), la realidad concebida como espacio susceptible de redefinirse, etc. La persistencia es entonces no sólo una consecuencia de la identidad, sino una de sus principales características. (1992:358)

De la anterior cita se denota que, en el fenómeno de la persistencia cultural, no sólo existen factores emotivos o irracionales; también hay cálculos en términos de costos y beneficios que conlleva la adscripción a un grupo étnico específico. Todo ello sucede en un contexto donde el grupo establece relaciones al interior del mismo y con otros, así como se crean o se mantienen ciertos espacios. Por ello es importante analizar la relación entre los grupos étnicos con la persistencia cultural; en este caso, respecto a la población náhuat de Witzapan.

En tal sentido, como se sabe, existen identidades basadas en el género, clase social, religiosidad, edad, nacionalidad, deporte, etcétera. Por su parte, un grupo étnico comparte ciertas concepciones y prácticas diferentes a otros. Lo anterior no indica la inexistencia de relaciones entre estos; por el contrario, el contenido identitario y cultural de un grupo étnico se ve influenciado por las relaciones establecidas a nivel social. Así, estos sufren modificaciones en sus concepciones y prácticas. Sin embargo, en cuanto a la persistencia cultural, puede decirse que existe un continuo material-simbólico. En el caso de Witzapan, los elementos más materiales son el trabajo agrícola con la *milpa* y sus productos, la alfarería con el barro y saberes alrededor del uso de plantas medicinales, mientras que la persistencia del idioma náhuat y de algunas costumbres y tradiciones como las fiestas patronales, componen elementos más simbólicos.

Asimismo, la identidad étnica es sinónimo de etnicidad, “identificación con, y sentirse parte de un grupo étnico y exclusión de otros grupos debido a esa afiliación” (Kottak,

2011:141), planteamiento importante al superar el paradigma biologicista. No es necesario haber nacido en el seno de un grupo étnico determinado para sentirse parte del mismo. Así, la etnicidad o identidad étnica, consiste en la apropiación de elementos socioculturales de un grupo étnico, y con este acto la identidad sufre un cambio, al incorporársele nuevos elementos: el lenguaje, la religión, la vestimenta, la tradición gastronómica, las artesanías, la música, inclusive la autoestima, etcétera.

Por otro lado, se observa que en la realidad concreta sucede la negociación situacional de identidad social, “una identidad es usada en ciertos escenarios, otra en diferentes contextos” (Kottak, 2011:142). La historia reciente salvadoreña es un ejemplo de ello: en la guerra civil de los 80’, miembros, colaboradores o simpatizantes de la organización político militar del FMLN al realizar labores logísticas debían ocultar su identidad afín a este grupo, para no ser asesinados. Con la población indígena no se diga, por el mismo acecho social y cultural occidental que provoca la negación de esta identidad, guiados muchas veces por sentimientos de vergüenza, lo que queda manifestado en la pérdida de elementos socioculturales e identitarios como el lenguaje autóctono y la vestimenta tradicional, sin olvidar las consecuencias de la Matanza de 1932.

Como apuntan Moctezuma Zamarrón y López Acevez para el caso de los mayos: “La identidad situacional permite a los miembros del grupo étnico negociar de manera individual su identidad en contextos muy particulares, tanto en los ámbitos públicos como en los privados [...]. Cuando esto sucede tratan de reducir al máximo sus rasgos identitarios aun cuando sea notoria su pertenencia al grupo indígena” (2005:84). Esta negociación identitaria sucede en un contexto económico, político, social y cultural actual que representa la expansión del neoliberalismo como modelo de acumulación de capital. En efecto, “el neoliberalismo es la racionalidad con que el capitalismo finalmente devora a la humanidad, no sólo con su maquinaria de mercantilización obligatoria y expansión con fines de lucro, sino por su forma de valoración” (Brown, 2015:55). En el ámbito cultural, esto se expresa en el constante acecho de la cultura occidental, la cual es hegemónica y así permea el contenido de los grupos étnicos en general. Estamos ante un contexto de expansión de la globalización neoliberal, como bien señala Leonardo Boff, citado por

Isabel Rauber (2003:11) esto es, “la occidentalización u occintoxicación del mundo”, con impactos locales.

Por su parte, Lourdes Arizpe (2006) habla de “lealtades múltiples” para referirse a las adscripciones identitarias de todo tipo, que coexisten en varios niveles o escalas. “Los individuos de las sociedades tienen, en primer término, identidades basadas en el lugar, las cuales pueden coincidir o ser reemplazadas por las idiomáticas, culturales o religiosas; en segundo, identidades basadas en el Estado-Nación, y en tercero, identidades culturales regionales (por ejemplo, la Unión Europea), subcontinentales (el África del Subsahara) o extensas (el Occidente)” (Arizpe, 2006:19). Como se observa, esta antropóloga e historiadora parte de lo particular a lo general: ubica en primera instancia a las identidades locales, que pueden armonizar o no con las idiomáticas, culturales o religiosas. Las identidades nacionales se encuentran en un nivel intermedio, y en un plano más amplio, Arizpe menciona aquellas de tipo regional, subcontinental y más amplias, donde ubica a la cultura occidental.

Al respecto, si bien la negociación situacional de la identidad permite la autoadcripción identitaria y la negación de la misma, según el contexto nocivo, es menester mencionar la discriminación de la identidad indígena, por mucho tiempo una realidad en El Salvador y a nivel continental; esto provoca que no en pocas ocasiones sea rechazada por sus propios portadores adultos mayores, jóvenes y menores de edad. Un ámbito sociocultural en el que esta realidad se expresa es en el prestigio del castellano; ello, para Karla Avilés González (2005) provoca una confusión en la identidad personal y social a causa de la estigmatización de un idioma indígena por la influencia del español, el cual vale decir que en el caso salvadoreño es considerado idioma oficial. Por consiguiente, es importante visualizar en qué ámbitos se manifiesta dicha confusión identitaria; por ejemplo, la invisibilización de la población indígena en censos poblacionales (como sucedió en El Salvador en el año 2007, y en concreto en Witzapan; ver apartado 2.2.2) y en otras situaciones que se abordarán en los capítulos siguientes. Sin embargo, hablar de la identidad étnica no sólo implica aspectos relacionados con la negociación situacional y la confusión; también se encuentran presentes elementos de la subjetividad social radicados

en el inconsciente colectivo, además de cálculos racionales. Para ello, es útil el concepto de persistencia cultural, como se ve a continuación.

### 1.2.3 Persistencia cultural

Alejandro Figueroa Valenzuela se sirve del concepto persistencia cultural e identitaria<sup>24</sup> para analizar a los grupos yaquis y mayos del noroeste mexicano. Así, define la persistencia “como el resultado de las acciones que los yaquis y los mayos, en tanto que miembros de entidades diferenciadas étnicamente, tienden a la reproducción de lo que ellos conciben como su singularidad cultural [...] en consecuencia, se relaciona directamente con la permanencia no sólo de las características culturales de una colectividad, sino también con el sentido o la percepción de su diferenciación” (1992:298). De esa forma, es importante considerar que la persistencia viene dada por los actores mismos, quienes realizan prácticas y poseen significados sobre elementos propios, e inclusive ajenos en un principio a su cultura. “En la problemática de la persistencia cultural, las acciones que en particular interesan son aquéllas que inciden en la permanencia o no permanencia de la etnia y en su viabilidad; esto involucra tanto la diferenciación cultural como la percepción de que se trata de una colectividad distinta” (1992:298). Así, la persistencia implica permanencia y su contraparte; lo que interesa analizar en ambos casos son las razones del por qué una colectividad se asume distinta a las demás: en el caso de las poblaciones indígenas en general, en relación a la cultura occidental, nacional, ladina o moderna. Por su parte, Edward H. Spicer, al parecer, fue el primer antropólogo en acuñar el concepto persistencia cultural, enfatizando la parte subjetiva de la realidad.

La persistencia cultural de los grupos étnicos se debe a las creencias que cristalizaron en símbolos de identidad colectiva y que son altamente valorados. Para Edward Spicer, los sistemas persistentes de identidad no remiten ni a hechos biológicos ni a una historia compartida, sino a una serie de características que han sobrevivido como entidades diferenciadas, y que a pesar de haber sido sometidos a distintas formas de opresión estatal

---

<sup>24</sup>Alejandro Figueroa Valenzuela entiende “la identidad como el elemento que está presente en la forma en que los miembros de un grupo, cualquiera que sea, se definen y son definidos por los “otros” con los que existe interacción. La cultura, como la dimensión simbólica de lo social, remite, a los códigos con los cuales tanto las prácticas y las relaciones sociales, como el entorno y los objetos, el mundo natural y el sobrenatural, adquieren un significado” (1992:297).

presentan una resistencia exitosa a las pretensiones de asimilación. (Barceló, Portal y Sánchez, 1995:16)

En concordancia con lo anterior, Alejandro Figueroa Valenzuela sostiene que la persistencia consiste en la búsqueda de la continuidad espacial y temporal de un grupo o colectividad, sobre la base de ciertos elementos y símbolos. “Este proyecto, aunque no siempre es asumido conscientemente, se halla presente en las diversas actividades cotidianas con las que se propician las relaciones interpersonales en los niveles domésticos, comunitarios y extracomunitarios” (1992:357). En ese sentido, es importante considerar que la persistencia cultural, como el estructuralismo señala, puede encontrarse en el inconsciente colectivo, y se expresa en creencias y diversos espacios donde los actores se desenvuelven cotidianamente.

Puede decirse que la persistencia de una colectividad es la defensa de la identidad que los individuos adscritos a ella adquieren “y comparten con otros desde su nacimiento por el hecho (fortuito) de haber nacido en una familia, en un lugar y en un tiempo determinados” (Isaacs, H.R.); es la resistencia al abandono de todos los atributos que dan al individuo un sentido de que se pertenece a una familia y a una colectividad en la que es un igual y donde no está solo. Es el resguardo de las cosas que se ven, se oyen y se huelen, de las texturas, de los sabores y, en fin, del conjunto de símbolos y de prácticas que se aprenden desde la niñez y que por ello se mezclan con sentimientos, con afectos y con emociones. La persistencia es así, un resultado del involucramiento afectivo de los individuos con el grupo al que se pertenece, el que les confiere una manera de ver el mundo y de ubicarse en él y de saber que son semejantes de unos y diferentes de otros, la percepción de que dentro de él tienen asignado un lugar físico e histórico. (Figueroa Valenzuela, 1992:357)

De acuerdo a Figueroa Valenzuela, la persistencia implica resistencia al abandono de elementos culturales e identitarios aprendidos al interior de un grupo desde temprana edad, por ello conlleva sentimientos, afectos y emociones. En ese sentido, Fidencio Briceño Chel hace mención de algunos de estos elementos: “La identidad cultural de un pueblo viene definida a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como el patrimonio histórico-artístico, la lengua, las relaciones sociales, los ritos, las ceremonias propias, los comportamientos colectivos y otros elementos inmateriales” (Briceño Chel, 2019). Sin embargo, también existen condiciones racionales y materiales en la persistencia cultural.

Esto no desdice que el ámbito subjetivo sea importante, mismo que se expresa en los significados que poseen los miembros de una colectividad. Al respecto, Figueroa Valenzuela (1992:358) hace mención del concepto “sistemas colectivos de identidad” del que habla Spicer; estos son “mecanismos que permiten acumular y organizar la existencia

de un pueblo, pues constituyen el conjunto de creencias comunes a una colectividad que se cristalizan en símbolos de identidad colectiva. El significado de estos símbolos se relaciona con el territorio, con la estructura política y con eventos afortunados o desafortunados de la historia de la colectividad”. En ese sentido, esta conceptualización puede ser aplicada al caso de Witzapan; como se verá en el capítulo contextual, en el siglo XX sucedieron dos acontecimientos trágicos para la población indígena: tanto en 1932 como en 1980, existe la creencia que el santo patrono del pueblo, Santo Domingo, impidió que la población local fuera masacrada. Como dice Figueroa Valenzuela: “una de las características fundamentales de estos sistemas (*sistemas persistentes de identidad*) es que no remiten a la historia objetiva. En ellos, la historia interesa más bien en cuanto a lo que la gente cree que sucedió, es decir, en su significado subjetivo” (1992:359). Por lo tanto, la dimensión simbólica de la realidad no es menos importante que la parte objetiva, e incluso condiciona a esta última, como se ve en este ejemplo de Witzapan.

Por otro lado, al analizar el caso de los yaquis del noroeste de México, el cambio en sus prácticas –predominancia de actividades monetarias y productivas orientadas al mercado y no al tradicional autoconsumo, cambios en la vestimenta, nuevos patrones de consumo y el uso de tecnologías agrícolas, domésticas y de transporte, participación de una “cultura masiva”, incorporación a la educación primaria, media y superior (ver Figueroa Valenzuela, 1992)<sup>25</sup> no conlleva *per se* a una pérdida de su cultura; más bien ésta se ve enriquecida al integrar elementos contemporáneos. “Persistencia no significa así inmutabilidad sino transformaciones constantes en relación con el contexto social” (Figueroa Valenzuela, 1992:21). Como se verá en esta tesis, el caso de Witzapan y su población indígena puede ser comparado con la situación de los pueblos yaqui y mayo: la persistencia cultural implica la incorporación de elementos de la cultura occidental. Según Guillermo Bonfil Batalla (1984) puede existir una apropiación de elementos en principio ajenos a las culturas indígenas.

Ello no implica la ausencia de conflictos y contradicciones al interior de estos grupos. “Las coincidencias tienen lugar, pues, en un orden disperso. Por el contrario, las

---

<sup>25</sup>El uso de nuevas tecnologías de información y comunicación y la introducción de géneros musicales foráneos, pueden ser considerados otros elementos que en el contexto actual pasan a formar parte de la persistencia cultural.

discordancias se concentran en el corazón mismo de la cultura; tienen que ver con su más íntima estructura y afectan su particular esencia. Se diría que son ellas las que le otorgan su individualidad” (Lévi-Strauss, 1987:151). En consecuencia, en lugar de considerar la existencia de una cultura o estructura homogénea, es menester considerar sus múltiples discordancias o contradicciones, mismas que le dan su peculiaridad. Así, en este trabajo interesa profundizar sobre dos elementos parte de la persistencia cultural náhuat pipil de Witzapan: el idioma náhuat y la cofradía de Santo Domingo, coincidiendo con Caros Lara Martínez en que el primero es un producto de la cultura indígena propia, autóctona o nativa, mientras las cofradías en general son “prácticas culturales de tipo mestizo (producto de la fusión de lo español y lo prehispánico)” (2006: 198). Sin embargo, ambos elementos no están separados de las demás esferas de la sociedad; esta delimitación es con fines analíticos y metodológicos.

#### 1.2.4 Patrimonio lingüístico, su documentación y revitalización

El patrimonio lingüístico es un concepto relacionado con la persistencia cultural, que a su vez está ligado con la diversidad lingüística, la aceptación y comprensión de la diferencia cultural e identitaria. “Cada vez que muere una lengua tenemos menos datos para entender los patrones de estructura y función del lenguaje humano, la prehistoria humana y el mantenimiento de los diversos ecosistemas del mundo” (UNESCO, 2003:2). Es decir, conocer cualquier idioma existente permite comprender las estructuras del inconsciente humano y de la cultura portadora del mismo.

Sin embargo, como sostiene Fidencio Briceño Chel (2019): “No se trata solo del resguardo de este patrimonio vivo, contextualizado en realidades sociales específicas y su aislamiento en tiempos de globalización, sino de generar las sinergias y espacios en los cuales se pueda seguir impulsando y difundiendo este patrimonio asociado a usos sociales, y que garantiza el derecho a las diferencias”. En esta generación de sinergias y espacios en función del patrimonio lingüístico relacionado a usos sociales concretos, es necesario, además, considerar que “la defensa de la lengua no puede verse desvinculada de todo el aparato social del cual forma parte, en ese sentido, habría que pensarla como una tríada



lengua-memoria-identidad” (Briceño Chel, 2019). Quiere decir que es importante que el portador de un idioma lo asuma como propio, lo relacione con la totalidad social y, además, tenga en cuenta su historia. En el caso de las lenguas indígenas, ello implica comprender los hechos y mecanismos de exclusión que por décadas y siglos han conllevado a la situación trágica de muchos de estos idiomas ancestrales.

Jorge Gómez Rendón, por su parte, asocia la revitalización con el fortalecimiento de un idioma, para lo cual, además, es importante la documentación lingüística, esto es: “el registro audiovisual del lenguaje oral acompañado de toda la información lingüística, etnográfica y cultural pertinente [...]. El propósito de la documentación es ofrecer un registro detallado de las prácticas lingüísticas propias de una comunidad de hablantes” (2008:14). En la documentación, además de la contemplación del uso de nuevas tecnologías de registro del patrimonio y su difusión, es necesario (de nuevo) visualizar el contexto concreto en donde se desenvuelven las prácticas lingüísticas, considerando a la comunidad hablante como la principal beneficiaria y participante en la revitalización. Esto no quiere decir que “la documentación baste por sí sola, por lo que es preciso conjugarla siempre con otras acciones adoptadas por la sociedad civil, los investigadores y el Estado, dentro de un esquema integral de estrategias” (Gómez Rendón, 2008:14). En ese sentido, es importante retomar el concepto “revitalización”.

Al hablar de revitalización, es necesario aclarar que, al aplicarlo al caso de un idioma en concreto, este debe de practicarse, aun sea entre unas pocas personas o familias; es decir, no puede ser revitalizado un idioma si no hay quien lo practique, ya que “una lengua puede ser expandida, fortalecida, restaurada o revivida sólo si los hablantes lo quieren así” (Gómez Rendón, 2008:14). Tal parece ser el caso del idioma potón para el pueblo lenca, en el oriente de El Salvador, el cual según Campbell (1985), Rivas (2004) y Lemus (2011), ya no cuenta con hablantes. En ese sentido:

El propósito principal de todo programa de revitalización es bien aumentar las funciones y espacios comunicativos, bien modificar las (sic) forma lingüística de las lenguas indígenas iberoamericanas minorizadas, a fin de aumentar su empleo y frenar su desaparición, con todas las diferencias que las idiosincrasias de tales procesos y los diversos contextos lingüísticos conllevan en función de variables como el número de hablantes, el grado de institucionalización, el carácter transfronterizo de la lengua, la inteligibilidad entre las distintas variedades, la transmisión generacional, la representación gráfica de la lengua o la cohesión

grupal de la comunidad lingüística. (Amorós-Negre, Zimmerman y López García-Molins, 2017:2-3)

De esta forma, en la búsqueda de la ampliación de las funciones y espacios comunicativos de un idioma minorizado históricamente como lo han sido las lenguas indígenas en general, se necesita analizar el contexto concreto en el cual este persiste, y variables como las mencionadas en la anterior cita. En la revitalización lingüística, entonces, las medidas a adoptar, según estos mismos autores, son tres: “el de elevar el estatus (oficial y no oficial) de las lenguas, el de fomentar su uso y el de hacerlas aptas para la comunicación sobre asuntos para los que no se habían usado anteriormente” (Amorós-Negre, Zimmerman y López García-Molins, 2017:3). Así, la tarea no es a corto plazo. En el contexto salvadoreño, esta tarea parece ardua: Milton Ascencio concluye que “de manera conciente o inconciente (sic) los pipiles parecen haber tomado la decisión de abandonar su identidad cultural y su lengua” (2009:75). Esta es una verdad a medias, como se verá más adelante; a diferencia de hace una década, ahora existen diversas iniciativas personales y colectivas, dentro y fuera de Witzapan, tendientes a la revitalización del idioma náhuat.

### 1.2.5 Significados y prácticas

En esta tesis se proponen las siguientes conceptualizaciones sobre los significados y prácticas. Así, los primeros comprenden las concepciones, representaciones, percepciones, ideas, creencias, normas y valores individuales y colectivos, alrededor de ciertos elementos, hechos o procesos, vistos como significantes. Los significados comprenden la dimensión subjetiva o simbólica de la realidad. Por su parte, las prácticas son los comportamientos, hábitos, costumbres y acciones personales y grupales; de la misma forma que los significados, estas se realizan en contextos concretos. Las prácticas conforman la dimensión objetiva o material de la realidad, y están íntimamente ligadas con los significados. Además, la dimensión histórica es importante en ambos elementos.

En ese sentido, los significados y prácticas en esta tesis se clasifican de la siguiente manera: algunos giran en torno al apoyo de la revitalización cultural náhuat y todos sus elementos; otros se limitan al fomento de algunos de estos. Además, la indiferencia a la

revitalización y la persistencia cultural también abarca determinadas prácticas y significados, así como el rechazo y discriminación de todos o algunos de los “ladrillos” identitarios y culturales. Como se ve, la situación se vuelve compleja y en la realidad concreta, significados y prácticas hacia uno u otro sentido se traslapan; esta construcción conceptual realizada es con fines metodológicos y analíticos. En esta tarea, se retoma una conceptualización de un informante local, quien divide en cuatro a la población de este municipio, de acuerdo a ciertas prácticas y significados que ellos poseen alrededor del náhuat:

a) Quienes son *nahuablantes* y les interesa su conservación. Algunos de estos comparten sus saberes, componen canciones, han dado clases y asisten a eventos de promoción del náhuat; b) quienes son *nahuablantes*, pero no se involucran en estas actividades. En la mayoría de los casos no se les ve interés por transmitir sus saberes con otras personas; c) quienes no son *nahuablantes*, pero han nacido y crecido en Witzapan. Entienden algunas palabras y frases, pero no hablan el náhuat, en general se muestran indiferentes hacia su enseñanza y aprendizaje: “ni les va ni les viene”; d) quienes no son *nahuablantes*, han crecido en el municipio, pero “prefieren aprender inglés” u otros idiomas antes que el náhuat, del cual llegan a avergonzarse. Es interesante notar que, para Nicolás, no puede decirse con exactitud el número de personas que pertenecen a cada literal, pero sí consiste en un orden de menor a mayor. Sin embargo, a diferencia de años anteriores, en los últimos años ha incrementado la proporción del literal a). Por su parte, este esquema es reformulado de la siguiente forma, considerando las prácticas y significados de distintos pobladores de Witzapan, y aplicado en el apartado 5.2.<sup>26</sup>

a) Bilingües funcionales, b) bilingües pasivos, c)<sup>27</sup> monolingües pasivos, d) monolingües funcionales.

Por otro lado, un razonamiento similar puede realizarse sobre las prácticas y significados alrededor de la cofradía de Santo Domingo; en este caso, el esquema es el

---

<sup>26</sup>Para realizar el ejercicio de interpretación, se toma de referencia el concepto “monolingüe funcional” que menciona José Luis Moctezuma Zamarrón (2004). Este autor señala dos tipos de monolingües funcionales: del español y del yaqui o del mayo. En el caso de Witzapan, no existen monolingües del náhuat, es decir toda persona *nahuablante* también habla el español, idioma del cual sí existe monolingüismo. Por su lado, el hablante pasivo es aquel que entiende un idioma (o por lo menos algunas palabras) pero no lo produce. En este caso, se refiere a la pasividad respecto al idioma náhuat.

<sup>27</sup>En este literal se consideran los literales c) y d) mencionados por el informante en el esquema anterior.

siguiente: a) quienes participan en sus actividades (por lo menos en algunas) tanto en el marco de las fiestas patronales del 1 al 5 de agosto, como en los preparativos necesarios desde el mes de julio; b) quienes son católicos y se involucran en algunas actividades de esta cofradía, pero se muestran un tanto indiferentes hacia la misma; c) católicos que expresan su interés en la autoridad de la parroquia sobre la cofradía, incluso pretenden la desaparición de ésta última; y d) quienes no son católicos (hay quienes lo fueron, pero ahora pertenecen a otra iglesia) y se muestran indiferentes hacia las actividades de la cofradía, algunos inclusive en contra. A diferencia del idioma náhuat, en el caso de la cofradía de Santo Domingo el literal a) era mayoría en el pasado, pero con el proceso de evangelización su membresía (y del catolicismo en general) ha ido decayendo. Así, la categorización de los actores según sus prácticas y significados respectivos hacia la cofradía de Santo Domingo, pueden dividirse en funcionales y pasivos; a su vez, estos se subdividen en aquellos que se involucran en diversos grados en las actividades de la cofradía, y quienes no están de acuerdo con sus actividades, tanto católicos como no católicos. Este análisis se encuentra en el apartado 5.4.

Es de subrayar lo siguiente: si bien estos significados y prácticas pueden tener un carácter duradero, esto es relativo, al estar condicionados por el contexto económico, político, social y cultural. En ese sentido, es pertinente retomar el señalamiento de Figueroa Valenzuela (1992) señalado en el planteamiento del problema de esta tesis. No olvidar, además, la negociación situacional de la identidad, es decir su relativización y el uso pragmático de la misma, de acuerdo al contexto (favorable o desfavorable) concreto. Así también, las diferencias generacionales son importantes al respecto. Valga a modo de ejemplo el siguiente fragmento de un relato en Witzapan, entre Francisco Ramírez (adulto mayor *nahuablante*, falleció en julio de 2019) y su nieto que hace cuatro años asistía a la escuela Cuna Náhuat:

Francisco dice que a veces intenta hablar algunas palabras en náhuat con su nieto, pero que al niño no le entusiasma mucho la idea. Jefferson sabe canciones aprendidas de memoria en la Cuna, pero difícilmente entabla una plática en náhuat con su abuelo.

—Cuando él viene yo le pregunto cuál palabra es la que le dieron allá en la Cuna y él dice que no, que no le dieron ninguna, pero yo digo que se le olvida.

—Yo sé hablar un poquito de náhuat. A mí me gusta el náhuat pero a veces no -se defiende Jefferson. (Luz Noches y Guzmán, 2016)

Este diálogo ejemplifica la complejidad que encierran los significados y prácticas alrededor de elementos culturales como el idioma náhuat. A su vez, representa un dato preocupante, al mostrar la falta de transmisión generacional de este idioma en el seno de una familia donde el abuelo es *nahuablante*. Como sostiene Herman van Hooff, “debemos subrayar el papel que cada uno de los indígenas, en particular los jóvenes, desempeñan en la transmisión y la salvaguardia del saber relativo a su patrimonio cultural y natural. Como garantes de la diversidad cultural y biológica, los jóvenes indígenas deben sentirse orgullosos de su identidad y su cultura, y conservar su singularidad sin renunciar a ocupar el lugar que les corresponde en un contexto mundializado” (2005:7). En ese sentido, es necesario considerar este contexto mundializado o globalizado en el cual las nuevas generaciones se desenvuelven de una forma más amplia en contraste con los adultos mayores, ya que incide en los significados y prácticas alrededor del idioma náhuat, de la cofradía de Santo Domingo y de la cultura náhuat pipil en general. A su vez, es interesante analizar por qué en este municipio la mayoría de jóvenes no sienten este orgullo del que Van Hoof habla.

### 1.3 Metodología etnográfica

#### 1.3.1 Observación participante

La observación participante es un requisito fundamental sin la cual una investigación etnográfica de corte cualitativo no puede llevarse a cabo. Así, Carlos Lara Martínez (2006:22) sostiene que el método etnográfico “constituye una estrategia de investigación fundamental, pues la convivencia prolongada con los sujetos sociales permite observar directamente el comportamiento de estos sujetos en diversos contextos”. Lévi-Strauss hace mención al rasgo particular y método principal de la antropología, la relevancia de considerar su objeto de estudio como una totalidad, y la experiencia al realizar trabajo de campo en:

sociedades completas (que se encuentran, con mayor frecuencia, entre aquellas llamadas «primitivas») o bien modos de actividad social [...] formando una totalidad [...] semejantes formas de vida social pueden conocerse sólo desde fuera. Para aprehenderlas, es preciso que el investigador consiga reconstruir por su propia cuenta la síntesis que las caracteriza, es decir, que no se conforme con analizarlas en elementos, sino que las asimile en su totalidad, en forma de una experiencia personal: la suya. Como puede verse, es por una razón muy profunda y que deriva de la naturaleza misma de la disciplina y del carácter distintivo de su objeto, que el antropólogo necesita la experiencia del trabajo de campo. (1987:384)

Así, la experiencia personal al realizar trabajo de campo para asir la totalidad social es esencial en la metodología etnográfica, es decir “el estudio descriptivo (“graphos”) de la cultura (“ethos”) de una comunidad” (Aguirre Baztán, 1987:3). En tal sentido, además de las técnicas de recolección de datos, el aprendizaje del idioma náhuat representa un hecho fundamental para la realización de esta investigación: “sólo el conocimiento de la lengua permite penetrar en un sistema de categorías lógicas y de valores morales diferente del sistema del observador” (Lévi-Strauss, 1987:380). De esa forma, poseer los conocimientos para saludar, presentación personal y entablar una conversación básica con personas hablantes de náhuat en Witzapan abiertas al diálogo, es un aspecto relevante. Ello permitió, desde las primeras visitas de campo, el establecimiento del *rappor*t con informantes clave, rasgo indispensable para el trabajo etnográfico.

La observación se complementa con la participación, sin que ambas sean, respectivamente, objetivas y subjetivas en su totalidad. Como sostiene Rosana Guber, “la presencia directa es, indudablemente, una valiosa ayuda para el conocimiento social [...] porque evita algunas mediaciones de terceros y ofrece lo real en su complejidad al observador crítico y bien advertido de su marco explicativo y su reflexividad” (2004:112). Al respecto, es menester aclarar lo siguiente: similar a la situación narrada por Neyra Alvarado en su trabajo de campo con los mexicaneros en Durango, “inicialmente, no pretendimos apoyarnos en una teoría, pues los *a priori* nos causaban escozor. Queríamos que los datos hicieran descubrir los caminos y comprender el razonamiento en la investigación” (Alvarado, 2004:314). Así, con el grupo de trabajo (compuesto por tres estudiantes de la UES-FMOCC,<sup>28</sup> y mi persona, en aquel entonces (agosto de 2016, primer temporada de trabajo de campo en Witzapan) recién graduado de la Lic. en Sociología de

---

<sup>28</sup>Ricardo Granillo y Gerardo Navarro, ambos estudiantes de sociología en la UES-FMOCC; William García, estudiante de Ingeniería Industrial en esta universidad, y profesor de náhuat en algunos cursos de IPN en Santa Ana y San Salvador.

esta misma Facultad) se realizó un trabajo inductivo, es decir, la recolección de datos sin un *a priori* teórico. Además, se evitó, en la medida de lo posible, preguntas directas durante el trabajo de campo. “No sólo preguntar, sino sobre todo escuchar y observar”, como menciona Angela Giglia (2012:72), fue un razonamiento puesto en práctica en muchos momentos de la observación participante.

En ese sentido, en las temporadas de trabajo de campo el objetivo principal fue la descripción de significados y prácticas individuales y colectivas de los informantes, considerando que “la etnografía consiste en la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad [...] y que busca restituir, con la mayor fidelidad posible, la vía de cada uno de ellos” (Levi Strauss, 1987:50). Los datos etnográficos, así, conforman la base sobre la cual en etapas posteriores se reconstruye e interpreta tales prácticas y significados. De esa forma, la observación participante, la toma de fotografías, videos y audios fue fundamental para la elaboración del diario de campo. Al mismo tiempo que se realizaba la observación, en las interacciones con los informantes en algunos momentos también se aplicaba la técnica de la entrevista informal explicada más adelante, en relación al idioma náhuat y a la cofradía de Santo Domingo.

Es necesario decir que se evitó el uso de cámara profesional, y la grabación audiovisual se realizó por medio de un teléfono celular de mediana calidad. Se consideró con esto intervenir lo menos posible en las dinámicas observadas, en tanto el uso de celulares por parte de jóvenes (las edades de los miembros del grupo de trabajo oscilan los 20-30 años) es un hecho común comparado al uso de cámaras profesionales. Por su parte, la colaboración de los miembros del grupo en ciertas actividades (v.g. el ordenamiento de sillas en la Casa de la Cultura y la retirada de la “ramada” de la casa de la cofradía de Santo Domingo) y necesidades de informantes (llevarles frutas o hacerles “mandados” en alguna tienda como la compra de saldo para celular) fueron actividades importantes para el *rapport*.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup>“El trabajo de campo en la investigación etnográfica implica una disposición personal para adaptarse a condiciones que con frecuencia llegan a ser extremas, pero además requiere de una capacidad para establecer relaciones amistosas y de colaboración con la gente con quien se decide convivir. A esto debemos sumar la preparación adecuada para registrar los datos recogidos, para ordenarlos y clasificarlos, para elaborar explicaciones plausibles y coherentes. Es importante considerar fotografías que expresen la vida cotidiana o la naturalidad de la comunidad. Además, la resolución de situaciones inmediatas, como recoger quejas y

La observación participante permitió visualizar que la cofradía de Santo Domingo, si bien continúa siendo un elemento importante para cierta parte de la población de Witzapan (principalmente para parte de la población del barrio El Calvario, en contraste con la población del barrio El Rosario) su papel se limita a la realización de las fiestas patronales en agosto y los preparativos de julio. Así, durante los demás meses del año (o por lo menos en los meses de enero, febrero y marzo de 2020, donde se volvió a realizar trabajo de campo en Witzapan) son otros actores, locales y nacionales, quienes juegan un papel importante en el proceso de revitalización de la cultura e identidad étnica náhuat pipil, incluso a nivel nacional. Dentro de estos actores están el Ministerio de Cultura, el CCNIS, el colectivo Tzunhejekat, IPN y el colectivo Kalmekat, etc. Mientras que, a nivel local, está la escuela Cuna Náhuat, la Casa de la Cultura, la Alcaldía Municipal, el COED, el EPP, ADESCOIN y ANIN, y el grupo musical Tunantal.

Para finalizar, es necesario mencionar mi situación de *neohablante* de náhuat: empecé a aprender este idioma asistiendo a clases, con ayuda de libros como “Timumachtikan Nawat” de Alan King (2011), “Naja NiGenaro” de Genaro Ramírez (primera edición electrónica, 2013), “Ne Nawat Yultuk” de Carlos Cortez (2014), y “Nawat Mujmusta” de Werner Hernández (2016, nueva versión 2019). En junio de 2014 inicié un curso del idioma náhuat que se realizaría en la Casa de la Cultura de Santa Ana. Aún guardo el cuaderno que llevé a dicha clase, a la cual fui por invitación de mi hermano mayor Daniel; “a saber si no son pajas (mentiras) otra vez, hace como tres años también anunciaron que iban a dar clases” me dijo en aquella ocasión. Recuerdo que al inicio éramos unos 15 alumnos, la mayoría jóvenes veinteañeros de Santa Ana, y el profesor, Alex Tepas Lapa, comentó que con nosotros inauguraba un curso con una metodología a experimentar. No teníamos guías como las existentes actualmente e IPN daba sus primeros pasos, pero dichas clases fueron la semilla que posteriormente germinó, aunque del grupo original quedamos unos cinco alumnos. Con el paso de los años, los cursos de náhuat se han multiplicado, ampliándose a otros lugares, principalmente a la capital San Salvador.

Haber aprendido el idioma náhuat en un salón de clases y a una edad joven, me convierte en *neohablante* ante la comunidad *nahuablante* de Witzapan. Una ventaja de esta

---

peticiones de los grupos subalternos o marginados, y trasladarlas a las autoridades correspondientes. Inclusive llevarles alimentos y medicinas”. (Medina, 2007:60-61)



situación es que, hasta el momento, nadie en el municipio me ha tachado de “saqueador de la cultura”, como sí ha sucedido con personas que han llegado a aprender el idioma con *nahuablantes* de Witzapan; además, que sepa leer y escribir es una ventaja que ellos mismos (la gran mayoría analfabetos) reconocen. Por su parte, una desventaja es que ante personas que no están interesadas en la revitalización del náhuat (ni en la cofradía de Santo Domingo) mi presencia en la comunidad puede ser incómoda.

### 1.3.2 Diario de campo

La elaboración de las notas de campo también es una actividad fundamental en la tarea del investigador, en tanto permite la reconstrucción del contexto etnográfico bajo estudio; sin embargo, en ocasiones se vuelve una actividad tediosa, pero necesaria, sin la cual es imposible la posterior interpretación y análisis de los datos. Así, en las primeras visitas de campo, se utilizó un cuaderno y lapicero o bolígrafo para la redacción de las notas, inclusive al momento de la realización de las actividades a observar (particularmente durante las fiestas patronales de agosto de 2016). Este aspecto fue reflexionado por el grupo de trabajo al finalizar la temporada de trabajo de campo, concluyendo que esta labor descriptiva al momento de realizarse las actividades a observar no fue la mejor decisión: algunas personas de la localidad mostraban su incomprensión y disgusto al observar a cuatro jóvenes foráneos escribir en sus cuadernos; aunque vale decir que estos ayudaban a los miembros del grupo de investigación a refrescarse del fuerte calor (entre 30 a 37° centígrados) que hace en Witzapan.

Con este antecedente, al realizar trabajo de campo en enero, febrero y julio de 2019 se decidió elaborar las notas de campo al momento de llegar a la “casona doble planta”, como son conocidas en Witzapan las casas que cuentan con doble piso (por lo general, construidas gracias a las remesas enviadas por personas radicadas en el extranjero, principalmente en Estados Unidos). El mayordomo<sup>30</sup> de la cofradía de Santo Domingo en

---

<sup>30</sup>Los mayordomos son quienes festejan a los santos patrones, como bien sostiene Neyra Alvarado para el caso de los mexicaneros en San Pedro Jícoras (2004:86); sin embargo, como se menciona en el apartado 2.1.5, en Witzapan desde hace décadas este cargo no está vinculado a la autoridad civil municipal, representado por la Alcaldía. Esta sería una diferencia fundamental entre el llamado “sistema de cargos” y el “sistema de fiestas”.

los años 2015, 2016 y 2017 está al cuidado de esta casa; su dueña es una de sus hermanas que emigró a Estados Unidos a inicios de este siglo, y aunque ella no nos conozca, parece también estar de acuerdo con nuestras estancias, debido a que la casona, así, está ocupada. Sin embargo, sucedió otro inconveniente: el cansancio nocturno al realizar en horas diurnas visitas a informantes, en ocasiones provocó que las notas de campo fueran elaboradas hasta el siguiente día. Por esta razón, se decidió, desde el inicio de las fiestas patronales de 2019, auxiliarse del celular y el programa Word instalado en este, para la elaboración, de nuevo en vivo y en directo, de las notas de campo. Fue una decisión muy acertada, al evadir de esta forma el trabajo nocturno de escritura en el cuaderno, así como evitar la experiencia de 2016. Además, así se prescindió la posterior transcripción del cuaderno a la computadora.

### 1.3.3 Entrevista informal

La entrevista antropológica, como le llama Guber (2004:139) consiste en una “relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones, es además una instancia de observación; al material discursivo debe agregarse la información acerca del contexto del entrevistado, sus características físicas y su conducta” (2004:132). En ese sentido, esta técnica está relacionada con la observación participante, así, no basta con captar las palabras que emite el o los informantes; es importante visualizar aspectos del contexto inmediato.

Aguirre Baztán presenta una postura similar al definir la observación participante como “un «continuo acto participativo», un continuo diálogo intercultural e interpersonal, donde se da un «intercambio» entre las posturas «emic» y «etic»” (1997:14). Estas dos últimas posturas se refieren, respectivamente, a la captación del punto de vista del “nativo” o informante, y el del investigador, en tanto su *background* o prejuicios y conocimientos condicionan el proceso de interacción con los informantes. Así, “ver las cosas desde el punto de vista del actor” (Geertz, 1973:27) permite dilucidar cuáles son sus intenciones, percepciones e intereses; sin olvidar la postura *etic*, útil para comprender e interpretar las prácticas y significados de los sujetos de estudio.

De esa forma, Guber sostiene que la entrevista informal “se vale de tres procedimientos: la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida del investigador” (2004:139). En ese sentido, mientras el tercero se refiere “al carácter provisorio de todas las herramientas cognitivas del investigador” (2004:141), el primer y segundo procedimiento implica que el investigador, en lugar de llevar una lista temática a imponer en la conversación, mantenga una postura abierta con el fin de captar los temas importantes para los informantes, quienes “introducen sus prioridades en forma de temas de conversación y prácticas atestiguadas por el investigador, en modos de recibir preguntas y de preguntar, donde revelan los nudos problemáticos de su realidad social tal como la perciben desde su universo cultural” (2004:139). Por lo tanto, a diferencia de una entrevista formal y estructurada donde la relación entre el entrevistador-entrevistado condiciona las respuestas del último (más aun en un contexto como Witzapan, donde buena parte de los informantes son analfabetos), la entrevista informal o no dirigida permitió la inserción en su cotidianidad, sin imponer los temas de interés. Así, se pudo captar que la problemática alrededor del agua es un tema actual para la población de Witzapan, además de la revitalización del idioma náhuat.

#### 1.3.4 Entrevista semiestructurada

Este tipo de entrevistas, según Guber (2004:132) están “focalizadas en una temática”. Sin embargo, en este trabajo se aplicó esta técnica de investigación de un modo más flexible. En la entrevista realizada en enero de 2019 al alcalde municipal de Witzapan, la estructura a desarrollar consistía en tres cuestiones: el contexto actual del municipio, el contexto histórico y el caso concreto del Comité de Salvaguardia de la Lengua Náhuat, conformado en septiembre de 2018.<sup>31</sup> Sin embargo, en el trascurso de la entrevista no se siguió una estructura lineal, en tanto el alcalde no se acopló a la misma.

Puede pensarse que esto fue un error del entrevistador, pero la flexibilidad en la entrevista permitió al alcalde dar su opinión sobre aspectos para él importantes: un día antes hubo reunión del Comité de Salvaguardia de la Lengua Náhuat (del cual era parte el

---

<sup>31</sup>Ver la siguiente nota al respecto del Ministerio de Cultura de El Salvador: <http://www.cultura.gob.sv/eligen-comite-de-salvaguardia-de-la-lengua-nahuat-en-santo-domingo-de-guzman/>

alcalde) con el objetivo de planificar la celebración del “Día Nacional de la Lengua Náhuat”; así, el alcalde mencionó la importancia del idioma náhuat para el municipio y el país en general. Luego el alcalde comentó cuestiones acerca de la identidad indígena, para él “Centroamérica todo es indígena [...] ahora bien, hay pueblos más puros va, más nativos, más criollos directamente, donde tenemos las tradiciones y costumbres antiguas todavía”. En estas palabras puede deducirse el significado de “criollo” para el alcalde, relacionado para él a la pureza indígena, así como su consideración centroamericana.

Otro aspecto importante a mencionar es que al finalizar la entrevista y haber apagado la grabadora del celular, el alcalde de nuevo habló de la reunión del Comité de Salvaguardia, entre risas comentó sobre Anastasia López, “ahí me vino a regañar”. Llamó la atención que el alcalde tomara una postura jovial al no estar siendo grabado; se pidió permiso para grabar sus palabras de nuevo y el alcalde mantuvo esta postura al comentar experiencias con el idioma náhuat. Esta situación hizo recordar lo dicho por Ricardo Granillo, compañero de la UES-FMOCC quien en agosto y septiembre de 2016 realizó entrevistas al entonces mayordomo de la cofradía de Santo Domingo, a dos ex mayordomos y a un músico de la cofradía de Santo Domingo; Ricardo notó que estas personas “se abrían más” luego de la entrevista, cuando apagaba la grabadora, es decir entraban más en confianza, inclusive sus posturas corporales dejaban de ser rígidas. Esta situación también influyó para no realizar más entrevistas semiestructuradas, priorizando en ese sentido la entrevista informal.

### 1.3.5 Análisis documental

La lectura y análisis de documentos, tales como ensayos académicos, libros y artículos periodísticos o de revistas, también es indispensable en una investigación cualitativa, en tanto permite la triangulación de datos o comparación entre dos o más textos con el dato empírico producto del trabajo etnográfico. De esa forma, la bibliografía se obtuvo durante toda la investigación, incluso antes de la misma. La obtención de documentos es algo

permanente, sin la cual hubiera sido imposible la elaboración de los capítulos que componen esta tesis.

La utilidad de los datos bibliográficos se puede apreciar, por ejemplo, al comparar la situación histórica y actual de la cofradía de Santo Domingo, con otras cofradías en tiempos y espacios distantes y cercanos a ella. Además, en los últimos meses se consiguió más bibliografía como el libro “Exploración Etnográfica del Departamento de Santa Ana” (1973), que contiene información sobre varias cofradías en los 13 municipios de este departamento. Así, se constata que las llamadas “entradas”, procesiones de feligreses católicos que llevan como ofrenda productos útiles para la realización de las festividades patronales, también se realizaban en varios de estos municipios.

A continuación, se aborda la historia de Witzapan, desde sus orígenes al inicio de la época colonial, hasta la actualidad, tomando en cuenta que la presencia de elementos culturales e identitarios náhuat pipiles ha estado atravesada por su persistencia en un contexto difícil para los pueblos indígenas en general, situación agravada en la etapa de formación y consolidación del Estado nación salvadoreño en el siglo XIX y XX; pero pese a ello, la resistencia de las propias comunidades indígenas ha sido clave, así como el apoyo y acompañamiento de instituciones locales, nacionales e incluso en un marco internacional.

## CAPÍTULO II. MARCO HISTÓRICO CONTEXTUAL

### 2.1 Contexto histórico de Witzapan

#### 2.1.1 Época prehispánica y orígenes

Sobre este pueblo, en el libro Tradición Oral de Santo Domingo de Guzmán (1998) se narra:

Antes de la conquista de los españoles, Santo Domingo de Guzmán, no tenía nombre de Santo Domingo de Guzmán, su nombre era valle huizapán que traducido dice: Guisti, Espina, Apan, río. Cuentan que en el valle de huizapan pertenecían treinta y dos casas de muy poca familia, pero desde entonces ya tenían religión, sólo porque la religión iba más apegado a la naturaleza, por ejem. el 1 de Mayo se celebra el rito del Santo Arbol de las primeras lluvias y con la venida de cristobal colón se celebro el Santo árbol de cruz, en el mes de Agosto se celebra la primincia de la cosecha o sea el pan sin levadura y tambien se celebro el pan con levadura después los indigenas los indigenas celebraban, La fiesta de la viña o la cosecha de uva, que se consumia como bebida, consagrada en memoria de la tierra, con la venida de los españoles se celebro el caliz del señor en este caso se puede comprobar, que la doctrina que haora se practica es trasmitida por los españoles y tambien nos trasmitieron otras costumbres como ejemplo: el Matrimonio la mujer y el hombre tenían que entregarse delante de Dios para una eternidad firmando en acta y tener do s testigos asi estas personas no podran casarse con otra persona, si el compañero Vive, La mujer que deje a su marido sin consentimiento de el y después ya no quiere volver, denuncian a la mujer y entra en prisión y le aplican multa a la mujer y al hombre, antiguamente la mujer se juntaba con un hombre por amor y no por interés, respetando la palabra de honor queda delante del tajtuli o jefe la jente de ese tiempo no podía leer ni escribir quizás por eso no quedaba en ningun documento donde queda la fecha del matrimonio, otra cosa a Dios no lo ponian como testigo, si el hombre queria tener cosas con dios fabricaba estuatuas de oro, y lo tomaban por dios, como ustedes pueden ver que todo ser humano nesecita de alguien que lo guie. por Ej: El dios de los Astecas se llamaba: QUETZACOAT.

El dios del Municipio de Santo Domingo de Guzmán se llamaba: KUYANKUHUAT.

Este animal tenía forma de culebra y cabeza de cerdo vivía en Barranco llamado útukal que traducido quiere decir: Culebra con cabeza de cerdo cuentan que ese animal era dueño del pueblo, el abastecia con todo lo necesario, había abundancia de cacao, huerta, cañalera, cocales, y abundaban los animales Ej: ganado, cerdo chompipes, p(a)tos, los cultivos cosechaban bien, ademas de eso tenían arte de magia, esto se comprueba con hechos los hombres se trasformaban en, micos, cerdos, tigres, gatos, calabera, la Siguanaba era padre sin cabeza y cuando querian asustar en los caminos se tendian atrabesado como un muerto, con sabanas blancas y candela alos lados, cuando uno quiere pasar se destira, como queriendo a tajar a la persona. todo esto es beneficio que daba el KUYANKUHUAT.

Se llamaba dios de pueblos o nahoas pipiles. (1998:32-33)

Es de señalar desde un inicio la importancia de las condiciones naturales para Witzapan y su relación con algunos rituales realizados en mayo y agosto, hecho que indica la importancia de la tierra (como se aborda en el apartado 5.1.3). Además, las doctrinas y costumbres españolas implantadas como la sustitución de la llamada “fiesta de la viña o la cosecha de uva, que se consumía como bebida, consagrada en memoria de la tierra, con la venida de los españoles se celebró el caliz del señor”; este vino de uva probablemente era la *chicha* fabricada a base de maíz (cultivos de uvas no se han registrado, todo lo contrario al maíz). También la costumbre del matrimonio, en la cual se deja entrever la situación opresiva hacia la mujer, así como la importancia de la tradición oral para la conservación de las prácticas heredadas socialmente. Otro aspecto interesante es la consideración de la serpiente/cerdo, la Cuyancúa, como deidad antigua (ver apartado 5.1.3) y sus virtudes colectivas. Por su parte, Genaro Ramírez sostiene: “Dicen que cuando empezó el pueblo, no habían muchas casas, sólo habían treinta y dos, y las casas estaban rodeadas de árboles. Los habitantes no sabían hablar en español, ni sabían escribir ni leer. Por eso, cuando llegaron los hombres blancos, ellos no entendían lo que decían los hombres y las mujeres” (2013:17).

Lardé y Larín sostiene que, en 1549, en los inicios de la época colonial, Witzapan pertenecía a la jurisdicción de Santiago de Guatemala y contaba con 160 pater-familias, con 800 habitantes en total. En 1572 el pueblo fue otorgado en doctrina a los dominicos de Santo Domingo de Sonsonate, quienes lo colocaron bajo la adoración del patrono Santo Domingo de Guzmán, siendo el 4 de agosto de cada año su celebración. En aquella época, Witzapan se ubicaba al norte de su ubicación actual; según un informe municipal de agosto de 1859, “se dice que antes los antiguos aquí tenían los cacahuatales y allá el pueblo, pues es lugar muy bueno” (citado en Lardé y Larín, 1977:323).<sup>32</sup> Por su parte, según Pedro Cortéz y Larráz, en 1770, Witzapan “era pueblo añejo de la parroquia de Nahuizalco, a cuyo curato se agregó en 1754, por mandato real, debido a que los Predicadores de los Santos Evangelios dejaron de atender espiritualmente a la comunidad” (Ibíd.).

---

<sup>32</sup>Ver apartado 5.1.3, donde Antonia Ramírez narra en náhuatl y castellano una historia sobre el origen del actual emplazamiento, contada por su abuela a su mamá.

Para el territorio salvadoreño, desde el siglo XVIII las autoridades eclesiásticas como Pedro Cortés y Larraz consideraban ya no existían comunidades de indios, por su extinción o transformación (Markman, 1987), el despoblamiento de los pueblos originales y el desplazamiento forzado para los repartimientos. Además, por el poblamiento en diversas proporciones en sus territorios de grupos de ladinos, mestizos, mulatos y blancos, y por el proceso de mestizaje en las tierras bajas (a las que pertenece El Salvador) favorecido por las condiciones naturales, al ser tierras aptas para proyectos agrícolas y ganaderos. Distinto es el caso de las tierras altas chiapanecas y guatemaltecas, más aisladas geográficamente, con tierras menos productivas, donde sobresale la agricultura de subsistencia y donde se ha dado, para Markman, una fosilización de los pueblos de indios, manifestado en la “conservación de su forma primitiva” (1987:420).<sup>33</sup> Sin embargo, en el caso de Witzapan, “se mantiene totalmente indígena al menos hasta principios del siglo XX” (Lara Martínez, 2006:32) al arribar los primeros ladinos a mediados de ese siglo. Estos datos respaldan la tesis de este autor sobre Witzapan como pueblo náhuat. La persistencia del idioma náhuat, la tradición agrícola en torno a la *milpa*, el trabajo artesanal con el barro, y el sistema de cofradías, son elementos importantes para su cultura e identidad. Es de resaltar que a diferencia de municipios como Izalco y Nahuizalco, en Witzapan no existen apellidos en náhuat. Un informante en una ocasión contó que hay cinco familias predominantes:” Cortez, Vásquez, García, Ramírez y López; por eso se escucha “de los Corteses, de los Vásquez...”

### 2.1.2 Condiciones medioambientales y geográficas

El departamento de Sonsonate<sup>34</sup> al que pertenece Witzapan, es conocido por la abundante vegetación, presencia de ríos y elevaciones montañosas, en declive a medida se llega al sur (Sonsonate posee costa en el océano pacífico); Witzapan, considerado “tierra caliente” por sus propios habitantes, también presenta estas características: su clima es cálido, propio de la tierra tropical. Está ubicado a 12 km. de la cabecera departamental, Sonsonate, y a 70 km. de la capital San Salvador; ambas ciudades se encuentran al este de Witzapan. Como

---

<sup>33</sup>Estas características llevaron a Aguirre Beltrán a considerar “regiones de refugio” a dichos poblamientos.

<sup>34</sup>Corrupción del topónimo en náhuat *Sensunat*, 400 o innumerables aguas. El invierno (*shupan*) en El Salvador inicia en mayo y finaliza en noviembre. El verano (*tunalku*) son los meses restantes.



su nombre lo indica, la presencia de espinas se manifiesta en la abundancia del *izkanal* o *wizkanal*, principalmente en las cercanías a sus ríos Santo Domingo (en contaminación desde los años 90' a partir de la introducción del sistema de aguas negras en el casco urbano) producto de la unión del salto El Escuco y el río Tepechapa, unos 800 m. al noreste del casco urbano. Es importante mencionar que Witzapan:

posee un porcentaje de planicies notablemente bajo, por lo cual en comparación con la Región se le puede considerar un territorio casi totalmente montañoso; sin embargo, a pesar de su tipo de relieve, no se destaca ninguna elevación significativa dentro del municipio. Las zonas de planicies en Santo Domingo de Guzmán alcanzan una superficie aproximada de 5 ha, y están distribuidas en pequeñas porciones al sur del mismo. (VMVDU, FISDL, 2018:14)

Esta situación influye en su dinámica productiva, en tanto las tierras al norte del casco urbano son mayormente destinadas a la agricultura, mientras que las tierras al sur (a menor altura respecto a las tierras norteñas) son utilizadas para la ganadería. Por su parte, existen regadíos en ambos sectores; algunos de estos “fueron dejados por los antiguos” como dice Juan Cruz, mientras que otros son de más reciente construcción: Lara Martínez sostiene que un proyecto ejecutado por una ONG en los años 90' consistió en la construcción de regadíos para los cultivos en época de verano.

Hasta 1968 Witzapan estaba relativamente aislado: una calle estrecha de tierra la conectaba con Sonsonate, pero en ese año empezó su ampliación. Al respecto, un informante comentó que “en el pueblo no hay avenidas ni calles, y hay caminos angostos entre las casas. 25 familias fueron las fundantes del pueblo y así lo fueron construyendo. Los caminos entre las casas eran para transporte por medio de caballos y mulas. Luego los terratenientes arribaron y por su misma necesidad, al introducir las carretas como transporte, fueron ampliando los caminos”. El casco urbano representa el centro administrativo, político y religioso: su centro consiste en la típica construcción de un pueblo colonial. La Alcaldía Municipal y el parque central (al oeste), la Iglesia católica (al noreste), la Unidad de Salud y una plaza con siete chalets de ventas de comida (al sureste) son las instalaciones principales, ubicadas en tales puntos cardinales respecto al cruce entre la “calle al salto El Escuco” o Avenida Rubén Darío, y la calle 3 de agosto. Estas calles

principales atraviesan el centro de norte a sur y de este a oeste respectivamente. La otra calle principal es la 2° Avenida.<sup>35</sup>

Donde ahora es la Alcaldía y el parque central, antes era una “galera” y un “corredor” parte de las instalaciones de la antigua cárcel municipal. Ahora existe una delegación de la Policía Nacional Civil (PNC) institución creada en 1992 y se encuentra unos 200 metros al sur del centro. La iglesia católica es de construcción sencilla, tiene un poco más de 100 años; su fachada es blanca y está orientada de norte a sur. Por su parte, la Unidad de Salud fue construida en los años 70’,<sup>36</sup> época en la que se introdujo el sistema comunitario de agua por medio de cañerías proveniente de vertientes de agua al norte del casco urbano. Por su parte, el terreno de la plaza anteriormente era un predio baldío de la Alcaldía, que construyó los chalets para alquilarlos y así recaudar más fondos económicos.

### 2.1.3 Tradición agrícola

Witzapan se ha caracterizado desde antaño por su vocación agrícola. Lara Martínez rescata datos interesantes de las “Monografías departamentales” de 1898, documento elaborado por Santiago Barberena. Así, para 1890-1914, el patrimonio de Witzapan “era el cultivo del maíz, del arroz, de los frijoles y del cacao, e incluso se lograba cierta producción de hule [...] el cultivo del maíz constituye una tradición o una práctica de larga duración en este municipio” (2006:32). Debido a la poca altura de Witzapan, sus tierras no son aptas para el cultivo del café, por lo tanto, este no fue impulsado en el municipio al momento del auge cafetalero en El Salvador (finales del siglo XIX-mediados del siglo XX) y otro dato importante, posibilitó que los ladinos llegaran tarde al pueblo. Por su parte, antes de esta época en Witzapan era cultivado el cacao. Lardé y Larín (1977:323) cita un informe municipal del siglo XVIII: “En 1732 [...] en esta población indiana existían 69 huertas de cacao con un total de 2.408 arbolitos en producción [...]. En la actual población se nota

---

<sup>35</sup>Ver mapa 7 en anexos, donde se muestran las ubicaciones de los demás puntos importantes.

<sup>36</sup>Una de las transcripciones del castellano al náhuatl realizadas con Juan Cruz en el proyecto Titajtakezakan consistió en una historia contada por Fausto Pérez quien comentó: “Cuando empezamos a construir la clínica, hicimos excavaciones y empezamos a ver restos, como que habían enterrado a alguien, los huesos, pero podridos: ya no se podían arrancar bien... cabeza, manos, patas, en todo el ripio se fue. Cuando vino el proyecto de agua potable, fueron destruyendo todo lo que se decía anterior cementerio”. Se desconoce por qué esta historia no fue publicada en el libro.

haber habido algunos canales y se dice que antes los antiguos aquí tenían los cacahuatales y allá (hacia el Norte) el pueblo, pues es lugar muy bueno”. Al respecto, es interesante rescatar las palabras de Isidoro Vásquez, informante del libro “Tradición oral de Santo Domingo de Guzmán, 1998”, elaborado por Matilde y Genaro Ramírez. Isidoro menciona que, al norte del casco urbano, en el cantón El Caulote, se encuentra un barranco llamado Ostukal:<sup>37</sup>

Mide un cuarto de legua,<sup>38</sup> dicen que antes en ese barranco, salía una culebra con cabeza de cerdo, dicen que es dueño de ese barranco y también del pueblo [...]. Por eso al pueblo no le faltaba que comer, porque la culebra cabeza de cerdo les ayudaba para tener cultivo de cacao, huertas de guineos majonchos, cicales<sup>39</sup> y los ríos tenían abundantes peces, cangrejos, camarones, por eso los hombres cuando bajaban a bañar, metían la mano debajo de la piedra y sacaban camarones, cangrejos, cuando regresaban a casa llevaban el conque<sup>40</sup> para las tortillas. (1998:19)

Esta culebra de cerdo es la *Kuyankua*, ser mitológico; según la tradición oral, hace brotar agua en los lugares donde aparece (en el apartado 5.1.3 se encuentra una historia contada por Antonia Ramírez). Al respecto, a Juan Cruz otro lugareño le contó la siguiente historia de un señor a quien una culebra llegaba a molestarlo a su *milpa* y emitía un ruido: “tulúk tulúk”. El señor “curó” los tiros de un rifle y le disparó, el animal se fue y no supo si le dio o no, pero a los cinco días que el señor regresó, se había quemado un cacahuatal cercano. Posiblemente este relato se relacione con el decaimiento del cultivo del cacao en Witzapan. Pero el maíz, frijol y maicillo (sorgo) son granos que se siguen cultivando.

Esta vocación agrícola, si bien está amenazada por el crecimiento de la ganadería, principalmente en las tierras al sur del municipio,<sup>41</sup> continúa y se defiende: un informante comentó que la alcaldía municipal en manos del partido Alianza Republicana Nacionalista (ARENA)<sup>42</sup> en el período 2006-2009, intentó apropiarse de La Sabana, pero los miembros de la Junta Directiva de este terreno acudieron a la Procuraduría para la Defensa de los

---

<sup>37</sup>“Cueva-casa”, de *ustut* cueva y *kal*, casa.

<sup>38</sup>Según Juan Cruz Torres, una legua mide 4 km. Un cuarto de legua es 1 km.

<sup>39</sup>Guineo majoncho: especie de plátano. Cicales: cultivo o casa de cocos. Nótese la presencia del sufijo *-kal* (casa), en otros casos este sufijo es *-tal* (tierra; ejemplos: zapotal o tierra de zapotes; cacahuatal: tierra de cacao).

<sup>40</sup>El “con qué” se le conoce en las zonas rurales de El Salvador a la comida acompañante de la tortilla.

<sup>41</sup>Algunos informantes comentaron que el cultivo de *milpa* es una actividad mayormente “del pueblo pa’riba” es decir, en los cantones El Carrizal y El Caulote (donde se ubica La Sabana), mientras que en las tierras “pa’bajo” (cantones El Zarzal y El Zope) ha aumentado la ganadería en detrimento de la agricultura.

<sup>42</sup>ARENA, de extrema derecha, gobernó el país de 1989 a 2009, período en el cual llevó a cabo políticas privatizadoras de corte neoliberal; inicia sus campañas electorales en Izalco para recordar que “ahí se le dio muerte al comunismo en 1932”.

Derechos Humanos (PDDH) para asesorarse y evitar lo anterior, manteniendo así una tradición agrícola y comunitaria de larga duración, diría Braudel (1991). Es importante mencionar este hecho porque buena parte de la dieta de la población consiste en los productos de la *milpa*, principalmente maíz y frijol. Esta situación fue constatada en las jornadas del trabajo de campo, en el marco de las fiestas patronales (julio y agosto) y en los meses de enero, febrero y marzo; es decir en invierno y verano respectivamente. Sin embargo, existen cambios sustanciales como el predominio del maíz transgénico en detrimento del maíz nativo o “criollo”: Juan Cruz afirma que el año pasado no cultivó de este maíz “porque lo picó el gorgojo”,<sup>43</sup> por lo tanto sólo pudo sembrar maíz transgénico. Además, “antes el maíz crecía con la pura fuerza de la tierra” sostiene Cruz, quien ahora usa agroquímicos como abono.

#### 2.1.4 Náhuat como lengua materna

El idioma náhuat es parte del patrimonio cultural inmaterial de Witzapan, como en una ocasión reconoció Antonia Ramírez, en sus palabras: “lo importante es que es un dialecto que dejaron nuestros abuelos. Eso es un recuerdo”. Por su parte, Anastasia López en una actividad de convivencia en el local de ADESCOIN, hizo un llamado al público: “el valor que tenemos que recuperar para mi es el náhuat, ve’dad. El idioma, porque ahorita los niños, unos medio hablan otros no hablan, ve’dad. Entonces esa es la recuperación para mí”. El alcalde municipal Gerardo Cuéllar (2019) sostiene: “el castellano medio lo ‘chapuceamos’ (mal hablamos) porque la verdad que no es un idioma que no es nuestro, el idioma de nosotros fue este, el náhuat, no es el español”. Nicolás Sánchez García en una ocasión dijo: “El náhuat, cuando yo nací, ya era náhuat. Nuestra gente, más antes, sólo así platicaban. Ya después como que se fue cambiando y cambiando. Hasta hoy, ya se voló (terminó) todo porque hoy unos pocos pueden, la mayoría no puede. No pueden porque no quieren, no

---

<sup>43</sup>El insecto “gorgojo” se come el grano de maíz. Esta situación, así como los diversos usos del maíz, el peligro de los monocultivos y agroquímicos, y la pérdida del idioma nativo (situaciones actuales en Witzapan) se narra en el documental “Maíz – Plantas de poder” publicado el 29 de abril de 2020 en el canal de Youtube del “Canal Trece Colombia”; trata sobre el pueblo Kametsá, ubicado en el valle de Sibundoy, Estado de Putumayo, Colombia. Documental disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=AhfU5D1INvk&feature=share&fbclid=IwAR2pt8qUvGyj7MAfBECetDQNz2syQMhJzkNOigSU6rSe6NeSnhFVwJq\\_Ng4](https://www.youtube.com/watch?v=AhfU5D1INvk&feature=share&fbclid=IwAR2pt8qUvGyj7MAfBECetDQNz2syQMhJzkNOigSU6rSe6NeSnhFVwJq_Ng4)

porque estamos en el lugar donde podrían aprender”. En ese sentido, Carlos Lara Martínez cita un informe de 1859 de la alcaldía de este municipio:

la mayor parte de los habitantes de Santo Domingo no entendía el castellano, sólo hablaba su propio idioma (el náhuatl). Mantenían distancia de los ladinos, “no consienten adúltere su casta, porque hasta ahora se conserva pura”. Este último dato es de gran trascendencia para la historia de este municipio, pues de acuerdo con nuestra propia información, Santo Domingo se mantiene totalmente indígena al menos hasta principios del siglo XX. (2006:32)

Como se observa, la mayoría de habitantes de Witzapan en el siglo XIX eran monolingües del náhuatl, y se distanciaban de los no indígenas, es decir los ladinos. Esta situación según Lara Martínez perduró hasta inicios del siglo XX. Sin embargo, para el contexto de la Matanza de 1932 (ver apartado 2.4.3) el ser indígena en El Salvador se volvió motivo de sospecha y persecución por su asociación con el “comunismo”. Una informante de Lara Martínez menciona: “Antes todititas platicaban en náhuatl, hasta las *chiquititas*<sup>44</sup> (pequeñitas) platicaban así, pero ya ahora ya no, ya no quieren, les da pena ...” (2006:34). Esta es una consecuencia directa de la Matanza, como se verá más adelante. Como bien reconoce Lara Martínez, el cambio lingüístico en perjuicio del náhuatl y en beneficio del castellano:

ha sido provocado por una relación de carácter asimétrica, basada en una dinámica de dominación/subordinación, pues los indígenas se avergüenzan de hablar náhuatl porque es considerada una lengua inferior o que es hablada por personas de condición inferior. Hablar español significa, desde el punto de vista de la cultura dominante, entrar en el carril de la civilización, del progreso. Esta concepción impuesta por la etnia dominante a nivel nacional, los mestizos, y, posteriormente, por la etnia dominante a nivel local, los ladinos, tiene un propósito: regular el comportamiento de los indígenas en función de los intereses de estos grupos dominantes. (2006:34)

En ese sentido, la mayoría de informantes de esta tesis sostienen un punto de vista similar: hasta hace unas décadas el náhuatl no era apoyado por ninguna institución, pero dicha situación empezó a cambiar a partir de los 90’ como se verá más adelante.

### 2.1.5 El sistema de cofradías

Como se profundizará en el capítulo 4 (y ya fue mencionado en el apartado 1.2.3) las cofradías desde sus inicios han oscilado entre la religiosidad oficial católica y la religiosidad popular, como sostiene Rodolfo Cardenal (2001). Carlos Lara Martínez al

---

<sup>44</sup>Del adjetivo *chikitik*, pequeño/a.

respecto menciona que las cofradías “son organizaciones religiosas que establecieron los frailes desde principios del siglo XVI, con el objeto de fomentar la fe católica entre la población nativa. Los indígenas las adoptaron rápidamente y les imprimieron características particulares de acuerdo a sus tradiciones religiosas” (2006:71). En Witzapan esto no fue la excepción:

Para las décadas de 1960-70 existían 19 cofradías en el municipio: Santo Domingo, Santísimo Sacramento, Inmaculada Concepción, San Isidro Labrador, San José, San Pedro, Virgen del Rosario, Virgen de Guadalupe, San Sebastián, San Antonio del Monte, Ánimas, Santa Cruz, San Juan, Niño Dios, Cristo de Esquipulas, y de Semana Santa: Santo Entierro, Jesús Nazareno, Virgen María (que incluye a la de Dolores) y Resurrección. Éstas son las mismas cofradías que funcionan en la actualidad, con la única diferencia que ahora sólo hay 12 de ellas. (2006:74)

Como se observa, el número de cofradías hace unas décadas era alto en comparación con el contexto actual. Es de resaltar que la Iglesia católica hasta el año 2000 no tenía párroco permanente, como le comenta a Lara Martínez el sacerdote del pueblo quien tenía un mes de haber llegado (2006:70) “éste ha sido un pueblo que, por la precaria sacerdotal – no ha habido sacerdote en esta comunidad–, ha estado sola, y ha habido sacerdotes ocasionales, que han pasado; pero el trabajo pastoral o el trabajo de acompañamiento ha sido precario...”. Sin embargo, a partir de los años 90’ inicia un proceso de evangelización dentro de la Iglesia católica que ha debilitado al sistema de cofradías. Para el año 2019 su número había bajado a cuatro: la cofradía del Santo Entierro, de la Santa Cruz, de Santo Domingo y del Niño Dios. Los días que cada cofradía se activa son: viernes de semana santa, 3 de mayo, 1-5 de agosto y 24 de diciembre, respectivamente.<sup>45</sup> Es interesante que Lucas Cortez (2016), un ex mayordomo de la cofradía de Santo Domingo, diga “las cofradías para mí son las que nos marcaban los tiempos que iban avanzando” es decir, el sistema de cofradías representaba una especie de calendario para la población local. Por su parte, a Lara Martínez (2006:71) el mayordomo de la cofradía de Santo Domingo de 1980 a 1987 le comentó que para esos años “las cofradías eran las encargadas de los asuntos de la Iglesia”, y el sacerdote que atendió Witzapan:

entre 1963 y 1978 (que, por cierto, no vivía en este municipio pero atendía a la parroquia) señala que en su período no existía el Consejo Parroquial sino que se llamaba Consejo de Cofrades, pues eran los miembros de las cofradías los que se encargaban de las actividades de la Iglesia, aunque también existía el grupo de la adoración nocturna. Sin embargo, en los años noventa se

---

<sup>45</sup>Dato compartido por Lucas Cortez (ex mayordomo de la cofradía de Santo Domingo en 1992, 2003 y padre del actual) durante la temporada de trabajo de campo realizada en julio y agosto de 2019.

abre un proceso de reestructuración de la Iglesia católica, el cual desplaza a las cofradías como las principales organizaciones encargadas de las labores de la Iglesia.

Como se verá más adelante, el debilitamiento del sistema de cofradías es un hecho en el cual influyen varios factores, no sólo la reestructuración al interior del catolicismo local. Otro aspecto que minó el poder de las cofradías, como dijo Lucas Cortez (2016) a Ricardo Granillo, fue el traspaso de las escrituras e inmuebles de la cofradía de Santo Domingo y del Niño Dios a la Diócesis de Sonsonate creada en 1986.

### 2.1.6 Modernización a partir de segunda mitad siglo XX

Al comparar la situación actual con los datos que ofrece Lara Martínez sobre la historia local de Witzapan, pueden señalarse diferencias. Por ejemplo, para 1859, de acuerdo a un informe de la alcaldía municipal, había 614 personas divididas en 128 viviendas. Los hombres trabajaban la agricultura, aunque había dos sastres, tres músicos, dos comerciantes y un zapatero. Por su parte, entre las mujeres predominaban molenderas, tejedoras e hilanderas, aunque también había costureras, lavanderas, planchadoras y cigarreras. La mayoría de las viviendas eran de techo de paja, sólo existían seis casas con techo de teja, entre ellas el cabildo, el convento, la iglesia y una escuela. La vestimenta era sencilla, los hombres vestían camisas y calzones de manta, las mujeres portaban mantas o enaguas moradas con sus pechos al desnudo, toallas en la cabeza<sup>46</sup> y su cabello envuelto en listones o cintas de “madejón”. Al respecto, “una orden, seguramente de tipo local, obligó a las

---

<sup>46</sup>Sixta Pérez, *nahuablante* de Witzapan de unos 70 años, comenta en un video subido a Facebook a finales de abril de 2020 por Héctor Martínez, joven promotor del idioma náhuat: “Antes venían señoras de Ataco, de Mazahua, de Izalco a comprar ollas en Santo Domingo, pero ellos así hablaban en náhuat las señoras, y traían sus “chalinás” (*nukwajtzin* en náhuat) ... antes, lo que usted no ha visto ni yo ya no vi, que mi madre me contaba, en el tiempo que ella anduvo jovencita, todas las jóvenes, como señoras, nadie salía a la calle si no se cubría la cabeza. Mi mamá tenía su manta, decía, así bien blanquita... no podían salir a la calle sin cubrirse la cabeza, porque toda la juventud y las señoras les daba pena salir. Porque la gente hablaba y decía “esa mujer, es una mujer cualquiera, no se cubre la cabeza”. Ese era el tiempo de antes... era un costumbre que tenía la gente de antes; pero todo eso ya pasó, se perdió. Ya los que quedaron ya no quisieron, por ejemplo, yo toda mi familia eran refajadas, pero mi madre nos crío (a) tres... mi papá quería que nosotros así creciéramos también. Pero mi madre le dijo “no, porque esa tela muy caras son, y ya ves que tus hijas cómo son, ellas van creciendo, ellas cada fiesta te van a pedir un refajo, ¿y cómo vas a hacer para comprar tres refajos para cada uno?” Ahí fue que mi papá se detuvo, ya no nos compró refajo, no porque así habiéramos crecido también”.

Fuente: <https://www.facebook.com/TimumachtikanNawat/videos/3252387228146494/>

indígenas a usar blusa” (Lara Martínez, 2006: 34), provocando el cambio en la vestimenta femenina.

Así, a diferencia de aquella época, en la actualidad las actividades productivas se han diversificado: ventas de pupusas, talleres de venta y reparación de piezas vehiculares, tiendas o “pulperías” como son llamadas en otros países, se han sumado a las actividades mencionadas en el informe de 1859. El techo de las viviendas ya no es de paja<sup>47</sup> sino de teja, duralita y lámina. Las paredes de las viviendas ya no son sólo de adobe y bahareque, ahora hay muchas de concreto y block. Sus pisos no son sólo de tierra, sino de cemento e incluso cerámica. En pocas palabras, la modernización en Witzapan se expresa en esta transformación de las viviendas; también en la vestimenta, que no se diferencia de la “occidental” en la gran mayoría de la población. El hecho que la mayor parte de la población de Witzapan sea joven también influye en esta modernización: “una población predominantemente joven es una población abierta al cambio sociocultural” (Lara Martínez, 2006:28). Como dice Ramón Rivas (2004:42) “las personas de edad avanzada recuerdan y quieren vivificar el pasado y los jóvenes viven el presente [...]. La cultura y con ello todo lo que caracterizó a estos pueblos se debate entre el pasado y el presente”. A este hecho se suma la pavimentación de la calle de 8 km. desde San Antonio del Monte a Witzapan. Hasta antes de 2003 esta calle era de tierra, complicando el tránsito en época lluviosa. Un informante sostuvo que antes de la pavimentación, la ruta 246<sup>48</sup> se tardaba una hora y media en hacer su recorrido desde Sonsonate a Witzapan; desde 2003, al inaugurarse la calle pavimentada, el recorrido de esta ruta es de 45 minutos. Por su parte, un vehículo particular realiza este recorrido en 30 minutos o menos.

## 2.2 Contexto actual de Witzapan

---

<sup>47</sup>Por tal razón el “zacate sabana” utilizado para la construcción de este techo dejó de ser sembrado en el terreno conocido como La Sabana, para ser sustituido por la *milpa*, pero su nombre quedó intacto. El alcalde (Cuéllar, 2019) sostuvo: “Yo tengo ahorita 57 años. En la edad que yo tenía como 10 años, las casas [...] en un 90 % era de zacate”.

<sup>48</sup>Transporte intermunicipal que circula desde San Pedro Puxtla hasta Sonsonate y viceversa, en su trayecto pasa por Witzapan y San Antonio del Monte. Además de este transporte público, existe un tipo de transporte por medio de *pick ups* o camiones que circulan hacia los cuatro cantones y hasta el desvío a Nahuizalco.



## 2.2.1 Economía

Carlos Lara Martínez realizó una investigación en el año 2000 con la población indígena de Witzapan para “descubrir las características esenciales que definen la identidad de esta población” (2006:10); tales características son: a) la posición socioeconómica subordinada del indígena respecto a la población ladina de la localidad (quienes centran sus actividades en el comercio, ganadería y la tenencia de la tierra) y las actividades productivas que caracterizan al indígena: el trabajo agrícola masculino, y el trabajo femenino artesanal con el barro, ambas actividades orientadas a la economía de subsistencia,<sup>49</sup> b) la estructuración de los grupos domésticos o estructura de parentesco (que está detrás de las características siguientes),<sup>50</sup> c) el fervor religioso católico (donde aparece el sistema de cofradías, siendo la cofradía de Santo Domingo la más importante) y el creciente evangelismo, y d) las organizaciones político-étnicas existentes, particularmente dos, ADESCOIN y ANIN.

Además, “los indígenas de Santo Domingo de Guzmán representan el 87.97 % de la población del municipio (6,548 personas)” (2006:29) siendo ladinos el resto de la población.<sup>51</sup> La consideración de Lara Martínez sobre la población indígena de Witzapan, definida por su participación como productora y beneficiaria de la agricultura y artesanía con el barro (ambas actividades de subsistencia) es retomada en esta tesis, ya que ambas actividades son parte de la historia del municipio, en ese sentido, forman parte de la persistencia de la cultura náhuat pipil. Sin embargo, es de subrayar que el trabajo agrícola es ejercido en su mayoría por personas de la tercera edad. Anastasia López sostiene que a los jóvenes ya no les interesa este trabajo, y prefieren migrar hacia ciudades como Sonsonate y San Salvador, así como al extranjero. Pero es necesario también señalar la

---

<sup>49</sup>“Es importante recalcar que el fin principal de los agricultores indígenas es producir para alimentar a su familia, mientras que el excedente de esta la utilizan para obtener los alimentos que no producen y poder acceder a los servicios básicos, a esto hay que sumarle el hecho de que existen pocos canales de comercialización que beneficien al productor [...]” (Figueroa, Martínez y Platero, 2016:74).

<sup>50</sup>Los grupos religiosos y las ADESCO, sostiene Lara Martínez, son liderados por personas que reciben apoyo de sus redes de parentesco; así, estas redes son reforzadas “por el hecho de pertenecer a un mismo grupo religioso o a una organización social” (2006:65).

<sup>51</sup>“Ladino” se utiliza para referirse a los “no indígenas”, al ser de “raza” distinta (blancos y mestizos); pero principalmente por su actitud de desprecio ante ciertas manifestaciones autóctonas como la lengua nativa, vestimenta tradicional, ciertos mitos y ritos, etcétera, actitudes que pueden ser reproducidas por los mismos indígenas “de sangre pura”, como algunos habitantes señalan a otros. Lara Martínez, al centrarse en el factor objetivo productivo, obvia este rasgo intersubjetivo en su definición de ladino.

existencia de dos terrenos comunales en Witzapan: La Sabana y El Barrial. La existencia en el siglo XXI de tierras comunales en manos de la comunidad indígena en Witzapan, es un hecho peculiar en El Salvador, al ser estas tierras extinguidas mediante un decreto legislativo en el resto del país<sup>52</sup> (ver apartado 2.4.2), “no obstante que el resto de las tierras del municipio han sido privatizadas” (Lara Martínez, 2006: 32). Es decir, ambos terrenos propiedad de la población indígena están rodeados de terrenos ahora privados.

### 2.2.2 Demografía

Witzapan posee “7,055 habitantes integrados en 1,563 hogares, en donde el 51.8 % son mujeres y el 48.2 % son hombres, el 39.6 % de las personas tienen edades que oscilan entre los 5 y 19. La mayoría de la población incide en el área rural (67.7 %), mientras el resto habita en la zona urbana presenta una densidad poblacional de 253 habitantes por kilómetro cuadrado” (Figueroa, Martínez y Platero, 2016:40). Estos datos demográficos son resultados del censo de población salvadoreña del año 2007. Según este censo, en Witzapan una mujer y ocho hombres son náhuat pipiles, los restantes son mestizos. Este censo ha sido criticado por sus criterios biologicistas y raciales de definición del indígena (Huezo Mixco, 2008). Por su parte, Carlos Lara Martínez (2006) se basa en datos de la Unidad de Salud de Witzapan: para el año 2000 había un total de 7,444 habitantes. El 66.66 % de la población oscila entre los 0 y 24 años, y el 72.69 % entre 0 y 29 años, dato interesante en tanto la juventud “es una población abierta al cambio sociocultural” (2006:28). Para enero de 2019, Matilde Ramírez, directora de la Casa de la Cultura local, sostuvo que la población total es de 7,823 habitantes, sin entrar en más detalles. El alcalde en este mismo período afirmó que la mayoría de habitantes son mujeres y jóvenes. El próximo censo nacional será en 2022.

Por su parte, el municipio está dividido en cuatro cantones (divisiones jurisdiccionales rurales mayores) cada uno compuesto por varios caseríos (divisiones jurisdiccionales rurales menores, formados por lazos consanguíneos). La mayor parte de los 28 km<sup>2</sup> de Witzapan corresponden a los cantones y sus caseríos. Los cantones son los siguientes: El Carrizal, El Caulote, El Zarzal y El Zope (ubicados respectivamente al noroeste, noreste, suroeste y sureste del casco urbano). El casco urbano, por su parte, mide 0,9 km<sup>2</sup>. de

---

<sup>52</sup>Rivas (2004:42) menciona que en Nahuizalco y Panchimalco, entre otros municipios, también “se poseen tierras en común”.

extensión y se divide en el barrio El Rosario o “el de abajo”, y el barrio El Calvario o “el de arriba”. La conformación de los hogares, según el alcalde (Cuéllar, 2019) suelen conformarse de cuatro a seis miembros, aunque “los más nuevos tienen poco, los más viejos tienen más [...] las (familias) más nuevas no pasan de dos, tres (personas) [...] mucha gente se ha ido para el exterior”.

Por otro lado, según el dato que maneja el Estado con su censo poblacional de 2007, en el país quedan 97 *nahuablantes*. El director del COED maneja el mismo dato, bajo el argumento que toda esta población *nahuablante* es de Witzapan. Anastasia López, por su parte, dijo en la celebración del día del idioma náhuat, el 21 de febrero de 2020: “queremos una pensión [...] para todas las *nahuablantes*, ya no somos bastantes, no nos vamos a engañar, hemos lo más 46 hablantes corridos, y con los que pueden poquito llegamos a 90, porque ya se nos fueron (ya murieron)”. Este dato es alarmante, por el escaso número de *nahuablantes*, la mayoría de la tercera edad y con padecimiento de diversas enfermedades.<sup>53</sup> Según el alcalde, de estas 90 personas, 70 residen en el casco urbano, los demás están esparcidos en los cuatro cantones. La gran mayoría son adultos mayores y analfabetos; “algunos padecen enfermedades crónicas y son literalmente incapaces de desarrollar las actividades necesarias requeridas de un maestro de infantes” sostiene Jorge Lemus (Luz Noches y Guzmán, 2016).

En Witzapan existe una Unidad de Salud, ubicada en el centro del casco urbano (a un costado de la calle 3 de agosto). Por otro lado, el MINED ejecutó en 2018 un programa de alfabetización a nivel nacional, incluido Witzapan. 1,117 personas de este municipio recibieron en septiembre de ese año un certificado que los acredita ya pueden leer y escribir. Por su parte, Matilde Ramírez, directora de la Casa de la Cultura, afirma que existen siete escuelas: una por cada cantón y tres en el casco urbano. El COED es la escuela más grande y con más alumnos: entre 800 y 900, desde preparatoria (6 años) hasta bachillerato (17 años, aunque hay quienes aplazan y repiten grado). Es importante señalar que en estas escuelas no hay enseñanza permanente del idioma náhuat, como en algunas sí lo hay del inglés.

---

<sup>53</sup>“la población de los abuelos está siendo diezmada por la presencia de padecimientos físicos, lo que imposibilita su labor de transferencia generacional en la enseñanza de la lengua náhuat” (Magaña, 2017:37).

### 2.2.3 Religión

En Witzapan, según Carlos Lara Martínez, para inicios del siglo XXI la población indígena está dividida de la siguiente forma: “46.55 % de los domingueños asisten a iglesias evangélicas, mientras que el 43.10 % se consideran católicos, y sólo un 10.35 % se puede considerar como población que no se adscribe a ninguna denominación” (2006:86).<sup>54</sup> Esta situación influye en la dinámica religiosa del municipio, incluso al interior de la iglesia católica, religión practicada por los habitantes desde la época colonial. “Para la mayoría de los domingueños (los católicos y los que no se adscriben a ninguna denominación) [...] el desarrollo de las iglesias evangélicas representa una ruptura profunda en la unidad del pueblo, pues éstas tienden a crear sus propios universos sociales y simbólicos que quiebran con la dinámica de las relaciones sociales de solidaridad y ayuda mutua y las concepciones culturales que compartían todos los pobladores del municipio” (2006:68). Esta realidad incide en la ausencia actual de algunas actividades tradicionales. Dionisia García, profesora en la escuela Cuna Náhuat y artesana del barro, dice que las fiestas “ya no son como antes, que salían las *pastorelas*, *chichimecos* y *tabareños*, como es en otros pueblos todavía”.

Juan Cruz, por su parte, comenta que anteriormente hacían procesiones el 3 de mayo, día de la cruz, hasta La Sabana y a los cantones. Por otro lado, la realización de “ceremonias o ritos sagrados” no son prácticas propias de la población indígena de Witzapan. En ese sentido, es importante considerar el siguiente señalamiento de Jorge Lemus (2011:12): existen más de 30 ONG’S “que se autodenominan indígenas, cuyo accionar es variado. Muchas de ellas, sin embargo, reivindican la cultura maya y no las culturas pipil, lenca o cacaopera [...] ningún grupo indígena actual en el país es maya”. Como se verá en el capítulo 3, de parte de la población de Witzapan existe un rechazo hacia estas prácticas ceremoniales. Para enero de 2019, según el alcalde, hay un aproximado de 40 iglesias en Witzapan. Según un informante, 14 de estas se encuentran en el casco urbano. Es importante mencionar el proceso de evangelización que según Lara Martínez (2006) sucede en el municipio e incluso dentro de la iglesia católica. En ese sentido, en Witzapan no suceden actividades rituales como las realizadas en Tenejapa, Chiapas (Baskin, 2013) y en

---

<sup>54</sup>Jorge Lemus (2011:9) menciona “en la década de 1980, sólo existían 2 iglesias evangélicas en el pueblo, mientras que ahora existen al menos 18”.

San Pedro Xicoras, Durango (Pidiendo vida, 1992). Posiblemente en décadas anteriores las actividades organizadas por la cofradía de Santo Domingo eran más vistosas.

El pueblo indígena de Santo Domingo de Guzmán es eminentemente cristiano. Francisco (Ramírez, nahuablante fallecido en julio de 2019) no recuerda de su infancia nada de bailes alrededor del fuego como dictan los clichés. Sobre su pecho porta una medalla de la Inmaculada Concepción de María y dentro de su casa, al lado de una esquina donde se apila el maíz recogido en la cosecha, hay un altar con velas a la virgen. (Luz Noches y Guzmán, 2016)

El creer que en toda comunidad indígena se realizan “ceremonias o rituales ancestrales sagrados” como sucede en comunidades nativas de Guatemala y México, es causa de conflictos en tanto algunas personas que visitan Witzapan suelen decepcionarse cuando van en búsqueda de este tipo de actos; así como se desencantan cuando ven que *nahuablantes* son católicos o evangélicos.

#### 2.2.4 Etnografía del ciclo ritual

Puede decirse que el calendario ritual local se divide en verano e invierno:<sup>55</sup> el 2 de noviembre, día de los difuntos, sucede al final del invierno e inicio del verano que se extiende hasta mayo, coincidiendo con el “día de la cruz” el 3 de mayo.<sup>56</sup> En diciembre se activa la cofradía del Niño Dios, para realizar las “posadas” que finalizan el 24 de diciembre con el nacimiento del Niño Jesús. A partir de este día hasta el 6 de enero, se llevan a cabo oraciones en la casa de esta Cofradía ubicada unos 15 metros al sur de la casa de la Cofradía de Santo Domingo.<sup>57</sup> El 6 de enero terminan las oraciones, día que también salen “los viejos”, quienes deambulan desde el anochecer alrededor del parque central, portando máscaras de personajes como Frankenstein, pero la mayoría se viste de mujer, incluso algunos imitan a “la Siguanaba”: su cabello largo y pechos grandes y caídos. Esta

---

<sup>55</sup>Andrés Medina sostiene la existencia de “el contraste, asentado profundamente en la cosmovisión mesoamericana, entre la temporada seca y la lluviosa” (2000:280). Al respecto, en Witzapan la población náhuat divide actividades fundamentales para su persistencia cultural: en verano se extrae el barro de “El Barrial”, tarea suspendida en invierno porque dicho terreno “se lodeya” (se llena de lodo) como comentó un informante; además, al inicio del invierno se siembra el maíz, cuya primera cosecha o *tapishka* es a inicios de agosto, y la segunda y última es entre octubre y noviembre, a finales de invierno. En verano se siembra el maicillo o sorgo. Por último, Fidelina Cortez al ser consultada una vez por la fecha de nacimiento de sus tres nietos, respondió no saber el día ni el mes, pero sí sabe que nacieron en verano.

<sup>56</sup>Ver apartado 3.1.5 donde un miembro del colectivo Kalmekat describe el significado de esta celebración, según su punto de vista, para la cultura náhuat pipil.

<sup>57</sup>El autor de esta tesis no pudo asistir a ninguna actividad de esta cofradía por encontrarse en México, nada más el 6 de enero.

actividad es organizada por un hombre de tez blanca de unos 40 años, dueño de la tienda principal del pueblo, ubicada en un lugar estratégico (al inicio de las dos calles principales, la “calle al salto” y la 2° Avenida).<sup>58</sup> Años atrás salía otro grupo de “viejos” del barrio El Calvario, pero ya no sale.

Las otras actividades durante el verano son: desde 2017 la celebración del 21 de febrero como Día Nacional de la Lengua Náhuat, el 26 de febrero la conmemoración de la masacre de 1980 en el barrio El Calvario, y la semana santa (en marzo o abril) donde participa la cofradía del Santo Entierro. Por su parte, en el invierno las actividades rituales realizadas son los preparativos de las fiestas patronales en honor al santo patrono del pueblo, Santo Domingo de Guzmán, del 1 al 5 de agosto. En ambas actividades los actores son: la cofradía de Santo Domingo, la Alcaldía Municipal, el EPP y la Casa de la Cultura.<sup>59</sup>

Sobre la música y danza ritual, esta se realiza los cinco días de la fiesta a Santo Domingo por medio de la cofradía del mismo nombre. Sus músicos son los “cajeros”: tres adultos mayores quienes tocan un tamborón (tambor grande), un tamborcito (tambor pequeño) y un pito.<sup>60</sup> Estos instrumentos representan la música autóctona (Cortez, 2016). Hay otros dos grupos de músicos, conocidos por el tipo de instrumentos que utilizan: los músicos de cuerda y músicos de viento<sup>61</sup> quienes ejecutan piezas de rancheras, boleros, cumbias y corridos. Respecto a los danzantes rituales, estos son conocidos como Historiantes<sup>62</sup> quienes realizan el baile o danza homónima y se conforman de dos grupos:

---

<sup>58</sup>Un informante comentó que la mayoría de los “viejos” son del cantón El Zope y que andan en estado de ebriedad. En efecto, varias de estas personas el 6 de enero en la noche bebieron alcohol y cerveza.

<sup>59</sup>Vale decir que esta última institución los últimos viernes de cada mes realiza una actividad de esparcimiento con los adultos mayores del municipio; en enero de 2019 esta actividad coincidió con la celebración del día del adulto mayor y por primera vez la Alcaldía se sumó a dicho evento, realizado en el parque central. En julio de 2019 esta actividad sólo fue realizada por la Casa de la Cultura y se hizo frente a su local, en ese entonces ubicado sobre la 2° Avenida Norte. En la Casa de la Cultura cada martes de 2 a 4 p.m. se reúnen *nahuablantes* adultos mayores a practicar canciones en náhuat; en julio de 2019 se asistió a una de estas reuniones, a la que también se sumaron tres niñas.

<sup>60</sup>Días después de la fiesta, en agosto de 2019, falleció el *pitero*, su sobrenombre era “helicóptero”. Un par de informantes comentaron que le gustaba beber bastante alcohol y probablemente esa fue la causa de su muerte.

<sup>61</sup>Este año se incorporó la Banda Regimental del Destacamento Militar (DM) de Sonsonate, los días 3 y 4 de agosto. Los músicos de viento, también conocido como Grupo Civil, este año estuvo conformado por siete adultos y participaron del 1 al 4 de agosto. Son músicos de la Banda Regimental del DM de Sonsonate jubilados, no cobraron por sus servicios, pero el mayordomo de la cofradía sufragó los gastos de transporte. El Grupo Civil cobró 450 dólares. De los cajeros y músicos de cuerda no se supo si este año cobraron, en el año 2016 el mayordomo en ese entonces comentó

<sup>62</sup>“En El Salvador, se asume el nombre genérico de “Los historiantes” en casi todos los pueblos donde se celebra la fiesta. A mucha gente no le suena a nada el nombre de “Moros y cristianos”, e incluso algunos

seis moros y seis cristianos; una reina acompaña a los primeros, pero en el transcurso del baile se pasa al lado de los cristianos. Ambos grupos utilizan “capas” o “mantas”<sup>63</sup> diferenciadas por su color: rojo para los moros y amarillo para los cristianos, igual sus calcetas y coronas, con adornos florales; las capas las adornan con figuras de papel de colores brillantes (papel que compran en Sonsonate porque no hay en Witzapan), en sus extremos las capas llevan pedazos recortados de pajillas (popotes) coloridas que al chocar recuerdan el sonido del agua. Moros y cristianos calzan zapatos tenis, la mayoría negros.

El sentido de esta danza es mostrar la superioridad del blanco sobre el indio (Lara Martínez, 2006); este antropólogo también interpreta el color de las capas de los danzantes: los moros representan el mal y los cristianos al bien. Johannes Neurath (citada en Alvarado Solís:57) al respecto dice “los mitotes<sup>64</sup> comparten características estructurales comunes en su definición de la lucha cósmica entre seres luminosos y seres oscuros, lucha donde los primeros son siempre victoriosos. Este tipo de definiciones es ampliamente evocada en la literatura etnológica mesoamericana a propósito del dualismo cósmico”. Por su parte, es de mencionar que esta danza ha tenido cambios sustanciales, como comentó un ex mayordomo en una entrevista:

Celestino Ramírez (C). Antes la danza entera duraba medio día y todo el recital de palabras que llevaba era bastante. A algunos les tocaba una página entera, a algunos dos páginas, a algunos un pedazo nomás. Pero con el tiempo se ha ido acortando, la gente lo que le gusta ver es el baile, los distintos ritmos que lleva. De ahí que ha ido cambiando con el tiempo, comúnmente ahora se retractaba nada más a una hora, una hora y de ahí ya no hay otro, han cortado fracciones de baile ya no es toda la danza entera sino que es un espacio

Ricardo Granillo (Entrevistador, R). ¿Antes sólo participaban jóvenes o participaba otro tipo de personas?

---

llegan a pensar que son dos fiestas distintas, “Los historiantes” es un nombre más popularizado de esta fiesta” (Martínez, 2017:206). En otras partes de Mesoamérica se le conoce como Moros y cristianos a este baile que simboliza la “conquista” española.

<sup>63</sup>Durante julio, cada día al atardecer, por el lapso de una hora, los Historiantes ensayan en la calle al salto, frente a la casa de la cofradía de Santo Domingo, junto a los cajeros y en ocasiones llega Margarito Vásquez, de unos 60 años, moreno y de aproximadamente 1.65 m. de estatura, quien enseña y vigila los peculiares movimientos corporales de los Historiantes. Durante los ensayos estos visten casual, la mayoría calza sandalias, y algunos portan ramas y no espadas como en los días festivos. Lucas Cortez mencionó que los trajes de los Historiantes los consiguieron en el año 2000, gracias a una gestión con Ayuda en Acción, institución de cooperación internacional española. Debido al desgaste de los trajes, es necesario para él conseguir otros, pero sin ayuda gubernamental. Si buscaran su cooperación, Lucas dice que lo más probable es que “los andarían cargando en eventos”, es decir, utilizándolos para eventos gubernamentales. Las espadas plateadas que portan los Historiantes fueron gestionadas con una empresa de Santa Ana, Imacasa, fábrica de insumos de construcción, agricultura, industria y jardinería, también en el año 2000.

<sup>64</sup>En náhuatl, bailar se dice *mijtutia*.

C. No, eran personas adultas, eran señores de unos 45 años y algunos ancianos eran los que salían en ese entonces. Ahora la juventud que ha querido rescatar y le gusta pues son los que han estado pendiente de eso. De ahí en años atrás, unos 15 años atrás sólo eran gente mayor no habían jóvenes, sólo utilizaban una parte de los Historiantes que llevan, *gracejos*, esos sí eran niños que iban atrás de la cola, de ahí la mayoría era gente adulta

R. ¿Por qué cree que en la actualidad esta danza sólo es interpretada por jóvenes?

C. La civilización ha ido cambiando las cosas, porque el adulto mayor ya se siente con pena porque todo ha cambiado. Ahora le dejan todo al joven, joven que quiere participar, participa, usted no vio a un señor de 50 años querer ponerse la capa, manta y comenzar a hacer la danza esa, ellos ya la miran como que ellos ya no están para eso. Hasta eso cambió el pensamiento sobre esa cosa que no se puede mantener a través del tiempo, y ellos como adultos ya no quieren participar y pertenecer a eso

R. ¿Considera que esta danza en el futuro pueda desaparecer? ¿Por qué?

C. De desaparecer, no desaparecerá en unos 50 años, primero porque hay gente que cree mucho en la cultura y se ha metido como un momento cultural. Si nos vamos por el ámbito religioso sí desaparecería, pero si va por el cultural no desaparece; hay instituciones que preguntan por los Historiantes, a dónde están, lo ven como algo fundamental, aunque no sea fundamental para la cultura. A nivel religioso no es tan necesario, a nivel cultural es parte de las raíces de las personas, por eso tratan de rescatarlo

R. ¿Por la parroquia cómo es vista la danza?

C. Este, como parece los sacerdotes son personas estudiadas, entonces para ellos no tiene ningún tinte espiritual, sino que es una danza común y corriente y por eso para ellos no es preocupante que vaya a desaparecer; es preocupante para los señores que han convivido con esa danza. De ahí a los demás y en caso de la parroquia ellos no lo tienen como una prioridad, (dicen) “hay que vea el pueblo si quiere hacerlo”. Entonces (a) ellos no se les dificultaría si un día dijeran “no hay danza de los Historiantes”, porque no es una prioridad para ellos.

En las palabras de Celestino Ramírez, quien separa lo religioso/espiritual de lo cultural, se denota cierta indiferencia hacia la danza de moros y cristianos; en ese entonces mayordomo de la cofradía, puede decirse que su postura representa a un grupo de la feligresía católica en desacuerdo o indiferente con la danza.<sup>65</sup> Por su parte, al conjunto de músicos y danzantes se le denomina “la Historia”, acompañados por un “cuetero” (encargado de encender las varas de cuete con un *tizón*).<sup>66</sup> En 2016 el cuetero fue un hijo de Celestino; en 2019 fue un señor de unos 60 años originario de San Pedro Puxtla, el único que se quedó a dormir en la casa de la cofradía de Santo Domingo. Respecto a la comida ritual, la mayoría son derivados maíz y frijol, como los *tamales* y “pupusas”. Las tortillas son el alimento más común, así como los frijoles enteros acompañados de tomate, cebolla y chile verde. En las fiestas de 2019 se hizo una actividad que había dejado de realizarse: el sacrificio de dos toros en la madrugada del 2 y 4 de agosto, respectivamente, en la calle al

---

<sup>65</sup>Ver apartado 5.4.3

<sup>66</sup>“Cabeza de fuego” en náhuatl, de *tit*: fuego y *tzun*: cabeza.



salto frente a la casa de la cofradía de Santo Domingo. Con su carne se elaboraron los almuerzos del 2, 3 y 4 de agosto en esta casa. Además, la esposa del mayordomo repartió refrigerio los cinco días de la fiesta a los feligreses que llegan a esta casa e incluso a quienes van pasando por la calle: el “pan de torta”<sup>67</sup> es uno de los alimentos más recurrentes en el refrigerio, acompañado de un vaso con café o con refresco de horchata o piña.

Es de resaltar que tres bebidas ya no se ofrecen desde hace años: el *chukulapinul*, la *chicha* y el *guaro*. La primera bebida se daba el 2 de agosto, en el marco del “recibimiento de los *cumpas*<sup>68</sup> de Nahuizalco”, especie de romería de feligreses procedentes de ese pueblo quienes llegan con unas imágenes pequeñas de Santo Domingo denominadas “niños”; el *chukulapinul* se fabricaba con “*pinol*<sup>69</sup> molido con dulce de panela” (Cortez, 2016). Por su parte, la *chicha* es una bebida de maíz fermentada de fabricación casera, y el *guaro* es aguardiente de fabricación industrial, a base de caña: ambas bebidas se ofrecían los cinco días de la fiesta. La mayor parte de la feligresía católica que se aglutina alrededor de las cofradías decidieron ya no ofrecer ambas bebidas, debido al “desorden” que provocaban personas en estado de ebriedad.<sup>70</sup>

Otra actividad ritual en el marco de las fiestas patronales es el novenario a Santo Domingo. Lara Martínez (2006) menciona que este inicia el 23 de julio y concluye el 31 de ese mes, es decir en la víspera de la fiesta. Sin embargo, en 2019 el novenario inició el lunes 29 de julio: se supone iniciaría el domingo 28, pero ese día se hizo un jaripeo

---

<sup>67</sup>“lleva harina, jugo de naranja, huevo y no me acuerdo qué más” me comentó en una ocasión el mayordomo.

<sup>68</sup>“Compañero” en idioma náhuat. Anteriormente llegaban caminando, pero desde hace años arriban a Witzapan por medio de un *pick up* de los utilizados para transporte intermunicipal.

<sup>69</sup>Harina de maíz, en náhuat se dice *pinul*. Un plato típico del pueblo es la gallina en *pinol*.

<sup>70</sup>Margarito Vásquez (2016) recuerda cómo eran las fiestas antes: “yo miraba cómo mi papá era mayordomo; bailazones ahí dentro y después decían los trompones (madrazos) a pelear los bolos (ebrios). Una vez ya no hallaba qué hacer y me dice mi papá bolo también ahí en medio yo estaba cipotón (muchacho), había guardia (Guardia Nacional, antiguo cuerpo de seguridad) entonces abajito. Me decía una señora “mire, mire, están peleando, ahí está la guardia vaya a decirles”, fui a decirles; estaba un cabo de guardia. Fui yo, uno de *cipote* (adolescente o joven) algo con miedo va, “allá dentro están haciendo mucho relajo”, “a bueno ya vamos”, “deberas” y la señora que me fue a decir que vaya a decirle a los guardias que vayan a poner orden era la hermana de un señor, el que va saliendo bolo. Él no estaba haciendo nada, pero como sale de adentro bolo, con él empezaron los guardias a pegarle, pah. De ahí entraron adentro, como antes la gente era más respetuosa, respetaban a un guardia y por eso ellos hacían lo que ellos querían, hicieron una “verguiazón” (golpearon gente) ahí. Y dijeron “desde este momento cierran esto porque no lo queremos ver abierto”, ese día como a las 10 de la noche se cerró, no porque eso era de toda la noche bailando hasta las cuatro de la mañana”.

tradicional organizado por la Alcaldía Municipal en la cancha de futbol a orillas de la carretera a San Pedro Puxtla, y el párroco movió la fecha del novenario bajo el argumento que la feligresía preferiría ir al jaripeo. De hecho, algunos subcomités del EPP vendieron platos de comida en este jaripeo. Respecto al novenario, cada día un subcomité se encarga de su realización: el primer día la Renovación Carismática fue la encargada, subcomité al que pertenece Nicolás Sánchez a quien le pregunté la programación respectiva: “de 2 a 3 (pm se hizo) la alabanza y lectura bíblica, de 3 a 4 el rosario (el rezo), a las 4 la misa y a las 5 la *atolada*,”<sup>71</sup> este programa también se realiza los demás días del novenario. El miércoles 30 el novenario estuvo a cargo del subcomité llamado Adoración Nocturna, quienes regalaron *atol* de maíz tostado, inclusive hubo “reenganche” (doble y hasta triple ración). Como se observa, el maíz es un elemento importante en la dieta ritual y cotidiana de la población local.

En cuanto al sistema de creencias, es de resaltar la importancia del santo patrono de Witzapan, Santo Domingo, considerado protector del pueblo. La tradición oral sostiene que, siendo niño, en la playa se acercó a unos lugareños de este pueblo que buscaban cangrejos. El niño se fue con ellos por dos veces, pero desapareció; en la tercera ocasión se quedó en el pueblo y se volvió santo.<sup>72</sup> Se cree que Santo Domingo ha protegido al pueblo en situaciones críticas como en la Matanza de 1932 (ver apartado 2.4.3) y en la guerra civil salvadoreña de los 80'. Santo Domingo es “compadre” de San Pedro, patrono del pueblo vecino de San Pedro Puxtla (las fiestas patronales en este municipio son del 20 al 29 de agosto). Por otro lado, se cree que la *Kuyancua* era la dueña del pueblo (ver apartado 2.1.4).

Otro personaje mitológico es *Nanawatzin*; Juan Cruz recuerda que los “antiguos” consideraban a este personaje el descubridor del grano de maíz: “se transformó en *zompopo*,<sup>73</sup> se amarró un pelo en su cuello y así se metió en una cueva y sacó el grano de maíz, por eso el *zompopo* su cuerpo es delgado y la cabeza es grande”. Este personaje también protegió al pueblo: en 1934 sucedió un temporal por 15 días que provocó el

---

<sup>71</sup>Del náhuatl *atul*, bebida a base de maíz tierno.

<sup>72</sup>En el libro Titajtakezakan (2018:39-41) hay cuatro versiones de esta historia.

<sup>73</sup>Hormiga roja arriera, en náhuatl se dice *tsumpupu*. *Mochomo* en lengua yaqui y mayo (Moctezuma Zamarrón, 2013:44). Antonia Ramírez sobre este personaje mitológico comentó en una ocasión “a mí no me gusta, lo puedo, pero no lo cuento. Es diabólico, mejor que me digan quién es la madre de Jesús, ahí sí le digo”.

desbordamiento del río Santo Domingo, en el cual venía una serpiente gigante que quiso detenerse aferrándose a tres grandes piedras, pero no pudo por la fuerte corriente y siguió rumbo al océano. Debido al peligro de “rebalse”, *Nanawatzin* bajó del cielo y logró matarla antes que llegara al mar y provocara una inundación. Al respecto, de este temporal Juan Cruz menciona dos cuestiones: “limpió” la sangre de los masacrados dos años atrás (1932) y provocó una destrucción de *milpas*, sobreviniendo la sequía y hambruna. Por tal razón, los habitantes del pueblo sobrevivieron recolectando en el “monte” semillas de un árbol llamado *ujushte*, que es de *chagüite* (terreno pantanoso). Con dichas semillas se elaboraron tortillas sin las cuales la población de Witzapan hubiera muerto de hambre.

Por último, respecto a algunos “parajes” o sitios naturales emblemáticos del pueblo (que la Alcaldía como parte de la estrategia gubernamental de “Pueblos Vivos” pretende explotar turísticamente) existe el Arco Encantado, ubicado unos dos kilómetros al sur del casco urbano; la Poza Encantada, aproximadamente a un kilómetro y medio al noreste; la cueva El Ishtishi, más o menos a un kilómetro al noroeste; y el salto El Escuco, un kilómetro al norte del centro. Se cree que estos lugares tienen una conexión subterránea, y que algunas personas han hecho “pacto con el diablo” para poder ingresar a ellos y volverse ricos. Debido al alto grado de religiosidad de los habitantes (en ese sentido sus rituales son propios de las distintas advocaciones religiosas a las que pertenecen), la mayoría evita visitar dichos parajes.

### 2.2.5 Política

En Witzapan el sistema político es similar al resto de los municipios salvadoreños. Como sostiene Ramón Rivas (2004:33) los pueblos indígenas “están ceñidos a los linderos de los municipios y el municipio es la unidad política y administrativa del país y sustituye en la organización indígena a las categorías de tribu o nación como en otras partes del continente sucede”. Este hecho constituye una seria limitante para el alcance de la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas en general y de Witzapan en particular. Similar a la situación descrita por Edith Barrera en las comunidades Mixe de Tamazulápam del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, los partidos políticos “son los que en

su mayoría han dividido y transformado la Asamblea, los cargos e incluso el tequio”<sup>74</sup> (2017:124). En ese sentido, en Witzapan a partir del siglo XX el gobierno municipal dejó de estar en manos de indígenas, quienes “entrelazaban la administración pública con los cargos religiosos, agrupados en el sistema de cofradías, de tal manera que para acceder al puesto de alcalde municipal había que cumplir con las obligaciones religiosas” (Lara Martínez, 2006:35). Como un informante dijo en una ocasión, “antes los alcaldes no cobraban por el cargo, después empezó la mala costumbre de cobrar”. Esto empezó a mediados del siglo XX, como sostiene Lara Martínez “posiblemente influido por el grupo ladino, que ya para estos años se había consolidado en el municipio como el grupo dominante tanto a nivel económico como político” (2006:35). Así, se introduce desde estos años el sistema de partidos políticos.

Para el año 2000, la alcaldía estaba compuesta “por un alcalde, ocho regidores (cuatro propietarios y cuatro suplentes), un síndico y un tesorero” (Lara Martínez, 2006:89). Desde el año 2015 en El Salvador los gobiernos municipales están compuestos por concejos plurales; así, existe una multiplicidad de representación de los partidos políticos competidores en las contiendas electorales municipales, con todas sus ventajas y desventajas. Sin embargo, para la población indígena, como dice un informante, la situación sigue siendo perjudicial: “donde les empezaron a pagar (a los alcaldes), empezaron a agarrar los que tienen pisto (dinero)... hoy ni chance le dan a la gente pobre que quede de alcalde”. Pero parte de la población indígena está organizada en juntas directivas, como las encargadas de La Sabana y El Barrial; también en Asociaciones de Desarrollo Comunal (ADESCO), algunas encargadas del mantenimiento de los sistemas comunitarios de agua. Pero sus fondos son más limitados comparados con la alcaldía, que recibe apoyo estatal por medio del Fondo para el Desarrollo Económico y Social de las Municipalidades (FODES); ello le permite financiar proyectos y el salario a sus aproximadamente 50 empleados, según comentó el alcalde en enero 2019.

## 2.2.6 Migración

---

<sup>74</sup>Junto a la consideración del territorio como Madre Tierra y los ritos y ceremonias como expresión del don comunal, la Asamblea, los cargos (sistema de cargos) y el trabajo colectivo o tequio constituyen los principios del concepto “comunalidad”, el cual Edith Barrera rescata de Floriberto Díaz, antropólogo e ideólogo Mixe.

#### 2.2.6.1 Migración interna: Santa Ana, San Salvador y Sonsonate

Según información obtenida durante el trabajo de campo, a mediados del siglo XX inicia la migración, primero hacia Santa Ana, ubicada 57 km. al noreste y considerada en aquel entonces la segunda ciudad más importante del país, por la relevancia del cultivo del café en la cordillera Apaneca-Ilamatepec, principalmente en las faldas de este último volcán.<sup>75</sup> Posteriormente esta migración aumenta hacia la ciudad de Sonsonate, ubicada 12 km. al este, cabecera del departamento homónimo, y hacia San Salvador, a 58 km. al este. En las tres ciudades las posibilidades de trabajo son más diversas (comercio y servicios, albañilería, talleres de reparación de vehículos, trabajo doméstico, etcétera). Por su parte, a partir de los Acuerdos de Paz en 1992, Lara Martínez (2006:38) sostiene: “se abre en El Salvador un proceso de transformación sociocultural que genera la construcción de un nuevo tipo de sociedad y cultura [...] en el sistema económico, una mayor apertura al mercado internacional, el desarrollo de la industria maquilera y la incidencia de remesas de los salvadoreños-norteamericanos en gran parte de los hogares del interior del país”. A continuación, se habla sobre esta última situación en Witzapan.

#### 2.2.6.2 Migración externa: Estados Unidos e Italia

Gerardo Cuéllar, alcalde municipal de Witzapan desde el año 2009, vivió en Estados Unidos: 10 años en Los Ángeles, California, y luego 15 años en Atlanta, Georgia. Cuéllar sostiene que, en Los Ángeles y Seattle, Washington, hay comunidades de habitantes de Witzapan. Según Anastasia López, en esta última ciudad “hay un señor que puede náhuat y allá lo enseña”. Ella, Juan Cruz y Yensy García, otros informantes, mencionan que la migración hacia Italia ha incrementado. Yensy estaba interesada en aprender italiano para comunicarse con algunas de sus amistades radicadas en dicho país y que han aprendido ese idioma. La migración a Italia es por motivos laborales. En palabras de un informante, “dicen que allá hay trabajo para hembra”, mientras Anastasia López comentó a inicios de 2019:

---

<sup>75</sup>Santa Ana era considerada la ciudad más próspera de El Salvador, coincidente con la “época de oro del café” al fomentar las élites su producción en la zona occidental del país. Esto favoreció “el crecimiento de la ciudad de Santa Ana, que a principios del siglo XX superó temporalmente la población de la capital” (Samper, 1994:55). “Desde el tiempo de la guerra que la gente se está yendo” sostuvo por su parte un informante cuyo hermano migró a Santa Ana a inicios de los 80’, donde desapareció.

últimamente se ha ido gente para Italia. Hay como 100 personas allá. Hay trabajo más para mujeres cuidando “viejitas” [...]. Fíjese que ahí ganan 900 o 1000 euros al mes.<sup>76</sup> Una mi amiga<sup>77</sup> dice que ganaba 900 euros al mes. Dice que cuando ella vino a sentir ya había pagado su deuda de viaje, todo

Elias (E). ¿Cuánto se gasta, no le dijo?

Anastasia (A). ¿Para irse para allá? El pasaje sí es caro, vale como que 1,300 (dólares) y uno tiene que llevar 1,000 dólares en bolsa, para que crean que a pasear va uno, ujum, fíjese. Pero ahí, como se lo llevan, lo piden a usted que vaya

E. Tiene que tener familia allá uno

A. Ajá, o amistades. Pero dicen que para el hombre, en la capital cuesta, cuesta. Pero en los viñeros dicen que no, para hombre. Pero como el que va aquí no quiere trabajar en el campo, quiere trabajar en oficina, y cómo pue, veda'. Allá toca trabajar en el campo, ajá

E. Pero la gente también acostumbrada a trabajar en el campo, se acostumbra...

A. Ah, pero los de aquí que van para allá no quieren...

Este último dato demuestra que la persistencia cultural en Witzapan, expresada en el trabajo agrícola en base a la *milpa*, actividad masculina según Carlos Lara Martínez (2006), no es de interés por los hombres del pueblo. Habría que matizar esta aseveración, ya que el trabajo comunal en La Sabana es ejercido por una buena cantidad de agricultores, pero la mayoría son adultos mayores. Sin embargo, a los más jóvenes no les llama el trabajo en el campo, hecho comprensible porque el salario mensual en la agricultura es de 200 dólares.<sup>78</sup> Pero no sólo hay razones económicas de fondo para explicar este hecho. A continuación, se habla sobre la marginación histórica de la cultura náhuat pipil en El Salvador, que inicia desde la llegada de la cultura occidental representada por los españoles, hace 500 años.

### 2.3 La cultura náhuat pipil en el occidente y centro de El Salvador

---

<sup>76</sup>Cantidad mucho mayor que el salario mínimo mensual en El Salvador: 300 dólares.

<sup>77</sup>Esta construcción es parte de la estructura gramatical del náhuat, idioma en el cual se diría *se nukumpa* (una mi compañera). Respecto a la palabra “amigo/a”, el sábado 3 de agosto de 2019 en horas del mediodía, Amadeo Ramos al verme en la plaza frente al parque central de Witzapan y luego de saludarme, mencionó que “mi amigo” se dice *nuajku*. Valentín Ramírez, en la mañana del martes 7 de agosto en el bus de la ruta 246 rumbo a Sonsonate, mencionó que ha escuchado decir *nuchagu* en náhuat para “mi amigo”.

<sup>78</sup>Carlos Guzmán-Böckler (2000:16-17) al respecto, sostiene “existe en países como México, Guatemala y sobre todo, en El Salvador, el problema de que somos productores de campesinos sin tierra. No le damos ninguna oportunidad a nuestra gente, sobre todo a nuestros jóvenes. Con los conocimientos milenarios a los que han tenido acceso— y que los tienen bien interiorizados— podrían darle ciertas variantes al trabajo agrícola [...]. Pero tal como están las cosas, el destino de éstos es irse a los Estados Unidos, aunque noventa fracasen y sólo diez lleguen, y cuando lleguen sufren una gran cantidad de humillaciones por la propia gente latinoamericana que está allá, o por los guardias fronterizos, para, después, pasar a ser ciudadanos de segunda o tercera, donde no se es nadie porque no se tienen papeles, donde hay que aceptar el salario que se pague pero que es, desgraciadamente, más alto del que le hubieran pagado en su país de origen”.

### 2.3.1 Persistencia indígena en El Salvador

Ramón Rivas (2004:35) argumenta sobre la base de la antropología y la antropolingüística:

tres son los pueblos indígenas que hoy en día podemos considerar en El Salvador: *Los Nahua/Pipiles*<sup>79</sup> ubicados en en (sic) determinados espacios geográficos de los departamentos de Ahuachapán, Santa Ana, Sonsonate, La Libertad, San Salvador, La Paz y Chalatenango, *Los Lencas de la rama Potón*, también ubicados en determinados espacios geográficos en los departamentos de Usulután, San Miguel, Morazán y La Unión y *Los Cacaopera* en algunos espacios geográficos del departamento de Morazán.

Esto indica una persistencia cultural e identitaria indígena en la mayoría de departamentos de El Salvador (con excepción de Cabañas, Cuscatlán y San Vicente, los tres de la zona central del país). Para Ramón Rivas, ocho son las características generales de la población indígena: “Religión (creencias, ritos y mundo sobrenatural), Organización social (Unidad local), Trabajo y producción (división de las actividades consumo), Vivienda y enseres domésticos, Indumentaria, Enfermedad y curación, Ciclo de la vida individual, Lengua” (2004:34). Este autor, además, menciona lo complicado de diferenciar a un indígena respecto a un no indígena o ladino, al compartir algunas características.

Por su parte, Jorge Lemus (2011:3) luego de aceptar la “difícil tarea la de definir a un pueblo que ha sido invisibilizado por muchos años y cuya existencia ha sido negada o considerada un problema por las autoridades y por la sociedad en general”, cita tres aspectos para fundamentar la existencia de indígenas: a) los datos del censo salvadoreño del año 2007, aunque lo invisibilizan por reducirlo a “características fenotípicas” (Huezo Mixco, 2008), b) la existencia de más de 30 organizaciones “neointígenas”,<sup>80</sup> y c) los indígenas “que mantienen sus costumbres y viven en comunidades rurales, practicando, la mayoría, la misma agricultura de subsistencia y la orfebrería que han practicado por cientos de años. Muy pocos mantienen su lengua ancestral, pero muchos más mantienen su

---

<sup>79</sup>Las negritas y cursivas son de Ramón Rivas. Roque Dalton (2006:12) dice que pipil significa “de habla añiñada”. Rivas, por su parte, sostiene “La terminología “pipil” viene del nahua pipiltín: “hijos” o “nobles”; Véase al respecto Fowler, *The Pipil-Nicarao of Central America*, Pág. 3. En El Salvador, el nahua se llama nahuat” (Rivas, 2004:35). Sin embargo: “En el presente, los hablantes de náhuat no usan el término pipil para autodenominarse. Este término es un exónimo de parte de los náhuas mexicanos que acompañaron a los españoles al territorio salvadoreño en época de la Conquista” (Valencia Hernández, 2019:43). En el capítulo 3 de esta tesis se expone la postura del director de IPN al respecto.

<sup>80</sup>Genaro Ramírez sostiene “al referirse a algunas personas de estas asociaciones (autodenominadas indígenas): “Esos no son indios. No hablan la lengua y nunca han trabajado la tierra” (Lemus, 2011:10). Las palabras de *tajtzin* (señor) Genaro, *nahuablante* de Witzapan, ilustran el peso del idioma nativo y el trabajo agrícola como elementos importantes para la cultura náhuat de este pueblo.

identidad” (2011:8). Para el año 2013, “in El Salvador, contemporary indigenous cultural identity is neither supported by the state, nor is it valued or adopted by national society at large” (DeLugan, 2013:970); esto representa un reto para los pueblos indígenas en la actualidad, aunque la situación haya cambiado un poco en cuanto a la falta de apoyo estatal y sectores de la sociedad salvadoreña.

Jorge Lemus (2011) al problematizar el esquema de Barth, menciona que en el contexto salvadoreño aplican nada más las características 2 y 4 (ver apartado 5.2); luego analiza previas definiciones del indígena salvadoreño (la de Alejandro Dagoberto Marroquín, 1975, y la de Mac Chapin, 1991). Al final, Lemus propone ocho criterios para definir al indígena salvadoreño, donde sobresalen la autoadscripción y el uso o por lo menos conocimiento sobre un idioma indígena como criterios de primer orden; la pobreza y escasa movilidad social, la baja autoestima, la vestimenta, la religiosidad, las artesanías y la tradición oral son criterios de segundo orden al ser características compartidas por gran parte de la población salvadoreña en general. Por su parte, en El Salvador “no contamos con comunidades enteramente indígenas ni con grupos monolingües que no hablen español. Todos los hablantes de náhuat que existen en el país son bilingües (español-pipil) y no utilizan la lengua indígena de manera cotidiana” (Lemus, 2011:12). Es importante esta aclaración en tanto ilustra el grado de asimilación del castellano en la población *nahuablante*.

### 2.3.2 Migraciones nahuas norte-sur del continente

Sobre la presencia histórica de la cultura náhuat pipil en territorio ahora salvadoreño, existen estudios como el de Jorge Vivó Escoto, quien, basándose en nombres de topónimos nahuas, argumenta “los náhuat en ocasiones designaron los nuevos lugares de colonización con los nombres de sus poblaciones de origen a fin de indicar la filiación de los parajes o regiones en que se establecieron” (1973:7). Vivó Escoto sostiene que esta también fue una práctica de los colonizadores españoles, ingleses, franceses y holandeses. Luego, menciona: “Desde el siglo pasado (XIX) los historiadores y desde el presente (XX) los antropólogos han venido insistiendo en que tuvieron lugar dos grandes migraciones nahuas en México



[...] portadores de los dos dialectos del idioma: el *náhuat*, antiguo, y el *náhuatl*, moderno” (1973: 8-9).<sup>81</sup> Esta distinción es importante, como se verá más adelante.

Mientras tanto, a territorio ahora salvadoreño arribaron grupos portadores del primer dialecto, en migración “desde el occidente de México, por la costa del Océano Pacífico, correspondiente a los actuales Estados de Colima, Michoacán y Guerrero [...] debió comenzar antes del año 500” (1973:10). Al final de su texto, Vivo Escoto concluye que fueron varias migraciones nahuas por un lapso de “alrededor de 1000 años” (1973:26), que paulatinamente desplazaron a las poblaciones mayas y lencas ya establecidas (Montes, 1986). La primera migración partió de *Cihuatán* de la costa pacífica (de Jalisco a Guerrero) al *Cihuatán* salvadoreño-hondureño-guatemalteco.<sup>82</sup> La segunda, *náhuat cohuixca*, salió “desde regiones de los actuales Estados de Guerrero y Morelos, que se efectuó entre 500 y 650 (años), se concentró en el territorio marginal del actual Departamento de La Paz (El Salvador)” (Vivo Escoto, 1973:26).<sup>83</sup> Luego sucedieron “las migraciones de *náhuat-posteotihuacanos*, desde territorios de los actuales Estados de Veracruz y Chiapas, parecen haber sido de más importancia numérica, se extendieron en un amplio ámbito centroamericano y perduraron entre los años 650 y 960 d.C.” (1973:26). Las últimas migraciones fueron las del grupo *nonohualca* desde Tula, Hidalgo, a Nononualco, sur de Puebla,<sup>84</sup> en el año 1117.

---

<sup>81</sup>Rubén Alvarado afirma “Las personas confunden el náhuat con el náhuatl por falta de conocimiento y piensan que es parte de un idioma nativo de México cuando no lo es. En el territorio de México hay alrededor de 32 variantes del náhuatl y tienen sus dialectos” (Barrientos Escobar, 2017).

<sup>82</sup>En El Salvador existen lugares con este topónimo como Cihuateocán (sic) (Sihuatehuacan, nombre náhuat de la ciudad de Santa Ana, su nombre oficial desde 1569), Siguanango, hacienda y río de Sonsonate, Sigupilapa, cantón de La Libertad, Cihuatán, sitio arqueológico en San Salvador, Sihuatepeque, cerro de San Vicente. Vivo Escoto retoma el interés de Wigberto Jiménez Moreno por este topónimo (en castellano significa mujer) también existente en algunas partes de Guatemala (Siguatipua, Siguan, Sigucán y Sigucancito), Honduras (Siguatpeque, Sigualteca, Sigupapa, Sigupana y Cihuatepet) y México (en Jalisco, Cihuatlán; en Guerrero, Zihuatanejo). Vivo Escoto toma como hipótesis la existencia de un régimen matriarcal, o el culto a una deidad femenina relacionada con la fecundidad de la tierra, como posibles bases de estos grupos migrantes alrededor del año 400, “los primeros tiempos de la cultura teotihuacana” (Vivo Escoto, 1973:13) para denominar de esta forma a dichos lugares.

<sup>83</sup>En Guerrero existe Cuajiniquilapa y Ometepec; en Morelos, Chinameca y Tehuixtla. En Guatemala hay un lugar llamado Guinijiquilapa, y en La Paz, El Salvador (zona paracentral) “se encuentran el río Cuijiniquilapa, la ciudad y volcán de Chinameca, el río de Chinantecatepec y el cantón de Tehuisca” (Vivo Escoto, 1973:14). La migración parece haber llegado hasta Nicaragua, donde existe el municipio San Francisco Cuajiniquilapa en Chinandega, y la isla Ometepe en el lago de Nicaragua.

<sup>84</sup>“Los nombres de algunas de las localidades por las que pasaron los nonohualca desde Tula hasta la actual región del sur de Puebla se repiten en El Salvador. Izúcar [...], Tilapa [...], Quetzaltepec [...], Tehuacán [...], Cozcatlán” (Vivo Escoto, 1973:22-23).

En ese sentido, Vivo Escoto argumenta: “los *nonohualca*, nahuatizados desde tiempos muy atrás, que fundaron el reino de *Cuzcatán* con posterioridad a 1117, ocuparon principalmente territorios que en la actualidad (en El Salvador) corresponden a los Departamentos de San Salvador, Cuscatlán y La Paz [...]. Los *cacicazgos náhuat* ligados al reino de *Cuzcatán* parecen haber sido los que siguen: Itzalco, Teopan, Ahuachapan, Apanhecat, Apaxtepec, Iztepet y Guacotecti” (1973:27). Algunos de los cacicazgos que Vivo Escoto menciona, actualmente corresponden a los municipios de Izalco (Sonsonate), Ahuachapán, Apaneca (ambos en Ahuachapán, al oeste de Sonsonate), Teopan (isla en el lago de Coatepeque, entre Santa Ana y Sonsonate), Apastepeque, Ixtepeque (ambos en San Vicente) y Guacotecti (Cabañas).

Producto de la destrucción del señorío de *Cuzcatán*<sup>85</sup> por la llegada de los españoles, “la región *Nonualca* quedó concentrada principalmente en territorio que ahora corresponde al Departamento de La Paz” (Vivo Escoto, 1973:23). Por su parte, Miguel Armas Molina afirma “los pipiles ocupaban una extensa faja de territorio centroamericano a lo largo de la costa del Pacífico de Guatemala y El Salvador, la parte central de Honduras y el sur de Nicaragua” (1974:19). Es decir, la presencia náhuat hasta hace 500 años se extendía más allá de las fronteras salvadoreñas. “En todo este territorio los conquistadores encontraron pueblos que hablaban la lengua mexicana y tenían más o menos las mismas características culturales: religión, calendario, costumbres, etc.” (1974:19). De esa forma, no puede afirmarse que este pueblo asentado en lo que ahora es El Salvador tenga un sólo origen; fueron varias las migraciones provenientes desde el actual país de México, donde en algunas partes el idioma náhuat también es ancestral, como en el Estado de Veracruz y el centro de México.<sup>86</sup>

Por otro lado, Segundo Montes (1986:148) se basa en algunos datos de Rodolfo Barón Castro y su libro “La población de El Salvador”. Así, a la llegada de los españoles, había cuatro “señoríos” establecidos en territorio ahora salvadoreño: “el de los Izalcos, el de Cuscatlán, el de los Nonualcos, más los lencas al oriente del (rio) Lempa”. Al respecto, vale decir que los lencas son un pueblo indígena distinto al náhuat, y que el señorío

---

<sup>85</sup>Kushkatan, como denominan *nahuablantes* de Witzapan a la capital San Salvador.

<sup>86</sup>Palabras del antropólogo y lingüista Rafael Lara Martínez, en la presentación de su libro “7 (*chicome*) estudios náhuat pipiles” el lunes 8 de agosto de 2017 en la UES-FMOCC.

territorialmente más cercano a Witzapan era el de los Izalcos, “que tenían cultivos de cacao y bálsamo que les suponía una posibilidad de intercambio favorable” (1986:148). Estos datos son de interés en la medida que en Witzapan se tienen registros históricos del cultivo de cacao. El siguiente apartado profundiza sobre las prácticas culturales náhuat pipiles, es decir, su economía, política, religiosidad, etcétera.

### 2.3.3 Prácticas náhuat pipiles

#### 2.3.3.1 Prácticas históricas

Respecto al sustento alimenticio de los pobladores náhuat en territorio ahora salvadoreño, Segundo Montes (1986:148) afirma “sus economías básicamente eran de subsistencia, a base de maíz, los frijoles, frutas y otras verduras complementarias de la dieta, si bien los Izalcos tenían cultivos de cacao y bálsamo”. En la actualidad, al constatar la existencia de esta dieta, puede decirse que consiste en una tradición de larga duración (Braudel, 1991) parte en ese sentido de la persistencia cultural náhuat. Roque Dalton (2006:15) por otro lado, cita el libro “La cultura tolteca pipil de Guatemala” de Ricardo Castañeda Paganini:

los pipiles asimismo tenían un amplio sistema de legislación penal tendiente a proteger el régimen agrícola, la división clasista, la religión y las instituciones fundamentales como la familia monogámica. Cualquiera que despreciaba los sacrificios a sus dioses (sic) moría por ello. Cualquiera que tenía trato carnal con mujer ajena o con parientes hasta el cuarto grado, moría por ello. Cualquiera que lo tenía con mujer esclava ajena era reducido a esclavitud. Los violadores, los reos de hurto grave, también sufrían la pena de muerte. Al mentiroso lo azotaban y si la mentira era en cosa de guerra, lo hacían esclavo.

Si bien este autor se refiere a Guatemala, podría ser que este régimen también aplicara para los grupos náhuat en territorio ahora salvadoreño.<sup>87</sup> Estas prácticas han sido históricamente rechazadas por la sociedad salvadoreña (particularmente los sacrificios) aunque no hayan sido comprobadas su existencia. De hecho, Luis Melgar Brizuela (s.f.:18) considera al tigre y el venado “en contrapunto, los mayores nahuales de Cuscatlán”, el

---

<sup>87</sup>Miguel Armas Molina (1974:19) menciona a John Eric Thompson quien sostiene que en el siglo XVI tres áreas estaban bajo dominio pipil: “la estrecha faja alrededor de Escuintla (Guatemala) (...) la mayor parte del occidente de El Salvador y la tercera estaba confinada a Salamá, San Agustín Acaguastlán, Guastaluya y Tocoy, todos en el valle central del Motagua”, también en Guatemala.

primero representa la guerra, el segundo “corresponde a una visión-opción radicalmente pacifista, por ello de mayor espiritualidad” (s.f.:17), opuesta a la realización de sacrificios.

Desde la época colonial, las prácticas de los pueblos indígenas en general fueron objeto de persecución, exterminio y menosprecio por parte de los españoles, luego por los ladinos o mestizos, e inclusive por los mismos indígenas. En este sentido Rodolfo Stavenhagen, al analizar el sistema de estratificación interétnica en comunidades mayas de Chiapas y Guatemala, en concreto las relaciones ladino-indígena, sostiene que esta situación no surge de los rasgos biológicos:

Son, más bien, los factores culturales que son esenciales en la estratificación: en primer lugar el idioma y la indumentaria. Pero el aprendizaje del español y el cambio de indumentaria no producen *ipso facto* la metamorfosis del indio en ladino. Lo esencial es que la cualidad de lo indio reside en que éste está integrado a su comunidad indígena (corporativa), participando en la estructura tradicional (los grupos de parentesco, la jerarquía cívico-religiosa). Es el indio "cultural", y no el indio "biológico", que constituye el estrato inferior del sistema de estratificación. (Stavenhagen, 1985:148)

Lo dicho por Stavenhagen permite entender por qué un individuo e incluso buena parte de un grupo étnico marginado históricamente como lo es el indígena, deciden en algún momento ya no practicar su idioma y vestimenta. Pero este hecho por sí sólo no ocasiona un cambio cualitativo, debido a la existencia de otra serie de prácticas menos visibles, pero no por eso menos arraigadas en la persistencia cultural.

#### 2.3.3.2 Idioma, vestimenta y religiosidad actual

Ramón Rivas, al hablar del idioma náhuat en El Salvador en el año 2004, sostiene:

sobrevive sólo entre algunas familias nahua-pipiles, principalmente en el occidente del país y lo estarían hablando hoy en día un número aproximado de 600 personas. Esta lengua ahora es de carácter doméstico pues ellos hablan muy bien el castellano y el náhuat se habla sólo en familia. De estos, los lugares que sobresalen por hablarse aún el nahua son: Cuisnahuat, Santo Domingo de Guzmán, Nahuizalco e Izalco pero no en un sentido generalizado. Se trata de algunas familias. (2004:37)

Es decir, el idioma náhuat para ese entonces había dejado de ser un elemento visible para el pueblo náhuat en general, incluido Witzapan; su uso era limitado en el seno de algunas familias. Por su parte, la vestimenta tradicional (el refajo femenino y la camisa de manta masculina) “ha sufrido modificaciones sustanciales y ya casi no se usa y si lo usan

son aquellas personas de avanzada edad, principalmente las mujeres nahuapipiles y en actos especiales. Son muy pocas las mujeres que usan su atuendo tradicional, “el refajo”. Son pocos ya los indígenas que usan *caites*, estos ya han sido desplazados por zapatos cómodos pero en la época de lluvia prefieren ahora usar botas de hule” (Rivas, 2004:37). Esta situación es una realidad actual: el uso de la vestimenta tradicional es una excepcionalidad en la población náhuat de Witzapan, inclusive algunos informantes consideran dicho vestuario como un “disfraz” al no formar parte de su cotidianidad. Dicha vestimenta suele ser traída de Guatemala, donde existen comunidades indígenas que sí utilizan este vestuario en su diario vivir. Por su parte, el uso de botas de hule en Witzapan sucede tal como narra Rivas, es decir durante el invierno, cuando los agricultores como Juan Cruz trabajan su *milpa*. Es importante mencionar que dichas botas son fabricadas en el pueblo.

Para finalizar, respecto a las prácticas religiosas, es de notar que las cofradías y hermandades han sido consideradas (ver Montes, 1977; Rivas, 2004; Lara Martínez, 2006; Lemus, 2011) como un elemento cultural e identitario fundamental para los pueblos indígenas en El Salvador y náhuat pipil en particular. Virginia Tilley (2002:532) caracteriza a las cofradías, desde la época colonial, como instituciones con “culturally specific practices and ethnic patronage politics”, y “the most socially embedded ethnic organisations” (2002: 544) en las comunidades indígenas de El Salvador, inclusive más que las asociaciones y organizaciones no gubernamentales indigenistas.

#### 2.3.4 Familia yuto nahua

También llamada yuto azteca, consiste en un conjunto de idiomas emparentados entre sí, dispersos en buena parte de América; desde territorio ahora estadounidense hasta Costa Rica. “La lengua náhuat, que es miembro de la familia Uto-Azteca, es la última sobreviviente entre las lenguas indígenas que alguna vez se hablaron en El Salvador [...]”. Hoy en día, el náhuat es un remanente de la diversidad lingüística que alguna vez existió en El Salvador” (Ascencio, 2009:66). Por su parte, Lyle Campbell (1985) realiza una clasificación del conjunto lingüístico de la familia yuto nahua, misma que se encuentra en el libro de Eugenio Valencia (2019:43-44) mostrada a continuación:

YUTO-AZTECA (yuto-nahua)

- I. Númica (Shoshone de la Gran Cuenca)**
  - 1. Mono (Monachi), Paviotso
  - 2. Panamint, Shoshone
  - 3. Kawaiisu, Ute (yuta)
- II. Tübatulabal (Río Kern)**
- III. Táctica (Shoshone de la California del Sur)**
  - 1. Serrano, †Kitanemuk, †Vanyume, †Alliklik
  - 2. †Fernandeño, †Gabrielino, †Nicoleño
  - 3. Cahuilla, Luiseño, Cupeño, †Juaneño
- IV. Hopi**
- V. Pimana**
  - 1. Pima, O’odham (Pápago)
  - 2. Tepehuano del norte, Tepehuano del sur
- VI. Taracahítica**
  - 1. Tarahumara (rarámuri)
  - 2. Cáhita, Varihío (guarijío)
  - 3. †Ópata
- VII. Nahua (Aztecaño, Nahuatlano)**
  - 1. †Pochuteco
  - 2. Pipil
  - 3. Nahua Central (demás variedades del Nahua)

Nótese: † = lengua extinta.

Existe otra clasificación específica para la familia nahua, también mencionada en el libro de Valencia (2019:44); en esta “se propone que la familia nahua se dividió tempranamente en dos grandes ramas: nahuas orientales y occidentales, de acuerdo a ciertos rasgos lingüísticos compartidos observados hoy en día y que explicarían un origen genético común. Esta división propone que cada rama desarrolló sus propios patrones fonológicos, morfológicos y lexicales identificativos”. Esta clasificación se asemeja a la mencionada por Eric Wolf, quien sostiene que el náhuatl y el náhuat provienen de la familia yuto-azteca. Además, entre los años 800 y 1100 después de Cristo se dio una entrada a Mesoamérica de población de habla náhuatl:

movimiento parecer (sic) haber tomado la forma de dos grandes olas, una de ellas alrededor del año 800 y la otra después del año 1100. La primera, entre otras particularidades, desconocía el sonido *tl* tan característico de las poblaciones que llegaron después. Así, por ejemplo, el pochuteca, dialecto del náhuatl (hablado en Pochutla, Oaxaca) y el mecapayano, dialecto del náhuatl (hablado en Veracruz), denominan *tet* o *tot* a la piedra; en cambio se llamará más tarde *tetl* en lengua mexicana. Para indicar la diferencia entre los dialectos nahuas, el antiguo y el reciente, los filólogos llaman al primero *náhuat* y al segundo *náhuatl*. Los dialectos *náhuat* son hablados hoy día en la periferia de Mesoamérica; el náhuatl en el centro de esta. (1980:44-45)

Las variantes náhuat forman parte de la periferia mesoamericana, y al parecer son más antiguas que las variantes náhuatl. Una diferencia clara entre ambos idiomas es la siguiente:

“La rama oriental desarrolló el fonema /t/, y por lo tanto la palabra ‘hombre’ se pronuncia *takat*. Esta rama se encuentra ahora en la Huasteca, Istmo y sur de México y Centroamérica. Mientras que la rama occidental desarrolló el fonema /tl/, la cual pronunciaría la palabra ‘hombre’ como *takatl*. Esta rama ahora está establecida en el Centro de México y su periferia”. (Valencia Hernández, 2019:44-45). De esta forma, la clasificación de la rama nahua es la siguiente:

1. **Pochuteco**
2. **Nahua Occidental**
  - a. Periferia occidental
  - b. Nahua central
3. **Nahua Oriental**<sup>88</sup>
  - a. Huasteco
  - b. Sierra de Puebla
  - c. Istmo
    - i. El Salvador

### 2.3.5 Idioma náhuat pipil

Ha sido una constante en la historia salvadoreña la marginación del idioma náhuat o náhuat pipil. Sin embargo, es importante mencionar que el náhuatl, un idioma perteneciente a la familia yuto-nahua, es decir pariente del náhuat, fue reconocido por el Rey de España Felipe II como lengua de evangelización para la Nueva España (Rivas, 2004). Esto indica que no siempre ha sido una política oficial la marginación de los idiomas nativos. Tal política plurilingüe española duró un poco más de dos siglos (1570-1779) “debido a que otros pueblos de la frontera sur de Mesoamérica no la hablaban,<sup>89</sup> pero debe considerarse el espacio de tiempo que se mantuvo esta ordenanza. Posteriormente se propugnó la castellanización de los indígenas” (Rivas, 2004:33). En ese sentido, es interesante hacer mención al libro recién publicado del *nahuablante* Eugenio Valencia Hernández, del municipio de Cuisnahuat.

---

<sup>88</sup>Es de subrayar la ausencia en esta clasificación de los mexicaneros nahuas de San Pedro Xicoras, El Mezquital, Durango, mencionados por Neyra Alvarado (2004) quienes usan la “t” en lugar de la “tl” del náhuatl.

<sup>89</sup>Andrés Medina sostiene: “la lengua nahua pipil era hablada en numerosos asentamientos que se extendían de Guatemala a Panamá, en Honduras estaba la ciudad de Nico y otros asentamientos: la mitad septentrional de El Salvador estaba ocupada por pueblos pipiles; en Nicaragua el mayor asentamiento era el de los nicarao, en la región de Rivas” (2007:50).

En el apartado denominado “Advertencia sobre el texto y la grafía utilizada” elaborada por un equipo investigativo cuyas disciplinas de referencia son la antropología y la lingüística, “se habla sobre las variantes del idioma náhuat en El Salvador y su relación con la familia de lenguas nahuas del continente americano” (2019:11). De esa forma, el cuadro fonológico del náhuat en territorio salvadoreño “es inteligible entre todos los municipios a pesar de sus cambios fonéticos y lexicales. El cuadro de vocales del náhuat se compone de 4: /a/ /e/ /i/ /u/. Sin embargo, para el fonema posterior redondeado /u/, existe alofonía entre [u] y [o] de un pueblo a otro” (2019:47). En ese sentido, el náhuat de Witzapan presenta cierta afinidad con las variantes de Pajapan, Zaragoza (ambos en Veracruz) y Comalcalco (Tabasco), por ejemplo, se asemejan en poseer “solamente [g] como alófono<sup>90</sup> [...]. Por lo tanto, (en Pajapan, Zaragoza y Comalcalco) pronuncian la palabra ‘nombre’ como [toga], [tuga], y [tukey]” (2019:46). Sin embargo, a diferencia de la variante náhuat de Witzapan, donde la o se pronuncia sólo en algunas palabras, “las variantes de Mecayapan, Coacotla y Pajapan<sup>91</sup> poseen /o/ como fonema único, sin presentar palabras en [u]. Por lo tanto, pronuncian ‘nombre’ de esta manera: [toga] [to:ka:’] y [toga]” (2019: 46). Así, se considera que el náhuat de Cuisnahuat es más similar a estas variantes, en tanto el uso de la /o/ es más común que en Witzapan.

En ese sentido, en Cuisnahuat existen dos variantes del náhuat: “la variante A tiene como sonidos prevalecientes [o] y [k], y la variante B tiene ambos sonidos [u] y [o] y [k] y [g] en su léxico. La variante A es la más representativa hoy en día. El náhuat usado por Eugenio Valencia pertenece a la variante B” (Valencia Hernández, 2019:49). Sobre las causas de la existencia de dos variantes náhuat en Cuisnahuat, y luego de analizar un documento del siglo XVII perteneciente a la cofradía de San Lucas de Cuisnahuat, se concluye “que se trata de un náhuat con rasgos, en su mayoría, occidentales, y no orientales, como lo es el náhuat de El Salvador conocido durante el siglo XX y XXI” (2019:55-56). Posiblemente los autores del documento del siglo XVII “fueron nativos de Cuisnahuat, quienes aprendieron una forma del náhuatl central, el cual fue usual para asuntos administrativos y quizá también para algunos asuntos religiosos” (2019:57-58). Así, este texto deja algunas preguntas abiertas:

---

<sup>90</sup>“son las diferentes realizaciones o pronunciaciones concretas de un fonema en una lengua. En el caso del náhuat de El Salvador, el fonema /k/ tiene dos alófonos que son [k] y [g]” (Valencia Hernández, 2019:46).

<sup>91</sup>Ubicados en el Estado de Veracruz, México.



“¿Acaso esta forma de náhuatl mexicano aportó al náhuatl de Cuisnahuat durante la colonia, dando origen a las dos variantes actuales? ¿Qué tan grande fue la influencia de la lengua escrita y eclesiástica en la lengua hablada en Cuisnahuat del siglo XVII? ¿Sería probable que el uso de la /o/ y /k/ se deba en parte a estos procesos históricos cuya influencia permeó prácticas religiosas y otras áreas relevantes del medio social?” (2019:58). Sin pretensiones de responder estas preguntas, se menciona a continuación una cita para ilustrar la situación de marginalidad del idioma náhuatl en la sociedad salvadoreña, en concreto en Cuisnahuat y Witzapan: “A comienzos de la década de 1970, el lingüista Lyle Campbell encontró sólo dos aldeas, ambas en Sonsonate, donde existía un número apreciable de hablantes de náhuatl: Cuisnahuat, que tenía de cuarenta a cincuenta hablantes nativos y Santo Domingo de Guzmán, con unos veinte a veinticinco. Todos eran adultos y los niños demostraban poco interés en aprender a hablar el idioma” (Chapin, 1991:12). Es decir, para los años 70’ la valoración del náhuatl en ambos municipios era a todas luces negativa y su transmisión generacional era mínima, ante los ojos de Campbell y Chapin.

Esta valoración negativa difiere de la percepción de Carlos Cortez (2014) quien equipara el pueblo náhuatl de Witzapan con su idioma natal, y de la postura de Morena Magaña, coordinadora de la Cátedra Indígena Náhuatl de la Universidad Tecnológica de El Salvador (UTEC), quien sostiene “Uno de los patrimonios culturales medulares de nuestra salvadoreñidad es la lengua náhuatl” (2017:35). Asimismo: “La realidad de los pueblos indígenas pasa por la realidad de su lengua, marcada por caminos transitados desde la invisibilización y exclusión. Negarles su lengua es negarlos a ellos, es negarnos a nosotros mismos, porque las comunidades indígenas son nuestro pasado y presente a la vez” (2017:27). En ese sentido, las valoraciones negativas hacia el idioma náhuatl tienen sus causas, pero también existen valoraciones de otro tipo, como en el caso de Magaña la consideración de la lengua náhuatl como patrimonio cultural salvadoreño. Pero esta última significación del náhuatl es un hecho reciente. En los siguientes apartados se aborda el contexto histórico y actual de Witzapan, antes de profundizar en la marginación de la cultura náhuatl pipil en el país, para finalizar abordando el contexto a partir de junio de 2014, cuando fue reconocida en El Salvador la existencia de pueblos indígenas.

## 2.4 Marginación de la cultura náhuat pipil en El Salvador

### 2.4.1 “Descubrimiento, conquista” y colonización española, siglos XVI-XIX

#### 2.4.1.1 Invasión y discriminación lingüística

En junio de 1524, Pedro de Alvarado arriba a tierras ahora salvadoreñas, con “toda mi gente, que éramos ciento de caballo, y ciento cincuenta peones, y obra de cinco o seis mil indios amigos nuestros” (de Alvarado:29); este provenía de tierras ahora guatemaltecas, donde meses antes había llegado enviado de Hernán Cortez (quien invadió tierras ahora mexicanas en 1519). En su empresa de “conquista”, de Alvarado iba acompañado de mayas y tlaxcaltecas, y en su “Carta de Relación” dirigida al rey Carlos I de España, describe algunos hechos vistos por su persona al cruzar el río “Pazaco” (actualmente el río Paz, que divide el oriente de Guatemala y el occidente de El Salvador), por ejemplo, observó a un grupo de indígenas sacrificar a un perro. Desde un principio los nativos opusieron resistencia a los españoles y sus acompañantes, seguramente ya enterados de las prácticas despiadadas con las cuales los recién llegados invadieron las tierras del noroeste (ahora México y Guatemala). De esa forma, en “Acaxual”, actual municipio de Acajutla (ubicado al sur de Witzapan) una flecha lanzada por un indígena<sup>92</sup> impactó en una pierna de Pedro de Alvarado, dejándolo cojo para el resto de su vida.

Este primer intento de invasión fue frustrado al llegar el grupo de Alvarado a las cercanías del señorío de *Kushkatan*: la geografía montañosa y la copiosidad de las lluvias coadyuvó a la ferocidad de los nativos refugiados en estas montañas. Pedro de Alvarado se vio obligado a regresar a Guatemala, y un año después, mejor preparado, entraría otra vez a *Kushkatan*, en esta ocasión logrando su cometido. Desde 1525, el 6 de agosto se conmemora la fundación de la capital, San Salvador. “La conquista, el sometimiento y el

---

<sup>92</sup>En el imaginario nacional salvadoreño se ha creado la figura del “indio Atonal” como la persona que lanzó esta flecha. Atonal así representa al guerrero que todos llevamos en nuestra sangre (recordar que el salvadoreño es producto del mestizaje o unión entre español e indígena). Un batallón del ejército durante la guerra civil de los años 80’ se nombraba Atonal, otro batallón se nombraba Atlacatl, supuestamente el nombre del “cacique” del señorío de Kushkatan. Ambos personajes al parecer nunca existieron como tal (aunque esta afirmación causa molestias en indígenas actuales, como se ha podido constatar); según Alex Tepas, director de IPN, con ambos términos se denominaba a un tipo de especialización para quienes iban a los Telpushkal (*telpush*: joven, *kal*: casa, es decir casa del joven). Atonal, en náhuat *Atunal*, en ese caso significa sol de agua, y “Atlacatl”, en náhuat *Atakat*, significa hombre de agua.

despojo de sus tierras fue el inicio de una vorágine que los afectó desde la legislación, el trabajo, la tierra y la cultura, hasta lograr su paulatina desaparición. Lo indígena siempre fue proscrito” (Luz Noches y Guzmán, 2016). Así, a partir de esta época inicia la marginación de las culturas indígenas en El Salvador, incluyendo la náhuatl pipil y sus elementos identitarios y culturales. En cuanto al ámbito lingüístico, es de resaltar la diversidad existente: en 1576, por ejemplo, el oidor Diego García de Palacio (2000:35-36), en su carta al rey Felipe II de España, hace mención de la existencia de muchos idiomas en territorio de la Real Audiencia de Guatemala

que comienza de los postreros términos de Teguantepeque [Tehuantepec] y acaba en los de Costa Rica [...] dividida en trece provincias principales [...]: Chiapa [Chiapas], Soconusco, Suchitepeques [Suchitepequez], Cuauhthermalan [Guatemala], Verapaz, Yzalcos [Izalcos], San Salvador, San Miguel, Honduras, Choluteca [Choluteca], Nicaragua, Teguzgalpa [Tegucigalpa], Costa Rica. Y en cada una de ellas hay y hablan los naturales diferentes lenguas, que parece fue el artificio más mañoso que el Demonio tuvo en todas estas partes para plantar discordia, confundiéndolos con tantas y tan diferentes lenguas como tienen.

En esta cita puede visualizarse el carácter discriminatorio del oidor o juez de la Real Audiencia de Guatemala, quien tachaba la diversidad lingüística como obra del “Demonio”, postura es similar a las consideraciones de las celebraciones a santos católicos como “paganas”, como se verá en el capítulo 4. Por su parte, García de Palacio sostiene que en la provincia de los Yzalcos se hablaba el popoluca y el pipil, mientras que, en la provincia de San Salvador, las lenguas existentes eran el pipil y el chontal (posiblemente el lenca o potón). Por su parte, en la provincia de San Miguel se hablaba “potón, ytaulepa, ulúa, la cholulteca, mangué y chontal”<sup>93</sup> (2000:35). Es decir, según Diego García de Palacio, en el actual oriente de El Salvador existía una mayor diversidad lingüística que en el occidente y centro.

#### 2.4.1.2 Siglos XVIII-XIX

En cuanto al número de población indígena en el siglo XVIII en la provincia de San Salvador, Alejandro Dagoberto Marroquín (2000:30-31) cita los datos otorgados por el Alcalde Mayor de San Salvador, Manuel de Gálvez en 1740, y el Arzobispo Pedro Cortez y

---

<sup>93</sup>“A los grupos que no hablaban esta lengua (náhuatl), los nahuas les aplicaban epítetos desdeñosos que han sobrevivido hasta nuestros días, y son utilizados para designar oficialmente a estos grupos: chontal (extranjero), popoluca o popoloca (ininteligible), totonaca (rústico)” (Wolf, 1980:48).

Larraz, 1768-1770. Así, de acuerdo a de Gálvez, de un total de 18,090 “vecinos”,<sup>94</sup> 9,272 (51.3 %) eran “indios”, 8,519 (47 %) mulatos, y 299 (1.7 %) españoles. Respecto al segundo período, de un total de 132,092 individuos, 79,652 (60.3 %) eran “indios”, 50,591 (38.3 %) españoles y ladinos, y 1,849 (1.4 %) negros o mulatos. En ambos datos se observa que la población indígena era mayoritaria, sin embargo “las condiciones políticas, económicas y sociales en general, de la Colonia, lejos de favorecer el desarrollo de los núcleos indígenas, contribuyen a su disminución; el elemento humano nativo difícilmente puede soportar las duras condiciones de vidas que le son impuestas. Su recuperación demográfica tendrá lugar en el periodo posterior de vida independiente” (Marroquín, 2000:34-35). Al respecto, Ramón Rivas (2004) sostiene que desde 1884 a 1950 se refuerza la presencia indígena en El Salvador. En ese sentido, es una falsedad afirmar que los pueblos indígenas han dejado de existir en el país, como fue el discurso oficial estatal por bastante tiempo. Más bien sucedió su invisibilización y pretensión de que el indígena fuera parte del campesinado salvadoreño, proletarizado, o considerado comunista (para el contexto de La Matanza de 1932) y como tal, objeto de persecución, como se verá más adelante.

## 2.4.2 Independencia y formación del Estado salvadoreño, siglo XIX

### 2.4.2.1 El Estado francés, un caso paradigmático

La situación del Estado salvadoreño y su postura ante las expresiones culturales de los pueblos indígenas, en particular sobre sus idiomas, guarda cierta similitud con el caso del Estado francés que describen Hakobyan y Soriano (2019) en relación con el idioma occitano, el picardo, el normando, el gallo, el corso y el alsaciano. La puesta en práctica de una política lingüística fomentadora del idioma francés, en desprestigio de los demás

---

<sup>94</sup>“parece entenderse al jefe o cabeza de familia, pero, como no tenemos datos serios en que apoyarnos para determinar el promedio de la familia salvadoreña en ese tiempo, no se puede calcular el total general de la población” (Marroquín, 2000:31).

idiomas, fue una realidad en este país. Por su parte, existe en la actualidad un descenso generalizado de hablantes de estos idiomas:

La principal causa de este descenso es la ruptura de la transmisión entre generaciones [...] ha habido una política estatal planificada [...] todas las leyes han ido dirigidas a hacer del francés la única lengua en las instituciones, la administración y el ejército, obligando su uso en cualquier acto público. La escuela obligatoria, instaurada por Jules Ferry a finales del siglo XX, se convirtió en una institución clave. La política lingüística fue la de desprestigiarlas, tratándolas simplemente como dialectos, y se extendió el estigma que utilizarlas como lengua materna era perjudicial. Los alumnos que se resistían a hablar en francés recibían castigos físicos y psicológicos. Todo ello empujó a un sentimiento de humillación y vergüenza, a la ‘vergonha’ en occitano, aunque fue extensible al resto de lenguas. Y esto supuso una sustitución lingüística generalizada en pocos años. (Hakobyan y Soriano, 2019)

Es interesante analizar el caso del Estado francés y su postura ante los idiomas minorizados en su territorio, mucho más al considerar que este modelo estatal fue adoptado por muchos Estados nación en América en el siglo XIX, por “las clases dominantes que mantienen el antiguo y etnocida proyecto de los criollos y los liberales que pretende construir una nación definida en el modelo napoleónico, es decir una raza, una lengua, una cultura” (Medina, 2000:81). El Estado salvadoreño es un ejemplo de ello, con la adopción del estilo republicano y la existencia de tres órganos (legislativo, ejecutivo y judicial).

#### 2.4.2.2 Despojo de tierras comunales y ejidales a fines del siglo XIX

Severo Martínez Peláez (1994) y Alejandro Dagoberto Marroquín (2000) ubican al indígena (quien para el Intendente de San Salvador Antonio Gutiérrez y Ulloa, en 1807, de un total de 165,278 habitantes, 71,175 “indios” representaban el 43.07 % del total de población)<sup>95</sup> como el grupo social más bajo en la dinámica poblacional anterior a la etapa independentista. Esta situación no cambió con la independencia de España en 1821, y la formación de la República Federal de Centro América en 1824 (disuelta en 1839). Por el contrario, los criollos constructores del Estado nación se enfrascaron en una lucha entre facciones liberales y conservadoras, donde el indígena era visto como un peón al servicio de sus intereses. Con la llegada del liberal Rafael Zaldívar a la presidencia, a inicios de

---

<sup>95</sup>Los demás estratos sociales de la colonia, y en orden ascendente en la pirámide social, eran los negros y mulatos (1,652 individuos, 1 % de la población), los ladinos o mestizos (87,722 individuos, 53.07 %), los criollos (3,307 individuos, 2 %) y los españoles (1,422 individuos, 0.86 %). Es de hacer notar que los departamentos de Sonsonate y Ahuachapán (ambos con bastante población indígena) pertenecían a Guatemala y no son tomados en cuenta en este censo de 1807.

1880, el Estado salvadoreño privatiza las tierras comunales y ejidales, para desarrollar el cultivo del café como generador de la riqueza nacional, bajo el siguiente argumento:

La existencia de tierras bajo la propiedad de las comunidades impide el desarrollo agrícola, estorba la circulación de la riqueza y debilita los lazos familiares y la independencia del individuo. Su existencia contraria los principios económicos y sociales que la república ha adoptado, es por ello que se ha optado por: Destruir este sistema anticuado y perjudicial de tenencia de la tierra, y se declara que de este momento en adelante, todas las tierras de la República deben tener un carácter privado y un título de propiedad... (Acuerdo legislativo, Diario Oficial, 26 de febrero de 1881. Citado en Browning, 1975:388)

Este acuerdo legislativo habla *per se* sobre la percepción de las élites hacia los pueblos indígenas y sus formas tradicionales de producción. Racismo y discriminación son dos aspectos que saltan a la vista. Por su parte, la resistencia indígena a esta privatización es un hecho que la historia oficial salvadoreña ha ocultado. “La aplicación inicial de la medida generó varias revueltas indígenas importantes, aunque fallidas: la de 1884 en Izalco y Atiquizaya, las de 1885 y 1889 en Cojutepeque, y la de 1898 en Santa Ana, en que los indígenas insurrectos cortaron las manos de jueces repartidores ejidales” (Samper, 1994:62). De hecho, una causa directa de la Matanza de 1932 también consiste en este despojo de tierras ejidales y comunales.

### 2.4.3 Matanza de 1932

#### 2.4.3.1 Causas y consecuencias

Esta masacre conocida como La Matanza de 1932, es “el etnocidio más grande de la historia del país, y cerca de 32,000 indígenas perdieron la vida en defensa de sus derechos e identidad” (PDDH, 2012) principalmente del pueblo náhuat pipil, asesinados por el gobierno y las guardias cívicas organizadas por este (en un país que contaba con aproximadamente un millón y medio de habitantes) dando inicio a una dictadura político-militar que duró casi 50 años. En gran parte de la historiografía existente se ha señalado La Matanza como una reacción estatal a la insurrección organizada por el Partido Comunista Salvadoreño (PCS) el 22 de enero de 1932. La expropiación de tierras comunales y ejidales, los malos tratos en

las fincas de café que utilizaban mano de obra campesina, la baja en la paga de salarios por la crisis mundial de 1929 y los fraudes electorales en las elecciones municipales de enero, son algunas razones del descontento tras la insurrección.

También hay un componente racial en La Matanza: “un grupo étnico, dirigido por oficiales ladinos de piel clara, ordenó la ejecución de gente a quienes vieron como más oscura, creyéndola “racialmente inferior”, aun cuando muchas de las víctimas se hubieran considerado a sí mismas como ladinos o no indígenas” (Gould y Lauria-Santiago, 2008:283). En ese sentido, la distinción entre ladino e indígena es conflictiva en tanto puede ser señal de la negociación situacional de la identidad social (Kottak); esta negación identitaria sucedía en un contexto de desprecio hacia todo lo indígena en El Salvador (Mejía Burgos, 2015). En este punto es importante considerar lo siguiente:

Los conductores del levantamiento fueron los líderes de la cofradía; la estructura que aglutinaba a los insurrectos era la cofradía. Obviamente estas estructuras no están hechas para hacer política, mucho menos para conducir un levantamiento armado de tal dimensión, por lo tanto el fracaso ya era un hecho. La derrota, en gran parte fue por el tipo de arma, pues fueron fusiles y ametralladoras contra corvos (machetes) y piedras. (Leiva Masin, s.f.:51-52)

Leiva Masin resalta el rol de una cofradía cuyo mayordomo era Feliciano Ama, en la insurrección de Izalco. En concordancia con este argumento, Gould y Lauria Santiago (2008) consideran la capacidad de agencia e iniciativa de los campesinos y nativos. Por su parte, Leiva Masin (s.f.:129) otorga un peso significativo a la cofradía de Corpus Christi:

La importancia de la cofradía en el pueblo indígena era tal, que para los hechos trágicos de 1932 fue esta instancia la que abanderó la insurrección indígena y sus líderes fueron los líderes de la revuelta. Aunque para 1932 había un Partido Comunista que hacía esfuerzo de conducir el levantamiento, una FRTS (Federación Regional de Trabajadores Salvadoreños) organizando sindicatos campesinos en cantones de Izalco y un SRI (Socorro Rojo Internacional) activo en la organización de base, ninguna de estas organizaciones logro liderar al pueblo indígena en dicha gesta. Feliciano Ama era el mayordomo de la cofradía Corpus Cristi y a partir de esa posición jerárquica, se puso a la cabeza de la insurrección.

En un contexto de movilización popular y de institucionalidad frágil, la cofradía jugó un papel más allá del religioso, como se observa en este caso. Al respecto, el PCS, fundado en marzo de 1930, intentó afiliarse a Feliciano Ama, quien se negó; “de entrar al partido tenía que entrar toda su gente de la cofradía” (Leiva Masin:129). Gould y Lauria Santiago (2008:186) señalan a Ama como “una fuerza conductora de la organización política de la comunidad indígena del Barrio de Asunción”, ex aliado de la élite ladina local y con un

superfluo conocimiento de las categorías marxistas (como el decir “capitalista” en lugar de capitalista), quien se alió al PCS en este contexto crítico. Ama murió ahorcado colgado de un árbol por las autoridades en un parque de Izalco. “Después de la matanza de 1932, todo ha sido más duro para quienes culturalmente nos consideramos indígenas” (Leiva Masin:166). ¿A qué se debe esta situación?:

La razón fue que el gobierno de Maximiliano Hernández Martínez mando señales claras de asociar el comunismo con los iconos indígenas: la vestimenta, el idioma y la espiritualidad. El pueblo indígena entendió el mensaje, por tal razón, los indígenas concluyeron que una garantía para vivir era dejar de hablar el náhuat, no vestirse con el algodón de manta, y ocultar las creencias espirituales que aún quedaban después de 408 años de represión religiosa. (Leiva Masin:103)

En las palabras de Leiva Masin pueden verse las razones del por qué el idioma náhuat, la vestimenta tradicional masculina y creencias espirituales fueron marginadas por la sociedad salvadoreña y los mismos pobladores indígenas: era cuestión de vida o muerte. Por otra parte, a pesar que la Matanza no alcanzó a Witzapan de manera directa,<sup>96</sup> sí provocó temor entre sus habitantes, como sostiene Visitación García, adulta mayor *nahuablante* quien falleció en julio de 2020: “Andaba la bulla<sup>97</sup> de la gente que lo prohibieron, que a los que hablaban náhuat los antepasados lo prohibieron, porque miedo tenían, y las refajadas. Nos prohibieron el náhuat cuando estuvo la matazón de gente de los hombres malvados” (Cruz, Córdova y Cortez, Titajtakezakan, 2018:32). La tradición oral del municipio sostiene que La Matanza no llegó a Witzapan porque el patrono Santo Domingo apareció en un caballo al grupo de personas<sup>98</sup> que llegaron con intenciones de asesinar a los indígenas, como sucedió en Izalco, Nahuizalco y Juayúa, también municipios de Sonsonate:

Por mandato de Dios, bajó el ángel del cielo para evitar que el Ejército matara a los indios. Sucedió a la vuelta: hay un peñón, ahí se apareció un gran jinete vestido de general, con su espada. Cuando vio que venía el Ejército, tendió una laguna, entonces se detuvieron, le dijo: ‘¿Para dónde van?’. ‘A matar a los indios de Santo Domingo’. ‘¿Ah, de veras? –Les dijo; ¿ustedes los van a matar? Entonces de aquí nadie se mueve’. Vieron la laguna y quedaron parados. ‘El que se atreva a pasar... no va a quedar ninguno de ustedes, todos serán decapitados’. Era Santo Domingo de Guzmán, pero el que está en el cielo. Los hombres se fueron de regreso. Cuando sintió que estaban lejos, desapareció y se lo llevaron al cielo ... (Titajtakezakan, 2018:32)

---

<sup>96</sup>Witzapan, al estar fuera de la zona cafetalera (Gould y Lauria-Santiago, 2008) no tenía población ladina o ésta era muy escasa (Lara Martínez, 2006) hecho importante para entender por qué no se desarrolló el clásico conflicto indígena-ladino como en los municipios donde sí sucedió la Matanza.

<sup>97</sup>Rumor.

<sup>98</sup>Algunos habitantes sostienen que eran los soldados del gobierno, otros que eran los “comunistas”. Ver apartado 5.4.2.



Este relato demuestra la importancia del santo patrón del municipio de Witzapan, cuya Cofradía más grande lleva su nombre, indicando la relevancia histórica de ambos para el municipio en su conjunto.

#### 2.4.3.2 Política indigenista folklorista del Martinato (1932-1944)

Es importante mencionar que luego de la Matanza de 1932, la cual diezmó a la población indígena, la dictadura militar iniciada por Maximiliano Hernández Martínez (presidente de El Salvador desde diciembre de 1931 hasta mayo de 1944, cuando fue derrocado por la llamada “Huelga de Brazos Caídos”) ejecutó una política indigenista folklorista. Como sostiene Stanislao López, el propósito de esta política:

consistió en indagar sobre lo indígena, como parte del folklore salvadoreño, como una apoteosis que hace gala o alarde del indigenismo salvadoreño sujeto al turismo nacional, es decir, el indígena náhuatl pipil como “objeto” de estudio antropológico y arqueológico, como un intento de crear una identidad nacional homogénea como si todos fuésemos iguales, suscitando, de esta manera, una apología del mestizaje. (López, 2012:10)

En este contexto surgieron trabajos como el de María de Baratta (Cuzcatlán Típico. Ensayo sobre Etnofonía de El Salvador, 1951) con un claro encuadre folklorista. Ya en 1931 dicha autora propugnaba:

la dignificación y redención de lo indio gracias a un reconocimiento “espiritual del folklore salvadoreño” que se prolonga por años. Por el apoyo oficial a los artistas-teósofos, se crea una “Cuzcatlanología” que hace del “indio” un “sortilegio de la tradición [...] geognóstica y cosmogónica” proveniente de la Atlántida y de Lemuria” [...]. La Cuzcatlanología busca un “sistema de correspondencias místicas” entre el arte indígena y el cosmos [...]. “El gran libro de la Naturaleza” y el de la historia “hablan” por la “contemplación” del indígena que se materializa en la lengua y en el arte [...]. El indigenismo de los teósofos se convierte en la práctica cultural del estado, bajo la égida del general Maximiliano Hernández Martínez en sus tres períodos presidenciales (1931-1934; 1935-1939; 1939-1944). [...] Todos los artistas colaboran a forjar un ideal nacionalista bajo una política de la cultura que tiende a “nacionalizar todas las formas posibles del arte” (Baratta, 1951:6). El indigenismo expresa una sensibilidad urbana a la búsqueda de un proyecto renovado de nación “en lo ‘indio’ [que] es lo único genuinamente nuestro” (Baratta, 1951:186). Las danzas indígenas Baratta las presenta en funciones públicas de San Salvador, ante una audiencia numerosa de “30.000 personas” que asiste al Estadio Nacional, durante las fiestas agostinas de 1937 [...]. Este despliegue escenográfico –la presencia viva de lo indígena en la capital– ni siquiera la actualidad se atreve a realizarlo. (Martínez y Mc Callister, 2012:20-21)

Como se observa, la política indigenista del Martinato se basó en la llamada “Cuzcatlanología” apoyada por artistas-teósofos nacionales. Se llegó a considerar que el

origen del indígena salvadoreño era la Atlántida y Lemuria. En cuanto a las prácticas que nutrían esta renovación nacionalista rescatadora de lo "único genuinamente nuestro" se hizo uso del espacio público urbano. Por su parte, el "Martinato" declaró el 12 de diciembre de 1933 como "el Día del Indio". Como dice Otto Mejía Burgos (2015) con esta acción el gobierno quería demostrar el presunto estímulo y el aprecio negado "al indio", infatigable generador de riqueza para el terrateniente, para el administrador de fincas y en general, para la gente adinerada. Además, se percibía en este contexto una "occidentalización" de los trajes típicos indígenas.

Como este autor dice, el 1 de noviembre de 1933 en el periódico La Prensa se publicó una nota titulada "Traje indio salvadoreño no se parece al de otros países de Centroamérica"; esto, para alarmar al lector sobre la pérdida de la presunta vestimenta nativa. Es importante considerar estos acuerdos gubernamentales en la medida que, en el contexto actual, como se verá en el apartado 2.5, algunas medidas y reconocimientos gubernamentales también pueden ser interpretados como parte de una política indigenista folklorista que limita los elementos identitarios de los pueblos indígenas. "Las exclusiones declaran las identidades nacionales arbitrarias, ante todo, la de un indigenismo sin lenguas indígenas ni tierras comunales. Esta posición perdura desde 1882 —pasando por 1932— hasta 1975 y el período de la guerra, pese al auge de los estudios culturales en lengua inglesa y al compromiso político" (Lara-Martínez, Paradoja indigenista, sin tierras comunales ni lengua, 2020).

#### 2.4.4 Masacre en barrio El Calvario de Witzapan, 26 de febrero 1980

Casi 50 años después de la Matanza de 1932, en los albores de la guerra civil que vivió El Salvador en la década de los 80', sucedió una masacre en Witzapan, en el barrio El Calvario,<sup>99</sup> "donde se concentra la población indígena que habita en el área urbana, la cual, es importante indicar, constituye la población urbana más pobre" (Lara Martínez, 2006:29).

---

<sup>99</sup>Para el alcalde municipal Gerardo Cuéllar, quien es del cantón El Zarzal y fue testigo de esta masacre, la cofradía de Santo Domingo es parte del barrio El Calvario; de hecho, sus mayordomos han sido de este barrio, a excepción del período 2015-2017 cuando se eligió a Celestino Ramírez, del barrio El Rosario.

Sobre las causas, está el papel de la Unión Comunal Salvadoreña (UCS), “organización respaldada por US AID, AIFLD y el Partido Demócrata Cristiano. A mediados de los años 1970’s, su función principal era obtener créditos bancarios para pequeños propietarios y colonos” (Gould y Lauria-Santiago, 2008:330) iniciando un proceso de organización con campesinos del occidente, incluido Witzapan.

Este proceso fue continuado por la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS) creada en 1975 en Sonsonate, que “pone especial énfasis en la lucha por la tierra y en contra de la sociedad blanca. Los dirigentes de las actuales organizaciones indígenas de Santo Domingo fueron miembros de ANIS, en donde adquirieron experiencia en la defensa de los derechos indígenas, tanto económicos como culturales” (Lara Martínez, 2006:36). Además, al municipio arribaron las Ligas Populares 28 de Febrero (LP-28), parte del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), una de las cinco organizaciones político militares que en octubre de 1980 formaron el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN); y las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL), parte del Partido Comunista, último en integrarse al FMLN. Por su parte, al servicio de la dictadura militar en Witzapan estaban las llamadas patrullas civiles, organizadas por el destacamento militar de Sonsonate, que “organizó dos patrullas en cada barrio de la ciudad (El Calvario y El Rosario) y una o dos patrullas por cantón [...] había alrededor de 12 patrullas civiles de 12 personas cada una [...] renovadas cada dos años [...]” (Lara Martínez, 2006:37-38). A quienes conformaban las patrullas civiles se les denominaba “patrulleros”. Así, el 26 de febrero de 1980 en Witzapan:

los militantes locales, afiliados con dos grupos revolucionarios, estaban levantados para el amanecer, esperando una acción militar. Los soldados rodearon la aldea. Durante la confusión, algunos militantes se las arreglaron para escapar, pero los soldados mataron a otros once. Pocos días después ejecutaron a tres más, identificados con la izquierda. El ejército y los aliados paramilitares pusieron [...] a la aldea bajo ley marcial: “*los demás muchachos que pudieron escapar se fueron para Santa Ana ...*”<sup>100</sup> (Gould y Lauria-Santiago, 2008:333-334)

Sobre esta masacre, el alcalde de Witzapan asegura que fueron 106 asesinados. Un hermano de Juan Cruz Torres huyó hacia Santa Ana, departamento y ciudad ubicada al norte de Sonsonate, que en 1932 también fue uno de los destinos para quienes huían de la

---

<sup>100</sup>Entrevista con Margarito Vásquez, 2001. Por su lado, Manuel Vásquez, presidente de ADESCOIN en ese entonces, comentó a Lara “aquí murió alguna gente que era nahuablante, jóvenes, familias, que hablaban el náhuat; y eso lo sentimos mucho, porque eran, este, parte pues de nosotros, que se fueron” (2006:36).

Matanza. No hay que desdeñar tampoco el papel de la Teología de la Liberación como una fuerza material (Roseberry, citado en Arengo y Gordillo, 1995:146); de hecho, la figura de Oscar Arnulfo Romero (arzobispo de San Salvador, representante de esta tendencia católica, asesinado en plena misa en marzo de 1980) es una constante en Witzapan.<sup>101</sup> Cada 26 de febrero, un comité de familiares de las víctimas conmemora esta masacre en el barrio El Calvario, sobre la “calle al salto” frente a la casa de la Cofradía de Santo Domingo. En el año 2019 sucedió una conmemoración un mes antes, es decir el 26 de enero, en el local de ADESCOIN, donde hay un mural con nombres de los asesinados. En enero también se realizan conmemoraciones de la Matanza de 1932, principalmente en Izalco y Nahuizalco; habitantes de Witzapan son invitados a estos eventos, como se constató en enero de 2019.

Por otro lado, sobre las relaciones conflictuales entre el barrio El Calvario y El Rosario, un informante reconoce que “antes se escapaban a “leñacear”, eran más locos”. Durante la gestación del libro *Titajtakezakan*, al preguntarle a uno de los jóvenes qué historia de las recopiladas por él llamó más su atención, le pareció interesante que alguien del barrio El Calvario no podía buscar pareja en el barrio El Rosario, y viceversa. Así, la endogamia antes existente en cada barrio es un aspecto a considerar, además de la división política partidaria (“en El Calvario son rojos (FMLN) en El Rosario hay más revuelto” dice un informante). Por su parte, durante el trabajo de campo realizado en enero de 2019, Miguel Fuentes comentó tres aspectos existentes en Witzapan que, según su punto de vista, son consecuencias de la guerra de los 80’ y se manifiestan en particular en la población *nahuablante* con quienes ha platicado: “resentimiento, miedo y asistencialismo”. Para finalizar este apartado, se menciona una conversación la tarde del martes 5 de febrero de 2019 en el hogar de Juan Cruz, quien aseguró “yo fui aprendiendo con las señoras se puteaban se regañaban así en náhuat, antes. Así se peleaban, sí”. Ante esto, su hija mayor Ercilia comentó:

---

<sup>101</sup>En el patio trasero de la parroquia hay un mural de este santo (canonizado por la iglesia católica en octubre de 2018) al igual que al costado izquierdo del muro perimetral de la entrada principal, en un banner rectangular blanco y celeste donde también aparece el rostro de Santo Domingo y al centro, la leyenda “Por intercepción de SAN ROMERO y Sto. Domingo de Guzmán, NO a la privatización del agua”. Durante la temporada de trabajo de campo se observó a un niño Historiante del baile de moros y cristianos ensayar con una camisa con el rostro de Monseñor Romero, también a un informante del barrio El Calvario con una camisa similar, y el 15 de agosto de 2019, durante un rezo a la virgen de la Asunción en casa de Juan Cruz, los presentes cantaron “El Profeta”, canción de la agrupación Yolocamba I Ta en homenaje a Monseñor Romero. Por último, el mayordomo de la cofradía de Santo Domingo en 2018 y 2019 se llama Óscar Arnulfo.

sí así se peleaban las señoras, se insultaban así. Y ya cuando, yo me recuerdo que después del conflicto, de la masacre [...] del 80', ya las señoras fueron perdiendo eso, porque los soldados se enojaban al oír las hablar así. Pensaban que estaban en contra, y sí algunas veces sí, pero como ellos no entendían, entonces ellas se podían comunicar [...] y ellos se enojaban porque no sabían qué decían, qué hablaban. Entonces ahí fue algo como que también contribuyó a que se vaya perdiendo. Y ya sólo quedaron sólo para regañarse, así cuando se regañaban, en náhuat. Los demás no entendían no sabían qué decían (risas). Y así bastante tiempo estuvo, por eso bastante gente decía “el náhuat sólo para regañar sirve” (risas) porque ellas tenían eso, las señoras, se regañaban en náhuat para que los otros no entendieran

Elias. O sea que eso fue ya después de la masacre que empezó como a decaer

Juan. Sí, porque más antes, bastantes cosas se compraban así en náhuat

Elias. ¿Había gente que me imagino que sólo náhuat podía, gente mayor quizá, no podían español?

Juan. Era poco lo que se podía desarrollar el castellano aquí... porque yo escuchaba a las señoras que platicaban así (en náhuat), al trabajo cuando iban a salir, y así se comunicaban. Cuando iban a alguna, como le decían a alguna romería, una fiesta de un pueblo...

Como se observa, Juan menciona que una forma como aprendió el náhuat fue escuchando a señoras discutir y “putearse” en náhuat, es decir ofenderse con palabras “soeces”, algo que también reitera su hija mayor; sin embargo, una consecuencia de la masacre del 80' fue la pérdida de esta forma de comunicación (y de aprendizaje) ante la amenaza de los soldados, en un contexto de agudización del conflicto sociopolítico en el país como lo fue la guerra civil. De esa forma, quedó la idea en la comunidad que “el náhuat sólo para regañar sirve”. Juan, por su parte, recuerda que antes de esta masacre, “bastantes cosas se compraban así en náhuat”, es decir este idioma tenía un valor funcional, el cual también era utilizado en el contexto de las romerías o procesiones católicas hacia uno o más pueblos.

## 2.5 Reconocimiento pueblos indígenas en El Salvador en junio de 2014

### 2.5.1 Art. 63 Constitución y Art. 62 de la Constitución Salvadoreña

En 1992 se firman los Acuerdos de Paz en Chapultepec, México, dando fin a la guerra civil salvadoreña e inicia un proceso de pacificación. La guerrilla del FMLN se vuelve partido político y como tal compite en las elecciones legislativas, municipales y presidenciales, llegando a la presidencia en el 2009. El FMLN manejó desde sus inicios un discurso de revitalización de lo autóctono o indígena; su nombre reivindica a Farabundo Martí, líder del

PCS y aliado con líderes como Feliciano Ama de Izalco y Francisco Sánchez de Juayúa, cuyos nombres llevaban algunos frentes guerrilleros. Sin embargo, no hay que olvidar que “después de la matanza de 1932, cuando "ser indio era morir", como dijo una mujer náhuat [...] los pueblos indígenas tuvieron que esconder su identidad para sobrevivir. "En El Salvador no hay indígenas" se llegó a decir" (Falla Sánchez, 2013: 414). Pero Ching y Tilley (1998) han demostrado que la población indígena no desapareció, de hecho aumentó en ciertas regiones, y sus bases representadas por las cofradías y las comunidades sobrevivieron.

Por su parte, Milton Ascencio (2009:75) menciona “llama la atención que El Comité de la ONU para la Eliminación de la Discriminación Racial le haya hecho un reclamo al gobierno de El Salvador por no otorgar "reconocimiento legal a los pueblos indígenas". Así, por presiones externas e internas—grupos indígenas e indigenistas también presionaron a la Asamblea Legislativa (AL), a partir del 12 de junio de 2014, el artículo 63 de la Constitución establece “El Salvador reconoce a los Pueblos Indígenas y adoptará políticas a fin de mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores y espiritualidad”. Este reconocimiento se suma al inciso primero de este artículo que se encuentra en la Constitución actual que data de 1983: “La riqueza artística, histórica y arqueológica del país forma parte del tesoro cultural salvadoreño, el cual queda bajo la salvaguarda del Estado y sujeto a leyes especiales para su conservación”. Además del Artículo 62 de la Constitución, que reza: “El idioma oficial de El Salvador es el castellano. El gobierno está obligado a velar por su conservación y enseñanza. Las lenguas autóctonas que se hablan en el territorio nacional forman parte del patrimonio cultural y serán objeto de preservación, difusión y respeto”.

Es importante mencionar que el partido político ARENA se negó a dar sus votos para reconocer la existencia de pueblos indígenas “porque encontró un término que con el paso del tiempo podría crear un movimiento separatista en El Salvador. Los diputados de derecha creen que usar la palabra “pueblo” es un riesgo, por eso solicitaron cambiarla por “pobladores” (Gradmin, 2014). Sin ser este el espacio para ello, valdría la pena analizar las implicaciones jurídicas y políticas al hablar de “pueblo” en lugar de “pobladores”, aspecto abordado por James Anaya y Mattías Ahrén (Chartes y Stavenhagen, 2010) quienes

enfatan respectivamente el derecho a la libre determinación, y a la tierra, territorio y recursos, al analizar la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007. Ello implica adoptar un enfoque de Derechos Humanos, es decir, dejar de ver a los pueblos indígenas “como algo folclórico, de potencial interés para los turistas, pero no como algo propio” (Lemus, 2011:4).<sup>102</sup> Como sostiene Helio Gallardo:

El punto de la articulación, no la integración, de lo “indígena” en las sociedades latinoamericanas muestra que ser *indio* entre nosotros, más que un dato racial o étnico, es *una causa*. Y una causa compleja que nos atiende a todos. La complejidad de la causa “india” tiene que ver con el origen de las sociedades ladinas latinoamericanas y con la necesidad de su transformación en sociedades humanas. Algunos en América Latina pretenden no ser indios porque sus rasgos raciales los hacen más semejantes a los blancos. Ser indio no es un asunto racial ni genético. Es historia. (Gallardo, 1993:65-66)

Sin entrar en la discusión sobre la pertinencia o no del concepto “indio” o “indígena”, tampoco sobre los criterios de su definición, antes de pasar a los capítulos de resultados se mencionan una serie de instrumentos políticos y jurídicos que el Estado salvadoreño ha impulsado a partir del reconocimiento oficial del año 2014: La Ley de Cultura y la Política Pública de Cultura 2014-2024, la Política de “Pueblos Vivos” impulsada por el Ministerio de Turismo (MITUR); y la declaración en 2017 del Día Nacional de la Lengua Náhuat.

### 2.5.2 Ley de Cultura y Política Pública de Cultura 2014-2024

Gracias al reconocimiento oficial de la existencia de pueblos indígenas en El Salvador, en la formulación de la Ley de Cultura y de la Política Pública de Cultura (PPC) se contempló a la población indígena del país. Así, se crearon las siguientes herramientas jurídico-políticas: “La Ley de Cultura, con un capítulo especial para los derechos de los pueblos indígenas; la Ley de Protección y Desarrollo del Sector Artesanal, con énfasis en los pueblos indígenas; y seis ordenanzas municipales de derechos indígenas en igual número de municipios de El Salvador” (Política Pública para los Pueblos Indígenas de El Salvador, 2017:14). Witzapan es uno de estos seis municipios, considerado “la cuna del náhuat” por albergar la mayor

---

<sup>102</sup>Similar crítica hace Ramón Rivas (2007): “Los pueblos indígenas en El Salvador pareciera que son utilizados sólo cuando se trata de proyectar al país en el marco del turismo y eventos en donde se necesita justificar su presencia. Un desmesurado folklorismo se nota en algunas instituciones del Estado que los presenta en forma idealizada cuando en la realidad: los pocos indígenas que aún persisten se debaten en sus comunidades en situaciones precarias de pobreza material y son marginados y hasta discriminados por sus formas de vida”.

cantidad de hablantes del idioma náhuat. Por su parte, uno de los aspectos medulares de la PPC es el: “Cambio de paradigmas culturales y posicionamiento de la cultura como instrumento para propiciar el desarrollo humano integral en El Salvador. Reivindicación del patrimonio (tangibles e intangibles) de la cultura popular y de los pueblos originarios de El Salvador” (2013:18). Este cambio de paradigma es un aspecto que en la PPC se rescata del Plan Estratégico Institucional 2010-2014 de la antigua SECULTURA.

La Política no es el fin de un proceso, sino que es el inicio de un largo camino de trabajo en conjunto con las instituciones públicas y privadas, la sociedad salvadoreña, el sector artístico y cultural del país, y los compatriotas viviendo en el exterior, que encontrarán en el Sistema de Gestión Cultural un espacio común para el análisis, debate, planificación e implementación de los procesos culturales necesarios para cambiar los paradigmas arraigados en el país. (2013:3)

Es interesante notar que la PPC busca cambiar paradigmas culturales arraigados en la sociedad salvadoreña. Por otro lado, del Plan Estratégico Situacional de SECULTURA también rescata un estudio de Ramón Villalta quien propone que “la actual Red de las Casas de la Cultura se transforme en un verdadero Sistema Territorial de Espacios de Desarrollo Cultural entendiendo por éstos, no las Casas de la Cultura sino los territorios de que se trate: Comunidad, Cantón, Municipio, Micro-región, Departamento y Región” (2013:18). Este planteamiento es importante, en tanto propone la búsqueda de autonomía de cada Casa de la Cultura en cada municipio del país. De hecho, esto permitió que en julio de 2014 iniciara un curso de náhuat en la Casa de la Cultura de Santa Ana, al que el autor de esta tesis empezó a asistir. Por último, en el proceso de formulación de la PPC se consideraron aportes derivados de las Mesas Técnicas coordinadas por SECULTURA, en el MUNA, entre el lunes 25 de junio y el viernes 5 de julio de 2013. Entre los aspectos más importantes retomados de estas Mesas Técnicas, están los siguientes: “- Se recomienda el ordenamiento jurídico del Sistema de Gestión Cultural, con énfasis en la protección y promoción de las expresiones culturales indígenas. - Las expresiones culturales indígenas aparecen como prioritarias en el interés de ser gestionadas, estudiadas, promovidas, financiadas, etcétera, por la Política Cultural”. (2013:20-21). En tal sentido, se denota en la PPC una fuerte orientación hacia la protección y promoción de las expresiones culturales de los pueblos indígenas.



### 2.5.3 Política de “Pueblos Vivos” y la “mayanización” en El Salvador

En el año 2009 el MITUR estableció una “estrategia transversal” denominada Pueblos Vivos, considerando que un “Pueblo Vivo” en el país:

es una localidad con vocación turística y con atributos simbólicos, leyendas, historia con manifiesta cotidianeidad que se convierte en un destino turístico atractivo y sostenible en el cual se desarrollan las relaciones económicas y se mejoran los activos económicos, se fortalece la capacidad y la calidad del recurso humano y de la empresarialidad del municipio. Se pone al centro de la actividad motor: al municipio y a sus habitantes. (MITUR/CORSATUR, 2014:15)

Witzapan desde un inicio fue considerado una de estas localidades, por la presencia de muchos ríos y saltos de agua que los vuelven sitios turísticos; el hecho de poseer uno de los mayores núcleos de población indígena en el país y la mayor cantidad de *nahuablantes*; el trabajo artesanal con el barro; mujeres que aún utilizan la vestimenta tradicional (el “refajo”); la existencia de cofradías o mayordomías, etcétera. Al respecto, el alcalde del municipio (Cuéllar, 2019) en una entrevista comentó lo siguiente:

Gerardo Cuéllar (G). Yo me inscribí en eso en el 2010 de los Pueblos Vivos

Elias Córdova (E). ¿Santo Domingo es parte de los Pueblos Vivos a nivel nacional?

G. Sí, claro

E. Y como Pueblos Vivos ¿qué actividades se hacen?

G. Eso es una belleza ir a Pueblos Vivos. Ahí cada municipio presenta sus virtudes, su fuerte, ahí cada quien hace su “stand” y presenta sus costumbres, sus tradiciones de los pueblos, viera qué bonito, es una belleza ir ahí a Pueblos Vivos cuando hacen el evento ahí en el CIFCO (Centro Internacional de Ferias y Convenciones, anteriormente llamado Feria Internacional) [...] parece que en octubre, algo así pero por ahí anda.

De acuerdo a lo comentado por el alcalde, las actividades de un “Pueblo Vivo” como lo es Witzapan se reducen a un evento anual realizado en el CIFCO, ubicado en la entrada a la capital San Salvador. En estas instalaciones se realizaban conciertos de artistas nacionales e internacionales, y eventos organizados por instituciones estatales, como el llamado “Juventour”; aunque con la llegada al gobierno de Nayib Bukele en junio de 2019 ya no se realizaron tales actividades, y entre marzo y junio de 2020 fue remodelado, actualmente es el Hospital El Salvador, destinado para pacientes de Covid-19. Otro aspecto que llama la atención en las políticas en promoción del turismo que el MITUR ha llevado a cabo es el:

“Rescate de la identidad cultural a través de la política de turismo”, por medio del enfoque “de adentro hacia fuera” PUEBLOS VIVOS aviva un sentimiento de orgullo nacional que reconoce el potencial que hasta entonces se tenía dormido. Recupera la memoria histórica de las costumbres y tradiciones, revaloriza los activos económicos, sociales y humanos del territorio y proyecta

identidad con el lugar donde se habita. Además, planea el futuro y compromete a los habitantes del Pueblo Vivo, particularmente a los jóvenes, brindándoles la oportunidad de ser parte de la historia de su territorio. Pueblos Vivos contribuye a recuperar la dignidad de sus poblaciones, que durante muchas décadas fueron invisibilizadas. (MITUR/CORSATUR, 2014:36-37)

En este pretendido rescate de la identidad cultural, fueron creadas 14 rutas turísticas en El Salvador; una de ellas es la llamada Ruta Náhuat Pipil. Dentro de los municipios considerados parte de esta ruta, está Cuisnahuat, Izalco, Nahuizalco, San Antonio del Monte y “Santo Domingo de Guzmán, con sus gentes que desde épocas de la colonia se sostienen mediante la alfarería de barro rojo conocido como jarcia” (2014:37). Además, en el año 2012 se llevaron a cabo “eventos de promoción turística con un fuerte componente identitario [...]: Conversatorio “Raíces y cultura Nahuat Maya Pipil de Cushtatan”, “Semana turística Maya”, Encuentro nacional Maya “Antorcha de la Paz”, la Feria de las Frutas, el festival de la caña o el encuentro del venado y el colibrí, entre otros” (2014:37). Esta confusión entre lo náhuat y lo maya no es algo nuevo. Al respecto, Jorge Lemus (2011) sostiene que, en El Salvador, a partir de los años 90’ en el resurgimiento de las identidades indígenas, ocurrió un proceso “de mayanización”. En sus propias palabras:

La cultura maya de nuestros vecinos del norte, Guatemala y Honduras, es una cultura más viva y diversa que cualquiera de las culturas indígenas salvadoreñas, aunque también sus lenguas y culturas se encuentra amenazadas. Ellos cuentan con una presencia indígena superior en número y variedad étnica que la nuestra. El haber negado la cultura pipil durante por lo menos sesenta años (desde la masacre de 1932 hasta los Acuerdos de Paz en 1992), hizo que muchos tomaran como referencia la cultura maya, iniciando lo que llamo una “mayanización” de El Salvador. Esta mayanización se manifiesta de diversas maneras. Por un lado, oficialmente, el gobierno hace referencia a la cultura maya en sus programas e impulsa proyectos de desarrollo turístico como “La Ruta Maya” o “El Mundo Maya”, que hacen énfasis en los vestigios arqueológicos mayas del país y utiliza glifos y otros símbolos mayas para promover el turismo, incluyendo el uso de motivos mayas en el Aeropuerto Internacional de El Salvador. Esta posición oficial, obviamente, influye en la adopción por parte de grupos indígenas de lo maya como identitario, olvidándose de lo pipil, lenca o cacaopera. Se realizan rituales mayas al inicio de algunos actos oficiales de la Secretaría de Cultura y del Ministerio de Educación. En general, el salvadoreño promedio reconoce a los mayas y su cultura como propios de El Salvador, al grado que muchos que reconocen a los pipiles, los consideran mayas también. Por otro lado, muchas ONG’s indígenas han adoptado lo maya como una práctica identitaria, incluso en sus nombres. (Lemus, 2011:13)

La realización de rituales mayas en presencia de *nahuablantes* de Witzapan es causa de conflicto, como se constató el sábado 26 de enero de 2019: en “El Llanito”, Izalco (lugar donde fueron enterrados muchas víctimas de La Matanza), CCNIS llevó a cabo una conmemoración, realizando una ceremonia a la cual los invitados de Witzapan no se acercaron (ver apartado 3.2.2).

#### 2.5.4 Declaración 21 de febrero como Día Nacional de la Lengua Náhuat

En febrero de 2017, la AL declaró cada 21 de febrero como Día Nacional de la Lengua Náhuat. “La declaración fue iniciativa del gobierno del presidente Salvador Sánchez Cerén y fue aprobada con 51 votos de los legisladores” (Barrientos Escobar, 2017). En ese sentido, se vivió una situación similar a la acontecida en junio de 2014, al haber un buen porcentaje de diputados (84 en total) que se abstuvieron o votaron en contra. Parece que la fracción legislativa de ARENA de nuevo no votó a favor de esta declaración.<sup>103</sup> Por su parte:

La fecha de celebración coincide con el Día Internacional de la Lengua Materna, proclamado por la Organización de Naciones Unidas en 1999. [...] El náhuat, lengua nativa salvadoreña, y náhuatl, lengua nativa mexicana, son idiomas que pueden tener un nombre similar, pero toda su composición es diferente, su gramática, sintaxis, y sólo un par de raíces que se pueden entender y que resultan similares. La confusión entre estas lenguas es tan grande que inclusive la Asamblea Legislativa de El Salvador en su declaración oficial del día del náhuat escribió: “Declárase el día 21 de febrero de cada año Día Nacional de la Lengua Náhuatl”. El error también fue cometido por varios medios de comunicación locales e internacionales, usando la palabra “náhuatl” en sus notas periodísticas. (Barrientos Escobar, 2017)

Esta confusión surge del desconocimiento generalizado de la población salvadoreña por la cultura náhuat pipil, al grado que los mismos diputados y medios comunicativos reproducen este error. Pero esto tiene su razón histórica de ser, como dice Pedro Geoffroy Rivas (1960:7):

Desgraciadamente, no contamos, como sucede con el náhuatl de México, con documentos que puedan informarnos acerca del estado de este dialecto (sic) (náhuat pipil) a raíz de la Conquista, pues los pocos vocabularios que han llegado hasta nosotros no bastan y no podemos por lo tanto estudiar lo que pudiéramos llamar el pipil clásico. Los dialectos modernos presentan desde luego grandes influencias del castellano, especialmente en esta superpoblada región de El Salvador, donde los grupos indígenas no han permanecido aislados, como en México y Guatemala.

Por la falta de documentación del náhuat pipil clásico, como señala este autor, es difícil emprender una investigación histórica comparativa entre esta variante antigua con la actual, misma que se encuentra influenciada por el castellano. Esta situación es comprensible pues como señala Geoffroy Rivas, los pueblos indígenas en El Salvador no están aislados respecto a los grupos de mestizos o ladinos.

---

<sup>103</sup>“Yohalmo Cabrera, diputado del FMLN expresó que desde el congreso salvadoreño se está reivindicando la actividad de la lengua náhuat, que forma parte de una cultura que fue aplastada durante la invasión española. “La declaración es muy valiosa culturalmente hablando, ya que una de las responsabilidades del Estado es el rescate de los valores nuestros, la identidad nuestra, lo cual se cumple con esta iniciativa” declaró el legislador Cabrera”. (Barrientos Escobar, 2017)

En conclusión, el contexto histórico para la persistencia de las culturas indígenas en general y el náhuat pipil en particular, ha sido difícil desde la invasión española, la época colonial y la etapa independentista con la correspondiente construcción del Estado nación salvadoreño. La marginación de los pueblos originarios no se detuvo, al contrario, implicó la apropiación de sus tierras comunales y el consecuente empobrecimiento, hambrunas, migraciones y rebeliones, la más grande sucedida en 1932. A partir de La Matanza, se agrava la situación del indígena en el país, a nivel simbólico (con la consideración del ser “comunista” e inclusive demoniaco) y material. Pero en las últimas décadas, en particular, luego de la finalización de la guerra civil de los 80’, arranca un proceso de visibilización y revitalización de las culturas indígenas, en donde el elemento lingüístico y tradiciones como las fiestas patronales son promovidas por el Estado, instituciones no gubernamentales y más importante aún, por parte de la propia población indígena, como se verá en los siguientes capítulos.

## **CAPÍTULO III. REVITALIZACIÓN DEL IDIOMA NÁHUAT EN WITZAPAN**

Como se expondrá en este capítulo, el proceso de persistencia de la cultura náhuat pipil en Witzapan se manifiesta en particular en la revitalización del idioma náhuat como patrimonio lingüístico. Sin embargo, este proceso no está exento de ciertos conflictos entre los actores locales y nacionales inmersos, quienes mantienen prácticas y significados que en algunos casos son divergentes entre sí.

### **3.1 Actores nacionales en Witzapan y conflictos interétnicos**

#### **3.1.1 Ministerio de Cultura de El Salvador**

Como ya se mencionó en el apartado sobre los sujetos de estudio, el Ministerio de Cultura de El Salvador es de creación reciente: 2018. En su página Web, sostienen “trabajar por la cultura reconociéndola como derecho, factor de cohesión e identidad y fuerza transformadora de la sociedad en su marcha hacia el buen vivir, y desde el cual interesa impulsar una política inclusiva, que pasa por el reconocimiento de la multiculturalidad”.<sup>104</sup> Es importante tener presente esta perspectiva que el Estado salvadoreño por medio del Ministerio de Cultura maneja sobre la cultura y el presunto encaminamiento de la sociedad salvadoreña hacia el “buen vivir”, filosofía que años atrás estuvo en boga en gobiernos considerados progresistas como el de Evo Morales en Bolivia y Rafael Correa en Ecuador. De hecho, la Política Pública para los Pueblos Indígenas de El Salvador (2017) maneja un discurso similar. Sin embargo, con el cambio de gobierno en El Salvador en junio de 2019, habría que ver si este paradigma sigue siendo, al menos en teoría, el horizonte bajo el cual se guía el Ministerio de Cultura, en tanto el gobierno actual de Nayib Bukele es un crítico de aquellos gobiernos progresistas.

En ese sentido, es de mencionar que las acciones ejecutadas por el Ministerio de Cultura en Witzapan en su poco tiempo de existencia, como se menciona más adelante, ha sido el

---

<sup>104</sup>Fuente: <http://www.cultura.gob.sv/presentacion/>

apoyo en la conformación del Comité de Salvaguardia para la Lengua Náhuat, el proyecto Titajtazekakan, su colaboración en la celebración del Día Nacional de la Lengua Náhuat el 21 de febrero de 2020, y desde este año asume los costos de alquiler de la Casa de la Cultura de Witzapan en su nuevo local.

### 3.1.2 Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS)

Esta coordinadora posiblemente sea la que más aglutine organizaciones indígenas a nivel nacional; como se mencionó en algunos apartados del capítulo anterior, se caracteriza por realizar ceremonias rituales consideradas mayas, prácticas rechazadas por buena parte de la población de Witzapan, distinguida por su alta religiosidad (ya sea católica o evangélica). Al respecto, Virginia Tilley (2002) sostiene que, a nivel internacional, existe desde hace décadas un Movimiento Transnacional de Pueblos Indígenas (MTPI)<sup>105</sup> que dicta normativas de forma directa e indirecta a organizaciones indígenas y no indígenas en cada país y localidad. En ese sentido, en El Salvador desde la mitad de la década de los 90', las culturas indígenas son retomadas por el discurso estatal, con dos propósitos: reimaginar y dignificar la identidad nacional, y atraer el turismo internacional. En este proceso es importante el papel que jugó CONCULTURA desde su surgimiento a inicios de los 90', y que en 1994 establece una Oficina de Asuntos Indígenas. Es en este contexto que varias organizaciones se separan de ANIS, acusando a su líder de malversación de fondos y de "caciquismo". 12 de estas organizaciones, incluyendo ADESCOIN, conformaron CCNIS, que desde sus inicios fue acogida por la Oficina de Asuntos Indígenas, acoplándose a las normativas del MTPI y compitiendo con ANIS por el acceso a la cooperación internacional.

En ese sentido, la "mayanización de El Salvador" de la que habla Lemus (2011), para Tilley (2002) fue promovida tanto por ANIS como por CCNIS desde sus inicios. Esta autora a su vez sostiene que los nexos entre comunidades náhuat y mayas son históricos: al menos

---

<sup>105</sup>Tilley (2002) interpreta al MTPI como una red global de movimientos y representantes de pueblos nativos, y de instituciones, ONG'S y académicos, que, a través de décadas de conferencias internacionales, han formulado ciertas normas para la política indígena en general, ahora expresada en varios instrumentos jurídicos internacionales, especialmente a partir de 1989 con el Convenio 169 de la OIT y el Proyecto de resolución sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, debatido (durante dos décadas) por el Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas.

desde hace un siglo, mujeres náhuat utilizan tela para corte Maya-Kaqchiquel, y náhuat y lencas suelen hacer peregrinaciones religiosas a sitios mayas. Pero en el caso de ambas coordinadoras indígenas salvadoreñas, sus fines fueron acoplarse a los dictámenes del MTPI.

Este telón de fondo ayuda a explicar por qué en la actualidad CCNIS mantiene prácticas un tanto ajenas a la realidad de la comunidad de Witzapan. Así, en la mañana del sábado 26 de enero de 2019 esta coordinadora realizó una conmemoración de La Matanza de 1932, en El Llanito, Izalco, lugar donde existe una fosa común con cuerpos de asesinados en esta masacre. Se asistió a la conmemoración junto a un grupo de Witzapan, casi todas mujeres, coordinado por la Casa de la Cultura. Al llegar a El Llanito ya se realizaba una “ceremonia ancestral” a cargo de CCNIS. Los asistentes de Witzapan no se acercaron al círculo de unas 30 personas alrededor del “fuego sagrado”, sino que se sentaron en sillas plásticas ubicadas unos 20 metros al oeste del fuego. Se preguntó a un joven artesano de Witzapan por qué de esta actitud y su respuesta fue “no mucho les gusta eso, como allá se perdió eso. Allá sólo hay un señor que hace ceremonias, pero como que les da pena o miedo”. Este señor podría ser Amadeo Ramos,<sup>106</sup> aunque él no vive en Witzapan, sino en Santa Ana.

Un punto de la conmemoración fue una “charla sobre la cosmovisión indígena” impartida por “Tata Neto”. En su discurso mencionaba palabras en maya y náhuatl, en náhuat pipil sólo habló al momento de su presentación; hizo mención a que como CCNIS siguen “la cosmovisión maya”, pero aclarando “nosotros no somos muchas civilizaciones, somos una sola cultura, la cultura de los Anáhuac [...] lo que queremos ahondar es que por favor, no más dividamos, que ustedes mayas, que nosotros pipiles, que los lencas, no...”. *Anawak* en náhuat quiere decir “al lado del agua”, y Tata Neto hizo énfasis en que este era el nombre que “nuestros ancestros” dieron al territorio “desde el norte de la península de Alaska hasta aquí por Costa Rica”. Es importante enfatizar que la población de Witzapan se mantuvo al margen de esta charla; se levantaron de sus sillas en los momentos que fueron repartidos los desayunos y almuerzos, esto muestra que la charla no tuvo mayor trascendencia para ellos. Además, es importante mencionar que ADESCOIN y el grupo

---

<sup>106</sup>Amadeo Ramos pertenece a la Fundación para el Rescate de la Cultura Indígena “Los Pasos del Jaguar”. Esta fundación no es considerada en esta tesis como parte de los sujetos de estudio, al no haber participado en ninguna de las actividades descritas.

musical Nunantal pertenecen a CCNIS; así, aunque no necesariamente acepten sus lineamientos, sí reciben sus influencias, a su vez provenientes del MTPI.

### 3.1.3 Colectivo Tzunhejekat

En su página oficial de Facebook, este colectivo de enseñanza y aprendizaje del náhuat sostiene:<sup>107</sup>

Tzunhejekat está compuesto por los vocablos Nahuatl: -tzuntekun: cabeza y Ejekat: viento, Cabeza de Viento, el que lleva un caracol de viento en la cabeza [...] busca abrir espacios para la enseñanza de la Lengua Náhuatl y su difusión, bajo el aprovechamiento de todos los espacios posibles para socializar el hablar armonioso Náhuatl en la sociedad salvadoreña moderna, pero con grandes arraigos en la cultura Nahua de El Salvador.

Busca también visibilizar a los hablantes nativos del náhuatl, quienes son portadores de valioso conocimiento y por tanto se les reconoce como maestros y amigos. Se busca a través de la gestión cultural abrirles espacios a los hablantes quienes desean ser escuchados.

El Colectivo Tzunhejekat es un proyecto inclusivo, con una dinámica de trabajo constante y cuyo objetivo primordial es contribuir a la revitalización del Náhuatl potencializando los recursos humanos y materiales con los que se cuenta.

Como se observa, su nombre denota un vocablo náhuatl que evoca la locura en el buen sentido de la palabra, “sin duda es la reacción sana frente a un mundo enfermo, respuesta de colores ante una sociedad sombría” sostienen más adelante. Los espacios por medio de los cuales imparten la enseñanza del náhuatl son múltiples: desde universidades como la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), la UES-Central, hasta el uso de las nuevas tecnologías como el Facebook. Otro objetivo es la visibilización de *nahuablantes*, en Witzapan y demás municipios donde aún se encuentran. En el artículo “Los Locos del Náhuatl” (Luz Nóchez, 2015) se describe cómo surgió este colectivo: por medio de una convocatoria en Facebook en el año 2011, un año después encontraron videos en Youtube de la *nahuablante* Paula López de Witzapan interactuando con *nahuablantes* de otros municipios como Tacuba y Nahuizalco. Se animaron a visitarla.

Sin embargo, Alberto Cruz, uno de los fundadores del colectivo y desde finales de 2019 trabaja en el Ministerio de Cultura (actualmente es el Director General de Pueblos Indígenas) “recuerda que muchos hombres y mujeres dejaban claro que les daba miedo hablar su lengua, y que preferían dejar todo lo relacionado con ella enterrado en el pasado”

---

<sup>107</sup>Fuente: <https://www.facebook.com/Tzunhejekat/>



(Luz Nóchez, 2015). Poco a poco afirman fueron superando esta situación, y además del libro *Timumachtikan* de Alan King (2011), uno de sus referentes, han aprendido en el campo interactuando con *nahuablantes* de Witzapan. Lo último que el Colectivo Tzunhejekat ha publicado en su página de Facebook (el 27 de mayo de 2020) es la versión del año 2019 del libro *Nawat Mujmusta* de Werner Hernández. Como se verá más adelante (en especial en el apartado 3.3.2) el rol que ha jugado este colectivo en la revitalización del náhuat es importante.

#### 3.1.4 Iniciativa Portadores de Náhuat (IPN)

Esta iniciativa de enseñanza y aprendizaje del náhuat también hace uso del Facebook para sus propósitos; en su página oficial sostiene: “Somos una iniciativa de la sociedad civil organizada, bajo el pensar de los pueblos originarios, sin fines de lucro, apolítica partidaria, que trabaja por revitalizar, reconstruir, sistematizar, y preservar la intraculturalidad nahuat de El Salvador”.<sup>108</sup> IPN surge en el año 2014. Su primer proyecto de enseñanza-aprendizaje del náhuat inició en julio de ese año en la Casa de la Cultura de Santa Ana, curso al que se asistió junto a unas 15 personas más. Su director, Alex Tepas Lapa, originario del cantón Ochupse en las faldas del volcán de Santa Ana o Ilamatepec, desde las primeras clases enfatizó que no sólo la gramática del náhuat es lo importante sino también la cosmovisión subyacente. En la primera clase se habló de dos connotaciones del náhuat: etnológica y lingüística. La primera, referida al grupo étnico; la segunda posee cuatro acepciones: sonido claro y con un orden, lengua dulce o suave, sonido agradable y bueno, y sonidos de la naturaleza.

A medida continuaban las clases el grupo iba disminuyendo, aunque esto facilitaba la asimilación de los contenidos al existir menos distracción. En los años siguientes, poco a poco se fueron abriendo nuevos cursos en la Casa de la Cultura, luego en otros espacios como el Instituto Nacional de Santa Ana (INSA) y el Centro Escolar República de Guatemala. La mayoría de estudiantes son jóvenes (de 15 a 30 años) quienes estudian en ambos centros escolares o en la UES-FMOCC. En San Salvador también iniciaron cursos, en

---

<sup>108</sup>Fuente: <https://www.facebook.com/ipnelsalvador/>

el Palacio Nacional y en la UTEC, donde los asistentes son más variados: jóvenes estudiantes de diversas universidades y centros educativos de la capital, hasta profesionales de diversas disciplinas. Actualmente (ante la suspensión general de actividades por la emergencia mundial ante la enfermedad del coronavirus) se desarrollan clases de náhuat de manera virtual. En Santa Ana desde febrero de 2020 se desarrolla el nivel B1 de náhuat<sup>109</sup> para estudiantes que ya cursaron y aprobaron el nivel A1 y A2, siguiendo el Marco Común Europeo de Referencia para las lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación (MCER): de siete estudiantes (todos adultos) cuatro son profesores de educación básica y media. Por su parte, Tepas siempre ha enfatizado “no somos una ONG, somos comunidad, una entidad, una diversidad; si nos adhiriéramos a una directiva, a una ONG, sí rompiéramos los principios de nuestros antepasados”. Esto ha traído diferencias con organizaciones que se autodefinen como indígenas.

Vale decir que en Witzapan, a diferencia del Colectivo Tzunhejekat, IPN no ha tenido mayor presencia más que visitas esporádicas. Otro punto importante que distingue a IPN de este colectivo es que, a diferencia de un interés meramente lingüístico, IPN también se ha interesado por el rescate de las pictografías, además de la cosmovisión ancestral; aunque esto ha sido criticado por quienes sólo se interesan por el idioma. Pero ambos grupos en algunos cursos han contado con la participación de *nahuablantes* de Witzapan. Por su parte, en la actualidad IPN utiliza el alfabeto AFI en lugar del alfabeto IRIN; en el alfabeto utilizado por IPN, la letra **j** se aproxima con la *x* y *h*, la letra **k** con la *c*, *g* y *q*,<sup>110</sup> la letra **s** con la *z* y *c*, la letra **sh** con la *ch*, la **tz** con la *ts* y la **w** con la *u*, *hu*, *gu* y *gü* en la ortografía del español (Tepas Lapa, s.f.).

### 3.1.5 Colectivo Kalmekat Kushkatan

---

<sup>109</sup>En una de estas clases se abordó el significado del término “pipil” del que Lyle Campbell (1985:5) dice “Para algunos investigadores el “pipil” significa solamente la lengua de América Central [...]. Sin embargo, también se ha empleado frecuentemente para referirse a los dialectos nahua del sur de Veracruz, de Tabasco y de Chiapas [...]”. Por la existencia de diferencias dialectales, Campbell prefiere reservar el uso del término “pipil” para el náhuat centroamericano. Alex Tepas maneja otro concepto: “pipil significa continuidad de príncipes [...] nos pusieron pipiles, no porque el lenguaje sea como el de niños, nos pusieron pipiles porque fue una fundación de pueblos producto de las migraciones de esas siete tribus nahuatlacas después de la caída de Teotihuacán [...] no fue Juan Pérez que vino, era toda una estructura de migración”.

<sup>110</sup>Debería considerarse también la letra *gu* como equivalente de **k** (v.g. *paki*, *pagui*: *alegre*).

Por su parte, este colectivo es de más reciente creación, por lo que aún no tienen mayor presencia en Witzapan; en su grupo de Facebook aseguran ser una:

Organización indígena integrada por mujeres, hombres, jóvenes indígenas que trabajamos por mantener, rescatar y difundir nuestros conocimientos (sic) sobre la espiritualidad, la cosmovisión, nuestra madre tierra, medicina natural, arte, danzas, idioma Nahuatl y derechos indígenas con todas las personas, organizaciones e instituciones con las cuales podamos compartir y aprender nuevos saberes.

Kalmekat se fundó en el Instituto Nacional Técnico Industrial, es en el año 2018 que nace Kalmekat Kushkatan y desde entonces nos dedicamos a la parte literaria intelectual para la vivencia en la formación de la Cosmovisión (sic), Espiritualidad, Saberes y Conocimientos Indígenas Nahuatl - Pipiles de El Salvador.

Somos una (sic) espacio que se dedica a la difusión de los saberes indígenas de manera no gubernamental. Actualmente estamos trabajando en un libro de texto para la formación de Guerreros Espirituales, para de ésta forma contribuir en la vivencia de la Cosmovisión, Espiritualidad, Saberes y Conocimientos Nahuatl - Pipiles y muchas actividades más que incluyendo (sic) la formación y educación, algo totalmente inédito dentro de los movimientos indígenas de la región, tan invisibilizados e ignorados por los gobiernos y sus dependencias.<sup>111</sup>

Como se observa, este colectivo, que más bien sostienen ser un espacio no gubernamental de difusión de saberes indígenas, está integrado por personas autodenominadas como tal y su trabajo no sólo es mantener, rescatar y difundir el náhuatl, sino otros elementos indígenas, que en el último párrafo denominan “Nahuatl – Pipiles”. Dentro de estos elementos se hace mención a las danzas (ver apartado 3.4.3 donde se describe la actitud de Anastasia López ante estas actividades). Además, su surgimiento fue en el INTI. En ese sentido, el sábado 1 de febrero de 2020 en este lugar fue presentado el disco en náhuatl de Anastasia López, evento en el cual hubo presencia de este colectivo, mencionado por una de sus fundadoras, Noemy Contreras, de tez blanca, aproximadamente de 60 años; Anastasia, quien vestía una blusa amarilla con coloridas flores, mencionó haber recibido esta blusa como un regalo de la “licenciada Noemy”, quien dio las palabras finales de la actividad:

todos los que estamos aquí pertenecemos a un pueblo indígena. Entonces decirles de que nuestra cultura, verdad, vale la pena que la rescatemos entre todos, y es por eso que, en el caso de nosotros verdad, estamos trabajando con una organización que es ACCIES, que es la Asociación de Coordinadora de Comunidades Indígenas de El Salvador que representa el tata Fidel Flores. Y luego en el caminar que hemos tenido, verdad, hemos aunado esfuerzos con el tata Nicolás Sánchez de Nahuizalco del Movimiento Unificado de Indígenas de Nahuizalco (MUINA), quien por mi medio manda un saludo muy especial para Anastasia, y tenemos también al tata Sebastián Flores de la zona de los Nonualcos, y también de Santiago Texacuángos y estamos en la tarea de comunicarnos y de conservar y de difundir nuestra cultura, en el caso nuestro nuestra cultura

---

<sup>111</sup>Fuente: <https://www.facebook.com/groups/1329840920560105/>

náhuat [...] en mi caso, yo soy originaria de Sensuntepeque, Cabañas (departamento ubicado en la zona paracentral del país, colinda al norte con Honduras), pero yo sé que pertenecemos al pueblo náhuat. Inclusive cuando inicié como maestra, yo trabajé en el caserío Tepemechín decían todos ahí verdad, y hoy que estudié náhuat, descubrí verdad, que es náhuat, verdad, el mismo Sensuntepeque está en náhuat, y ahí sé que estaba el señorío grande que es el de Guacotecti. A mí me toca que decirlo porque la gente no lo sabe, el señorío Guacotecti, mi abuelita me decía “ahí eran los indios y Sensuntepeque era el pueblo de los que vinieron” porque llegaron allá por lo del añil, verdad, entonces ellos violaron y engañaron a nuestras abuelas, y de ahí pues salimos muchos de nosotros que no recibimos absolutamente nada de ellos sino más el trabajo de las abuelas.

Así es que haciendo honor a eso yo pertenezco al pueblo náhuat y aquí el INTI en este caminar, hemos dicho que INTI es el padre sol para la cultura del sur. Y una vez, el año pasado que vinieron los hermanos de Ecuador, bien emocionados cuando les dijimos éramos los alumnos y la maestra del INTI, “¿y todos los centros educativos tienen estos nombres?” preguntaban y les decíamos nosotros “no, sólo el instituto”, “ay que bonito” verdad. Entonces el instituto como decía el director, Oscar Manuel Melara Rubio, abre las puertas. Nosotros aquí contamos con una pequeña escuela de náhuat, pero que es una escuela que tiene la gran ventaja de que cuenta con el apoyo de *nahuablantes* y también con el apoyo de los tatas, nosotros hacemos el esfuerzo el día sábado de 7 a.m. a 12 p.m. También pongo a disposición de los compañeros maestros, si ellos quieren formar otros grupos, verdad, o quieren compartir con los del grupo que tenemos. Kalmekat es una organización nuevita que se ha hecho pues con la idea de hacer un centro de estudios indígenas, porque nosotros buscamos de la cultura náhuat en El Salvador y no encontramos nada. Ahora bien no hay que dejar atrás que hay también otros hermanos indígenas que tienen otras organizaciones de mucho respeto y de mucha trayectoria, como por ejemplo allá nos visita el hermano Rojas que él viene de la Alcaldía del Común de Izalco, que tiene una trayectoria enorme, de la cual nosotros también como Kalmekat estamos interesados en aprender y también compartir las enseñanzas sobre todo del tata Fidel que es nuestro líder [...] sigamos en la búsqueda de nuestras raíces, pasen un feliz día y muchas gracias. Estamos a la orden y si quieren tomarse algunas fotos, entonces está aquí Anastasia.

Noemy nombra a ACCIES y su representante Fidel Flores, quien Virginia Tilley (2002) menciona como presidente de dicha asociación en marzo de 1996; Tilley dice además que ACCIES es parte de CCNIS. Es decir, en cierta medida el colectivo Kalmekat recibe influencias simbólicas y prácticas de ambas organizaciones cuyo trabajo es a nivel nacional e internacional; también Kalmekat se relaciona con movimientos indígenas de Nahuizalco, Izalco, la zona de los Nonualcos y Santiago Texacuangos (sureste de San Salvador); inclusive Noemy hace mención de “los hermanos de Ecuador”, es decir Kalmekat también se relaciona, seguramente, con miembros del MTPI de este país. Es interesante que Noemy sostenga “pertenecemos al pueblo náhuat” luego mencione dos toponimias, una del municipio en donde nació (Sensuntepeque, 400 o innumerables cerros) y otra del caserío donde trabajó como maestra (Tepemechín, especie de pez que vive en riachuelos de las montañas, del nahuat *tepet*, cerro y *michin*, pez). Además, Noemy recuerda que su abuelita

le contaba la historia de un municipio cercano, Guacotecti, un “señorío de los indios” (mencionado también por Vivo Escoto, 1973) en contraste con la localidad ladina de Sensuntepeque, cabecera del departamento de Cabañas. Noemy menciona parte de la situación colonial de esta localidad: el cultivo del añil (*xikilit*, *jiqulite* en el castellano salvadoreño) fue promovido por los ladinos desde el siglo XVI, desplazando de esta forma a cultivos tradicionales como el cacao. Noemy también menciona la escuela de náhuat que funciona los sábados por la mañana en el INTI, a la cual asistía Anastasia López como profesora, antes del agravamiento de su enfermedad en julio de 2019.

Respecto a su trabajo actual, el domingo 24 de mayo en su grupo de Facebook, el colectivo Kalmekat compartió un video elaborado por la Unidad de Promoción Cultural de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC) con el tema “El Náhuat en nuestro idioma español” en el cual se mencionan muchas palabras náhuat adoptadas en el castellano. El video dura 1 hora con 21 minutos<sup>112</sup> y en una parte se mencionan toponimias náhuat pipiles en el oriente de Guatemala, pruebas de la influencia náhuat sobre el castellano local (lugares llamados Papalhuapa, Chiquimula, Zacatlán, Quetzaltepec, Camotlán, Magueyales, Jocotales, Jalapa, Zacapa, Tempisque, Achiote, Cececapa, etc.). Además, en dicho video participa Ana Patricia Silva, psicóloga y estudiante de náhuat en San Salvador con IPN, y William quien como ya se dijo es profesor en esta iniciativa. Ana comenta sobre algunos elementos civilizatorios que integraban al Anáhuac (desde Ottawa hasta Nicaragua) mencionando la importancia del náhuatl como lengua franca a inicios de la colonia. Luego ella menciona la Matanza de 1932, como un intento de borrar nuestra cultura y memoria; pero sostiene que la cultura persistió, en nahuatismos que enriquecen el español como *chinchín* (sonaja), tomate, *mistun* (gato, y el sonido onomatopéyico *mish* como se suele decir para llamar a un gato). “Hablamos náhuat creyendo ser español. Se mantienen vivas nuestras raíces, nuestras costumbres [...] cantemos en esta lengua, escribámosla, recordemos que para que una lengua no muera necesita hablantes. Hagamos escritos, cuentos, audiovisuales, ese es un requisito importante para que se mantenga nuestra cultura”. William en su participación comenta que

---

<sup>112</sup>Fuente: [https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=4221702721181047&id=100000240811065](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=4221702721181047&id=100000240811065)

el náhuatl tiene influencia en toponimias y palabras; por la influencia del fonema tl, Kushkatan pasó a ser llamado Cuzcatlán. Los invasores españoles al encontrarse con palabras extrañas, adoptaron dichos términos, pero algunos fonemas cambiaron: *sh* pasó a ser *j*. Así, *xhukut* pasó a ser jocote, *eshut* pasó a ser ejote. La *s*, la *c*, la *z* se adopta como un sonido de una *j* suave: en vez de “nosotros” aquí decimos “nojotros”. También hay diptongos en “íya”, muy común en el náhuatl, por eso decimos “mediodíya, habíya.”. Otros aspectos de la morfología náhuatl adoptado al castellano es el principio de aglutinación o polisintético: “vapue”, en lugar de vaya pues, “vuavenir” en vez de voy a venir; en lugar de decir “hijo de maíz”, decimos “hijuemáiz”. Otro elemento del náhuatl presente en nuestro castellano es el diminutivo: si decimos chiquita, también tendemos a decir chiquitita, o chiquistiya, o chiquititita; también decimos “aditoso, despuesito, ratito, ahorita, tortillita, etc.”. También existen verbos de origen náhuatl que utilizamos en nuestro castellano, a los cuales se le ha agregado “ar”, infinitivo del español: Tapiscar (*tapishka*, cosechar), apachar o aplastar (*pachua*), pepenar (*pepena*, recoger), chimar (*chima*, rozar).

Todo lo anterior ilustra las relaciones que pueden establecerse entre miembros de distintas iniciativas de revitalización de la cultura náhuatl pipil (en este caso el colectivo Kalmekat, IPN y la USAC de Guatemala) en donde el idioma náhuatl juega un papel importante; así, el uso de las TIC’S es un hecho que contribuye al intercambio de conocimientos sobre la cultura náhuatl pipil, que no se limita a territorio salvadoreño. Para finalizar este apartado, se mencionan las palabras de uno de los miembros más activos en el grupo de Facebook del colectivo Kalmekat: Amílcar (quien es danzante, mencionado en el apartado 3.4.3), respecto a la celebración del día de la cruz cada 3 de mayo:<sup>113</sup>

vamos a hablar acerca de lo que es el día de la cruz. “Wendish” es la palabra que en algunos lugares, como Cuisnahuatl, se le da a la cruz. En otros pueblos se mantiene el mismo nombre, cruz<sup>114</sup> [...] el tema que vamos a desarrollar es bien fuerte, es conocimiento fuerte, es un conocimiento que está ahí escondido, y que algunas personas piensan que es religioso, exclusivo de la iglesia católica. Pero no es así [...] lo que quiero es dar el punto de vista indígena [...] la cruz de nosotros, tiene sus brazos, y la parte de arriba y parte de abajo, de la misma distancia, tiene la misma longitud, cosa que allá (en Europa) no fue así. En el transversal es más largo de abajo. Entonces, esa es una pequeña diferencia que hay. Pero ¿qué significa la cruz para nosotros acá? Bueno, la primera interpretación de lo que es la cruz, es que representa los cuatro rumbos [...] como nosotros trabajamos de acuerdo el hecho, o sea vemos lo que sucede, no nos vamos a teoría. Nos fijamos dónde sale el sol un rumbo, dónde se oculta el otro rumbo, dónde se ubican las aguas, y dónde se ubica la montaña donde viene el viento. Esos son los cuatro rumbos para nosotros los indígenas de la tradición náhuatl pipil. El rumbo donde sale el sol es rojo, porque cuando vemos en la madrugada pues tiene un color rojizo, representa el jaguar. Cuando se oculta, aquí en la noche, es negro, porque la noche es oscuridad, no hay luz; el animal o nahual guardián de ahí es el venado, que tiene cierta relación con el jaguar porque es la presa. Donde está la montaña y el viento es el águila, el gavilán. Y donde está el río, donde vienen las aguas,

---

<sup>113</sup>Fuente: <https://www.facebook.com/amilcar.ramirez.756/videos/10220066029693350/>

<sup>114</sup>Por ejemplo, en Witzapan.

pues el gavilán se alimenta de los peces; ahí está un pez, pero para nosotros es el peje lagarto, o el pez lagarto, que aquí también había en América, y pues también representa el primer símbolo del calendario indígena, el primer nahual que es el *sipakti*. Para nosotros eso representa la cruz. Pero también representa los cuatro movimientos, el *nawi ulin*, que es las estaciones, regidas por los equinoccios y por los solsticios. Entonces si nosotros viéramos en un plano estelar, el sol y la tierra girando, o sea que hay uno, dos, tres, cuatro, ahí están los cuatro movimientos. Entonces la cruz para nosotros representa también esas estaciones, esos movimientos que tiene la tierra alrededor del sol. Porque nosotros, y nuestros científicos, ya tenían su centro de investigación aeronáutica como la NASA o más avanzada que la NASA quizás; y ellos ya habían establecido que el centro era el sol. Y también concebían que la galaxia estaba girando alrededor de un centro del universo, que es donde se creó la gran explosión que el padre Lamark concibió como el “big bang”. Entonces, eso es lo que representa para nosotros la cruz. La cruz para nosotros es un símbolo de vida, de movimiento, de energía; es amplio, podríamos pasar haciendo un video completo de una hora con lo que representa la cruz para nosotros...

Amílcar, quien participó como danzante en la conmemoración del 40 aniversario de la masacre del barrio El Calvario de Witzapan el 26 de febrero de 2020,<sup>115</sup> menciona que existe una creencia sobre el día de la cruz como estrictamente católico, algo que pretende desmentir desde el punto de vista indígena: lo primero es que desde esta visión, las cuatro partes de la cruz son del mismo tamaño, a diferencia de la cruz cristiana, más larga de abajo. Luego Amílcar interpreta el significado de la cruz a partir de los cuatro rumbos cardinales, asociando el este con el sol, el rojo y el jaguar; el oeste con la noche, el negro y el venado (presa del jaguar); el norte con la montaña, el viento, el águila y el gavilán; y el sur con las aguas, el peje lagarto o pez lagarto, “*sipakti*”.<sup>116</sup> Al respecto, Alex Tepas y Antonia Ramírez interpretan la cruz de un modo distinto: Tepas en una clase del nivel B1 de náhuatl mencionó

la filosofía es que los gobiernos de un pueblo y un consejo de los pipiles como institución política debe de estar representado por cuatro personas, que representan los cuatro elementos, y por eso es que las ciudades, siempre los pueblos eran repartidos en cuatro partes, como una cruz. Todos los pueblos tenían cuatro partes, y las partes que dividían al pueblo les llamaban [...] algunos les decían “*kalpulli*” porque empezaban pequeño, pero esos cuatro se iban multiplicando en otros cuatro, ya se hacían ocho, y sucesivamente se iban multiplicando hasta llegar a 20, a llegar a 20 familias alrededor, era lo que conformaba ya un barrio. Un barrio era ya un “*kalpul*”, formado generalmente por 20 familias [...] físicamente veían los cuatro puntos cardinales, y que cuatro siempre se presentaba como un equilibrio, como la cruz, como la cruz, porque esto representa que el gobierno físicamente tiene que estar asentado en un espacio físico, lo que nosotros llamamos como el *nawalua*, un cuadrante donde está el espacio físico, porque el

---

<sup>115</sup>Ese día, en la conversación nocturna con Juan y Ercilia en el solar de su hogar, se preguntó ¿y antes aquí hacían de esas danzas así como ahora, la que hicieron, que hicieron un saludo a donde sale el sol y después...? Juan respondió: “No, esas danzas que hacen ellos no”. Luego Ercilia dijo “Ah pues eso aquí dicen que no, no se ha visto, que no es propio de aquí, o sea que aquí no lo han hecho nunca”.

<sup>116</sup>En una ocasión se preguntó a Juan cómo se dice lagarto en náhuatl y respondió que no existe la palabra; se le mencionó *sipakti* pero dijo no conocerla.

*nawalua* siempre tiene que tener cuatro, como una cruz, es el equilibrio [...] y el tiempo lo representa el *yawalua*, por eso es que la luna es circular, el sol es circular, y quienes se cuentan el tiempo es el calendario lunar y el calendario solar, por eso hay dos calendarios [...] las cuatro puntas (de la cruz) tienen que ser iguales, no es como la cruz cristiana [...] y si esta cruz no está así ya no es *nawalua*, óiganme bien, el siguiente paso del desequilibrio ya cae en esto [...] como una X, esto ya no es *nawalua*, ese se llama *nawi ulin*, el *nawi ulin* es el que le sigue a *nawalua*, significa cuando se está perdiendo el equilibrio y el poder, el *nawi ulin*. Por eso en algunas veces se ve que la muerte quiere agarrar la cruz y la lleva de lado, no sé si han visto ustedes algunos pictogramas donde va la muerte, la mitad de la cara para atrás la tiene de vivo y la otra mitad la tiene de muerto. Eso significa que la cruz ya está perdiendo el equilibrio y ya no es un *nawalua* sino que es un *nawi ulin*. Entonces, esa es otra simbología.

Se observa que Tepas concuerda con Amílcar en considerar la cruz náhuat con sus cuatro lados iguales, pero se diferencia de aquel en tanto Tepas interpreta que esta tenía dimensiones políticas territoriales: en ese sentido, la organización de Witzapan (con su casco urbano en el centro y cuatro cantones circundantes) puede ser interpretada de esa manera. Es de resaltar que ni la palabra “kalpul” ni “kalpulli” es reconocida por los *nahuablantes*; Juan Cruz, para decir cantón en náhuat, dice *takutun techan*, es decir “parte o pedazo del pueblo”. Luego Tepas diferencia *nawalua* (relacionado al espacio) y *yawalua* (relacionado al tiempo) para finalizar mencionando al *nawi ulin* no en relación a los solsticios y equinoccios como sostiene Amílcar, sino como sinónimo de desequilibrio en la cruz, que conlleva a la muerte. Por su parte, Antonia Ramírez tiene un punto de vista distinto sobre la cruz; la mañana del 16 de julio de 2019, llamó la atención una cruz de *jiote*<sup>117</sup> en el solar de Antonia, al pie de un pequeño cuarto de ladrillos donde hay un lavadero y una ducha. Al preguntarle sobre el significado de dicha cruz, Antonia seriamente respondió:

esta cruz no es tradición, es sinceridad, es un misterio que no lo entiende cualquiera. En 1° Corintios dice que la cruz de Cristo es locura pa’ los que se pierden que no entienden la palabra, pero para los que entendemos es poder. La madre de Dios se fue al cielo, no se la comieron los gusanos abajo. Reina y madre de todo lo creado. 500 años después de la muerte de Cristo se escribieron las escrituras. Esto me lo enseñó mi abuelita Juana cuando crecimos, y mi abuelo Fidel Ramírez; decían que antes sólo brujos habían.

Como se observa, Antonia tiene un punto de vista católico sobre la cruz de *jiote* que en estos hogares se coloca el 3 de mayo, significado que ha adquirido por medio de su abuela y abuelo, quienes le decían que antes “sólo brujos habían”. En conclusión, hablar de una

---

<sup>117</sup>En náhuat, *sinyut* o *sinyukwawit* (Hernández, 2019). Árbol cuyo tronco se utiliza para fabricar dicha cruz: si “hojea” (echa hojas) es señal de buen invierno, sino sucederán pocas lluvias. Es una creencia católica el creer que, si esta cruz no se pone el 3 de mayo, llegará el diablo a medianoche a bailar al patio del hogar.



actividad ritual tan importante para el mundo católico y para la cultura náhuat como lo es la celebración del día de la cruz, implica diversos significados y prácticas de parte de los actores inmersos en el proceso de revitalización del idioma náhuat, como Amílcar, Tepas y Antonia.

## 3.2 Actores locales de Witzapan

### 3.2.1 Escuela Cuna Náhuat

La “Cuna Náhuat” o “la Cuna”, como es conocida, funciona desde 2010 como un proyecto de revitalización del náhuat patrocinado por la Universidad Don Bosco (UDB) de San Salvador, y desde 2012 es apoyada por la Universidad Pública de Navarra (UPNA) de España. En la Cuna hay clases de náhuat para niños y niñas de 3 a 5 años, de lunes a viernes en horario matutino. Es la piedra angular del “programa infantil de inmersión lingüística a la lengua náhuat o náhuat pipil para niños indígenas” (Colectivo El Salvador Elkartasuna, s.f.) de Witzapan, y desde agosto de 2018 también funciona en Santa Catarina Masahuat. En los diez años de existencia la Cuna ha tenido altas y bajas. En su trayectoria pueden visualizarse las armonías y fricciones que las instituciones detrás de la Cuna han tenido:

Nació en 2010 y funcionaría, en teoría, en la casa parroquial de la iglesia del pueblo [...] unos miembros de la cofradía se opusieron entonces al proyecto porque enseñar náhuat a los niños era “retroceder en el tiempo”. En Santo Domingo de Guzmán no hay kínder y el complejo escolar recibe niños a partir de los seis años. La escuela no enseña náhuat como segundo idioma y los opositores al proyecto estaban de acuerdo con que se escolarizara a sus hijos más pequeños si y solo si se les daba clases de inglés. Al final, por esas diferencias, la Cuna terminó funcionando en el lugar que está hoy, a la entrada del pueblo, gracias a que la alcaldía municipal de turno cedió el espacio. Cuando un niño llega por primera vez a la Cuna el intercambio es bilingüe. Las maestras hablan en náhuat y los niños responden en español. De acuerdo con Jorge Lemus, esto cambia al cabo de un mes cuando los niños ya responden con ciertas palabras en náhuat. La Cuna del náhuat es un intento por no dejar morir una lengua que podría estar extinta en un par de décadas. En esta especie de escuela, a las maestras no se les llama “seño”, los niños las conocen como (sic) las nanzin tamatxtiani es decir, “señoras maestras”. Guillerma López, una nanzin de 63 años, era analfabeta cuando la cuna arrancó. Ahora dice que sabe leer y escribir “poquito”.

Las nanzin de la Cuna son tres mujeres pobres que no tuvieron acceso a la educación tradicional cuando eran niñas como estudiantes, y que como adultas se convirtieron en maestras de náhuat al mismo tiempo que aprendían a leer.

Hasta 2015 la Cuna recibía apoyo económico del Ministerio de Educación (Mined), con lo cual se cubría el salario de cuatro nanzin, 250 dólares mensuales para cada una. Según Guillerma, el apoyo del Mined cesó este año y en mayo representantes del Ministerio llegaron a la Cuna y retiraron todos los activos que habían sido comprados con los fondos que la institución había inyectado hasta la fecha, que incluía desde la cocina hasta las mesas y las librerías de los salones de clase [...]. Lo que Guillerma desconocía era que la ausencia de fondos del Mined en la Cuna fue una decisión que se tomó dentro de la Universidad Don Bosco. Anualmente, la universidad recibía 40 mil dólares para ejecutar proyectos del Ministerio, actuando como parte implementadora. Carlos Canjura, ministro de Educación explicó a El Faro que "la Don Bosco renunció a su papel de implementador a algunos programas que tenía con nosotros. Es posible que ellos (en la Cuna) estén leyendo que es una negativa del Ministerio de Educación a apoyar, pero no es eso. Es que la Don Bosco se ha retirado". Jorge Lemus, director del proyecto de revitalización del náhuat de la universidad, explicó: "Había problemas legales, no es que estemos en contra... fue por cuestiones de abogados. Nosotros no hemos abandonado el proyecto. Para el 2016 hemos vuelto a hacer contacto porque hay la necesidad de hacer convenios, pero con diferentes términos". (Luz Nóchez y Guzmán, 2016)

Una de las primeras limitantes del proyecto, como se observa, fue al inicio de su implementación, al oponerse parte de la feligresía católica (aunque Luz Nóchez y Guzmán no especifican a qué cofradía se refieren), razón por la cual terminó funcionando en la casa comunal de Witzapan. Al respecto, en la tarde del martes 5 de febrero de 2019 en una conversación informal con Juan Cruz y su hija mayor, quien es parte del EPP y del Comité Ciudadano de la Casa de la Cultura, comentaron lo siguiente:

Juan Cruz (J). Gustavo Pineda (en ese entonces Director Nacional de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura), dice una vez "por qué no hacen los actos de..."

Ercilia Cruz (E.C). De tradiciones culturales va

Elias (E). Como hacer ceremonias o cosas así

J. Ah le digo yo "aquí no se puede", porque fijese, los que trabajan en la Cuna Náhuat, son de otra secta [...]. Llegó la Cuna Náhuat ahí a la iglesia católica, el padre lo iba a recibir, pero la gente murmuró porque sólo separados, no eran miembros de la iglesia [...]

E.C. Y también por lo mismo de que les habían metido eso verdad, de que lo bueno era no creerse sangre indígena, sino progresar al modernismo. Entonces, decían los señores va, y muchos de los que hoy son *nahuablantes*. Unos de ellos, yo me recuerdo porque yo estuve en ese acto, cuando hicieron un solo alboroto, "que no queremos", y se opusieron pue

J. Que era cosa política decían

E.C. Yo estuve ahí verdad [...]. Bastantes señores que hoy son *nahuablantes* así reconocidos, se opusieron a que la Cuna Náhuat estuviera adentro de la parroquia. Porque el párroco había hecho un trato con ellos que él les iba a dar ahí una sala va, donde fuera Cuna. Y los señores pue "que para qué náhuat, que eso ya está olvidado, que eso hay que dejarlo, que son malas costumbres antiguas, que los niños aprendan inglés, que no sé qué". Y les decía yo, "pero ¿cómo vamos a ponernos en ese plan? si ni tan siquiera manejamos el castellano ¿y vamos a pedir que mejor inglés? Si muchos de nosotros ni siquiera a la escuela fuimos de pequeño" (risas). Y así se cerraron los señores. Entonces, y eso ya hoy digo, vaya, hoy varios de ellos son *nahuablantes*,

reconocidos. Y entonces les daba pena, les daba pena. “¿Podés náhuat?”. “No, qué voy a poder yo”. Entonces así como que se había perdido eso.

Juan comenta que en Witzapan no es posible realizar ceremonias como las planteadas por el entonces Director Nacional de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura, por la existencia de “sectas” es decir, la presencia de muchas iglesias en el pueblo. Para Juan, quienes trabajan en la Cuna son parte de una secta en desacuerdo con tales actividades, “tradiciones culturales” les llama su hija, quien menciona “les habían metido [...] que lo bueno era no creerse sangre indígena, sino progresar al modernismo”. Esto indica una ruptura con autoidentificarse como indígena, hecho implícito en la negativa en aprender náhuat (por ser “malas costumbres antiguas”) y preferir el inglés. Ercilia cuestiona esto último argumentando “si ni tan siquiera manejamos el castellano [...] si muchos de nosotros ni siquiera a la escuela fuimos de pequeño”; en efecto, si no todos, la mayoría de *nahuablantes* adultos mayores son analfabetos, quienes anteriormente negaban ser *nahuablantes*, debido a la estigmatización del ser indígena en El Salvador y en el pueblo en particular.

Prosiguiendo con el análisis de la narración de Luz Nóchez y Guzmán (2016) en el año 2015 cesó la ayuda del MINED a la Cuna Náhuat. Guillerma es una de las *nahuablantes* adultas mayores *nantzín tamachtiani* (señora profesora) de la Cuna, quien en este artículo periodístico se queja de este hecho, provocado por la retirada de la UDB según el ministro de educación de ese entonces. Jorge Lemus al respecto menciona que esta universidad se retiró un momento para reformular los convenios. En ese sentido, es importante mencionar que la UDB viene trabajando en la revitalización del náhuat desde años atrás:

en el año 2003 se inició un programa de revitalización del náhuat bajo los auspicios de la Universidad Don Bosco. El programa consiste en la formación de maestros en Educación Intercultural y lengua náhuat para que impartan clases de náhuat como lengua extranjera en sus centros escolares. A la fecha, 38 centros escolares participan en dicho programa, atendiendo a más de 5000 niños, niñas y adolescentes. El programa, sin embargo, es limitado ya que no genera nuevos hablantes del idioma sino estudiantes con conocimientos básicos de la lengua debido a la intensidad de las clases que reciben: 1 hora o 2 a la semana. El programa continúa y cumple con el objetivo de hacer conciencia en las nuevas generaciones sobre la importancia de salvaguardar el patrimonio lingüístico-cultural del país. (Colectivo El Salvador Elkartasuna, s.f.)

Este programa de revitalización del náhuat que impulsa la UDB, como se observa, si bien comprende la formación de docentes de 38 escuelas a nivel nacional en Educación

Intercultural y lengua náhuat, tiene limitantes como las pocas horas de impartición de clases a la semana; esto contribuye a la poca enseñanza de la lengua. Por su parte, un criterio fundamental para implementar el proyecto de la Cuna en Witzapan es por ser este el municipio con más *nahuablantes* en el país, “lo que propicia la utilización de la lengua en contextos sociales fuera del aula escolar. Hasta 2016, se han atendido a más de 250 niños de la comunidad, quienes han adquirido la lengua náhuat en forma natural de sus maestras indígenas nahuaparlantes, las madres educadoras de la Cuna Náhuat” (Colectivo El Salvador Elkartasuna, s.f.). En cuanto a los impactos del proyecto en Witzapan, este artículo sostiene:

Además de los logros lingüísticos obtenidos a la fecha con los niños de la cuna, se ha impactado positivamente en la revalorización de la identidad indígena del pueblo. Al iniciar la Cuna Náhuat en 2010, nos encontramos con un amplio sector de la población que consideraba un error tratar de revitalizar el náhuat ya que para ellos la lengua náhuat, y todo lo indígena en general, representaba un pasado al que no querían volver. Por tal razón, se opusieron fuertemente al inicio de la Cuna Náhuat. Sin embargo, después del primer año de funcionamiento, las mismas personas que se oponían, se acercaron a la cuna a solicitar que matriculáramos a sus hijos. Igualmente, la percepción de lo indígena ha cambiado en la comunidad quienes ahora, en su mayoría, abiertamente manifiestan su pertenencia a este grupo étnico. La identidad, el sentido de pertenencia al grupo social es un requisito *sin equa non* para el éxito de cualquier proceso de revitalización lingüística.

Los resultados obtenidos en la Cuna Náhuat y su impacto en la comunidad son altamente prometedores. Se cuenta con el reconocimiento del Ministerio de Educación como proyecto exitoso y la UNESCO lo ha catalogado como un ejemplo de buenas prácticas de revitalización lingüística. A pesar del éxito del programa, este ha adolecido de la falta de un financiamiento constante para su funcionamiento lo que ha puesto en peligro su continuidad. Sin embargo, desde su apertura en 2010, la Cuna Náhuat no ha dejado de funcionar, gracias al trabajo tesonero de las madres educadoras, los padres de familia y la comunidad en general. Se ha contado, en diversos momentos, con la colaboración de la Alcaldía Municipal del pueblo y el financiamiento del Ministerio de Educación y la Universidad Don Bosco. Para el segundo semestre de 2018, el MINED ha absorbido los costos del personal que labora en la Cuna y la alimentación de los niños. Para 2019, que además es año electoral en El Salvador, y habrá cambio de gobierno, no hay seguridad de recibir de nuevo el subsidio.

En ese sentido, luego de la vergüenza y ocultamiento de la identidad indígena, el proyecto de la Cuna Náhuat en cierta medida ha logrado revertir esta situación y personas antes opuestas a la enseñanza del náhuat, ahora se autodefinen indígenas. Sin embargo, la sostenibilidad de la escuela ha estado en peligro en varias ocasiones. Por su parte, la Alcaldía municipal ha apoyado de forma esporádica, así como el MINED, que desde 2018 asumió los costos salariales de quienes laboran en la Cuna y el refrigerio para los niños y

niñas que asisten. Este artículo prosigue mencionando que la Cuna ha sido un ejemplo a nivel internacional: la UPNA mantiene desde 2012

prácticas solidarias en la Cuna Náhuat. Cada año, desde la primera visita, hemos tenido por un período de tres meses, el acompañamiento de dos estudiantes próximas a graduarse como maestras en la UPNA, quienes se involucran en la educación de los niños y en la formación continua de las madres educadoras. Igualmente, ha habido intercambios académicos entre profesores de la UPNA y de la Universidad Don Bosco en temas relacionados al patrimonio inmaterial y la revitalización lingüística en particular. La similitud histórica de la decadencia de la lengua euskera en tiempos de la dictadura y los esfuerzos para su revitalización a través de las ikastolas y otros programas de base comunitaria con el estado actual de la lengua náhuat y el proceso de revitalización que impulsamos vuelve la relación académica y social entre Navarra y El Salvador más significativa, dada la experiencia con el idioma vasco en estos procesos, de la cual se puede beneficiar nuestro proceso de revitalización. Igualmente, a través de nuestro socio, el Colectivo El Salvador-Elkartasuna se ha logrado financiar los gastos de funcionamiento de la Cuna con fondos provenientes de la cooperación internacional solidaria de Navarra, como los recibidos de los ayuntamientos de Antsoain, Berriozar, Burlada, Irurtzun, Noain y Villava-Atarrabia.

Además, desde su apertura en 2010, la Cuna Náhuat ha sido visitada por numerosos académicos nacionales e internacionales y ha sido considerada como modelo de revitalización para otras lenguas amenazadas de la región. La Universidad Nacional de Costa Rica, por ejemplo, ha iniciado un proceso de revitalización del buglere basado en nuestra experiencia y planean abrir una Cuna Buglé el próximo año. Igualmente, Nicaragua ha considerado, sin éxito hasta el momento, abrir una Cuna Rama como la mejor alternativa para evitar que esa lengua rama desaparezca.

En la mañana del miércoles 24 de julio de 2019 se visitó la Cuna Náhuat junto con Miguel Fuentes. En efecto, la Cuna estaba siendo apoyada por una joven de la UPNA, quien comentó estar haciendo sus prácticas profesionales, requisito para graduarse de maestra en esta universidad. Ella apoyaba en la didáctica de enseñanza a nueve niños y tres niñas a cargo de tres maestras: Dionisia García, María Ignacia Sánchez<sup>118</sup> y una hermana de Anastasia llamada Andrea. Rosario Álvarez, coordinadora de la Cuna, nos invitó a reunirnos en un cuarto al fondo de la sala donde había varias mesas coloridas en las cuales los niños/as hacían dibujos en cuadernos y jugaban entre sí. Rosario compartió una preocupación: la matrícula en lugar de aumentar va en disminución, a diferencia del caso de la Cuna en Santa Catarina Masahuat, donde funciona desde agosto de 2018 a la cual asisten más de 40 niños y niñas. En ello, Rosario considera un factor importante la mayor integración familiar existente en dicho municipio y que ambos padres de familia asisten a

---

<sup>118</sup>María Ignacia falleció a finales de enero de 2020; Anastasia López, el día de la presentación de su disco en náhuat el sábado 1 de febrero de 2020 comentó al respecto “ella no estaba enferma, sólo dicen que le dolía la cabeza, y le dolía la cabeza”

las reuniones programadas, a diferencia de Witzapan, donde “si acaso viene la mamá y por veces no los mandan a la Cuna, cuando quieren van, ahora los hijos mandan a los papás”.

En cierta manera Rosario se desahogó ante nuestra visita, mientras la estudiante de la UPNA escuchaba en silencio. Con un tono alarmante Rosario prosiguió su relato y contó que antes, en la escuela (probablemente el COED), las mismas profesoras se burlaban del niño que llegara hablando en náhuat; si este decía *nikneki at* (quiero agua) la maestra le respondía “aquí no hable así como indio” y los demás alumnos se burlaban. “Ahora ya no hacen eso, sino que dicen ‘yo no entiendo eso’, ya tienen respeto por lo menos”. Luego Rosario llamó a Dionisia García quien contó que sus nietos no quieren aprender el náhuat: “dicen que eso ya pasó, que para qué aprender viejadas”.

Un día anterior se visitó a Celestino, quien comentó que la gente no quiere aprender náhuat por iniciativa sino por el dinero: “el máximo Dios actualmente, la gente ha dejado de creer en Dios, gente de otro lado quiere aprender de acá y a los de aquí no les interesa. Algún día va a desaparecer todo esto, y más con la tecnología. En las clases que doy en el colegio una vez les dije a los *cipotes* ‘*yejyek peyna*’ (buena mañana) y nadie respondió. Después les dije ‘*good morning*’ y ahí sí”. En otra ocasión, el sábado 26 de enero de 2019 en una conversación nocturna en el comedor de su hogar, Celestino afirmó: “(en la Cuna) agarran a los niños a una edad donde no saben todavía lo que quieren y no se les da seguimiento. Después le echan la culpa a la escuela, pero a uno de profesor no le enseñaron a hablar así”. Celestino es profesor en el “Colegio católico” del pueblo y en su cotidianeidad interactúa con estudiantes que muestran indiferencia hacia el náhuat (que no es enseñado permanentemente en ninguna escuela aparte de la Cuna). Esta situación en cierto modo contribuye a sus significados y prácticas, ajenos a la revitalización del náhuat.

Por su parte, Alex Tepas en la conversación con Nicolás, María Úrsula y el grupo de comunicólogos de San Salvador la tarde del jueves 24 de enero de 2019, comentó: “De la Cuna Náhuat, a los niños no se les ha dado continuidad. Digamos salen a los 3, 4, 5 años, pero ¿qué ha pasado? Cuando llegan a la “escuelona” (COED) los maestros burla les hacen, entonces los niños se trauman. No hay una continuidad. Esperamos que este año ya exista una continuidad”. Como Rosario mencionó, se supone que las burlas hacia los niños que hablaban náhuat en la escuela es un hecho superado. Sin embargo, parece que la

indiferencia hacia la enseñanza de este idioma continua. Elvira Patríz, el 1 de febrero de 2019 comentó lo siguiente a unas representantes de la AL que llegaron a la Casa de la Cultura a entrevistar a *nahuablantes*:

Ahorita estamos a tiempo de que nuestras generaciones podamos aprender náhuat y enseñarlo. En el caso mío, yo soy madre, tengo una niña de 6 años, gracias a Dios ella estuvo en la Cuna Náhuat, hemos estado trabajando con ella. Salió de la Cuna, podía bastantes palabritas, porque ahí sólo en náhuat les hablan. Pero luego, como oye que la gente no valora el náhuat, entonces ella ahí va otra vez que ya no quería. Y bueno gracias a Dios, yo lo poquito que puedo así le hablo en la casa, no le digo que sólo así le hablo porque es mentira. Pero gracias a Dios, ella dice que va a ser maestra del náhuat también, porque ella ahora ya se siente orgullosa también, de que su abuela Paula fue cantante en náhuat, y ahora me dice ‘yo quiero ser cantante como usted’. Así que me alegra eso, y a veces llegan amiguitos donde ella y oyen que yo le hablo así, y eso va motivando a otros niños, otros jóvenes. Lamentablemente a veces otros que vienen de las ciudades, de San Salvador, valoran más el náhuat que los propios que vivimos aquí en Santo Domingo. Entonces, la invitación es que aprovechemos a aprender el náhuat ya que es una lengua muy valiosa.

Elvira es hija de Paula López, *nahuablante* reconocida de Witzapan, fallecida en 2016. Su hija asistió a la Cuna, pero al salir de esta no se le ha dado continuidad en el aprendizaje del idioma, más allá del ámbito familiar el cual Elvira acepta que no siempre le habla en náhuat. De hecho, en otra ocasión Elvira contó que su esposo es profesor en el colegio católico y trataba de concientizarlo de la importancia de impartir clases en este idioma; pero ni él ni el director de este colegio se mostraban interesados en ello. Por otra parte, la tarde del jueves 25 de julio de 2019, Anastasia comentó que a su nieto de tres años llamado José, ella le enseña náhuat en lugar de mandarlo a la Cuna, “donde mucho los regañan”. Al respecto, Miguel Fuentes comentó que las *nantzin tamachtiani* de la Cuna no tienen la preparación pedagógica adecuada para tratar con niños/as de 3 a 5 años. En otra ocasión, Juan Cruz comentó “una mi nieta<sup>119</sup> iba a la Cuna Náhuat y ahora ya no quiere hablarlo, dice que ya se le olvidó, y tiene 7 años”. Para darle seguimiento a los niños y niñas que al cumplir 6 años ya no continúan en las clases normales en la Cuna, desde 2019 se contrató a Idalia García, *nahuablante* del barrio El Calvario, como *nantzin tamachtiani* quien da clases cada sábado a un grupo de niños y niñas de 6 años en adelante.

### 3.2.2 Casa de la Cultura

---

<sup>119</sup>Esta construcción gramatical es parte del náhuat, idioma en el cual se diría *se nuishwiyu*.

Institución fundada a inicios de los 90', su primer director fue Genaro Ramírez Vásquez, *nahuablante*, de los primeros en participar activamente en la recopilación de la tradición oral de Witzapan, autor del libro “Naja NiGenaro” (2013); falleció en 2017. Una sobrina suya, Matilde Ramírez, es actualmente la directora de esta institución que al igual que la Cuna, está comprometida con la revitalización del náhuat. Pero en sus relaciones con otras instancias gubernamentales suceden ciertas fricciones que suelen pasar desapercibidas. Así, el viernes 1 de febrero de 2019 una delegación de representantes de la AL llegaría a las 10:30 a.m. Ya eran pasadas las 11 a.m. y esta delegación no llegaba, mientras en la entrada de la Casa de la Cultura (en ese entonces ubicada sobre la 2° Avenida Norte) ya estaba un grupo de ocho mujeres *nahuablantes* adultas mayores (entre ellas Anastasia, “disfrazada” como dice ella con refajo) y Blas López. Entonces surgió la siguiente conversación con Matilde y Elvira en la sala de la Casa de la Cultura:

Elías (E). ¿Y ahora qué actividad se va a hacer?

Matilde (M). Como ahora a nivel nacional se celebra como Día Nacional de las Lenguas Maternas, y aquí no, aquí se celebra el Día Nacional de la Lengua Náhuat [...]. Van a venir de la Asamblea

E. Pero ya se tardaron, *nantzin* Anastasia me dijo que a las 10:30 am habían quedado (de reunirse) y ya son las 11:11 am

M. No y por eso les digo, que quiérase o no algunos quieren almuerzo, quieren agua. Por eso algunos coordinadores se enojan porque yo exijo, les digo “como yo tengo años de trabajar con ellos” uno sabe hasta qué tienen que comer y qué no. Imagínese que les den un pan, digamos allá en San Salvador, con eso de, cómo le llaman... mortadela, con repollo y todo eso. Les “embota”, porque como es harina, entonces yo hablo por mi mamá porque a mi mamá, a ella...

Elvira. Porque aquí extrañan las tortillitas

M. Ni de desayuno ni de cena le come (pan) francés, ella sólo tortilla, sólo tortilla [...]. Ella sólo tortilla con quesito, o frijoles con chipilín, o frijoles así cocidos

E. ¿Frijoles con chipilín?

M. Ajá

Elvira. ¡Ay qué rico dice! (risas).

E. Hasta hambre da, ¿pero estas actividades las hacen cada mes o no?

M. Cada año, como Casa de la Cultura lo hacemos cada año, pero como hoy ya salió decretado...

Matilde al inicio separa la celebración nacional (que en realidad es internacional) y la celebración local. Luego, Matilde menciona experiencias pasadas con “coordinadores”, seguramente de instituciones estatales y no gubernamentales que han invitado a *nahuablantes* a actividades en otras ciudades, principalmente en San Salvador. Es común que el refrigerio en estas actividades sea un *sándwich* con mortadela y repollo, comida que para Matilde “les embota” es decir, provoca una especie de empacho que puede provocar



dolor de estómago o estreñimiento en quien lo consume. La mamá de Matilde es una *nahuablante* adulta mayor que suele participar en estas actividades; Mati, como también es conocida, la pone de ejemplo, ante lo cual Elvira se anticipa a decir “aquí extrañan las tortillitas”. Esta expresión diminutiva y a la vez reverencial de un alimento tan importante como las tortillas (también los frijoles, en cuyo caso existe la expresión “frijolitos”) es parte del náhuat, idioma en el cual se diría *tajtamalchín*. El chipilín, planta comestible, también es parte de la dieta. Al final, Matilde menciona que ya es un decreto la celebración del Día Nacional del Idioma Náhuat, establecido por el Estado salvadoreño.

En cuanto a sus vínculos locales, la Casa de la Cultura, al parecer no tiene una relación directa con otras instancias existentes en el pueblo, como las ADESCO en general, el EPP y sus subcomités, con las iglesias evangélicas, etc. Sin embargo, de forma indirecta sí existe una relación por medio del llamado Comité Ciudadano de la Casa de la Cultura, en donde están personas que pertenecen a otras organizaciones, como algunos subcomités del EPP. Es de señalar que para el alcalde (Cuéllar, 2019) la Casa de la Cultura es una institución representativa del barrio El Rosario, mientras la cofradía (seguramente la de Santo Domingo) representa al barrio El Calvario:

Elías (E). ¿Aquí cómo están organizadas las comunidades, los barrios, tienen sus propias organizaciones o están revueltas?

Gerardo Cuéllar (G). Sí, cada lugar tiene su propia organización, claro que sí

E. ¿Por ejemplo, el Barrio El Calvario?

G. Sí, un barrio que está organizado tiene su grupo

E. ¿Cómo se llama su organización ahí?

G. Ahí tenemos los... los señores... tenemos varias... allá está la cofradía. Tenemos de igual manera la escuela... ADESCOIN

E. Ya tienen su historia ellos verdad

G. Sí claro, ahí hay pura gente nativa de acá, ahí tenemos gente de ella. De igual manera en el barrio de acá abajo (El Rosario) pues también tenemos acá la Casa de la Cultura, también es importante, es histórica también

E. ¿Cómo es la historia de la Casa de la Cultura?

G. Ellos prácticamente lo que tienen es que son gentes que estudian el tipo de vida que vieron los antepasados a lo que vivimos hoy en día, tienen historia bastante y la señora, la Licenciada Matilde es la encargada de ahí. Ella conoce bastante, ahí estuvimos reunidos con ella, como trabajamos de la mano

E. ¿Ella también está, la Casa de la Cultura también está en el Comité de Salvaguardia?

G. Sí claro, también está metida en el Comité de Desarrollo Local, porque si no tenemos de las culturas indígenas va, entonces tenemos varias cosas que son importantes.

Como se mencionó, para el alcalde cada barrio tiene su organización representativa. Es interesante su consideración que en el barrio El Calvario hay “pura gente nativa”, quiere decir que en el otro barrio no sucede así. En efecto, parece que los ladinos están asentados en el barrio El Rosario, geográficamente ubicado más cerca de la calle que conecta al pueblo con Sonsonate. Sin embargo, ante la pregunta por la historia de la Casa de la Cultura, el alcalde se muestra vacilante y da a entender que la persona idónea para hablar de ello es Matilde. Similar situación sucedió días atrás al preguntarle al director del COED por el náhuat: “quienes saben más del tema son Mati y Elvira”. Por último, el alcalde dice que Matilde participa en el Comité Local de Salvaguardia de la Lengua Náhuat, y también en el Comité de Desarrollo Local, del cual Lara Martínez (2006:91) menciona “incorpora a los principales líderes y organizaciones sociales del municipio, incluyendo a la alcaldía, en la formulación del programa de desarrollo local”.

Por su parte, en la Casa de la Cultura se ejecutan talleres y cursos (de dibujo, de manualidades, de música y baile, incluso un curso de náhuat) sin embargo, como sostiene el alcalde, la Casa de la Cultura es una institución histórica del barrio El Rosario. Parece ser que por tal razón recibe poco apoyo de parte del barrio El Calvario, como se constató en la visita realizada la tarde del martes 16 de julio: un aproximado de 15 adultos y adultas mayores estaban reunidos en un espacio rectangular detrás de la sala principal de la Casa de la Cultura, sentados en sillas plásticas y pupitres de madera alrededor de Antonia Ramírez, también sentada y utilizando lentes leía con dificultad la letra de una canción titulada “Ne Pitero”. Tres niñas de unos 9 años acompañaban a los adultos mayores. Al finalizar la actividad, Matilde contó que este grupo forma parte del Coro de Adultos Mayores de la Casa de la Cultura, quienes cada martes de 2 a 4 p.m. se reúnen a cantar y componer canciones en sus instalaciones. La mayoría del grupo al final de la actividad se retiró hacia el sur, es decir hacia el Barrio El Rosario. Este Coro tuvo participación en la celebración del Día Nacional de la Lengua Náhuat el 21 de febrero de 2020. Al inicio de esta actividad participó el Coro Intergeneracional de Mujeres de la Casa de la Cultura, quienes cantaron el Himno Nacional de El Salvador en náhuat.

La Casa de la Cultura posee una biblioteca aceptable, y en las paredes de su sala hay periódicos murales con información general de la cultura del pueblo, como sus fiestas

patronales y los Historiantes, frases en náhuat, tradición oral e historias, biografías de adultos y adultas mayores de la localidad. Por ser una institución reconocida, la Casa de la Cultura suele recibir visitas de nacionales y extranjeros: en enero de 2019 llegó un grupo de lingüistas mexicanos, Matilde no estaba (algo que suele suceder cuando asiste a alguna reunión en otro lugar), pero dejó a su hija adolescente a cargo, quien le contó que este grupo dijo que estaban mal escritas las palabras en náhuat. Ella les respondió “yo no sé de eso, si quieren mejor vengan un martes en la tarde ese día se reúnen varias *nahuablantes* a cantar”, pero los lingüistas no volvieron a llegar.<sup>120</sup> Para finalizar, tanto la Casa de la Cultura como la Cuna Náhuat cierran sus instalaciones en el marco de las fiestas patronales del 1 al 5 de agosto.

### 3.2.3 Alcaldía Municipal

La Alcaldía Municipal, a diferencia de la Cuna Náhuat y la Casa de la Cultura de Witzapan, no ha mostrado mayor compromiso en el proceso de revitalización del náhuat, más allá de apoyar en actividades conmemorativas como el Día Nacional del Idioma Náhuat el 21 de febrero, y las palabras de bienvenida del alcalde en actividades públicas. En una conversación informal con Anastasia y Elvira, la mañana del 1 de febrero de 2019 en la Casa de la Cultura, se mencionó lo siguiente:

Elías (E). Yo fui a hablar con el alcalde un día de estos, el martes (29 de enero) ...

Elvira. ¿No le dijo si ya puede algunas sus palabritas en náhuat?

A. No puede nada [...]. Él no puede nada, cuando le digo *yek peyna* (buena mañana) ¿cómo me dice en inglés? “Gur mornin”

Elvira. *Good morning*

A. “A mí no me hable en inglés, hableme de aquí porque usted es indio igual que yo, hasta colorado puro tomate” le dije, “usted es indio”. “Sí hermana tiene razón” (le dijo el alcalde) ...

E. Es que dice que lo corrijan no le gusta

Elvira. No pero talvez se pone las pilas va con lo que le dijeron la Rosario (de Cuna Náhuat)

A. Fijáte, yo le dije, *iiih*<sup>121</sup> desde el primer periodo, le dije así “fijese hermano, usted debe de poner aquí, en la Alcaldía, *yek peyna*, pero ustedes no han puesto nada”

---

<sup>120</sup>“Ese es el problema de los puristas lingüísticos” comentó Miguel Fuentes al enterarse de este suceso; al parecer, estos lingüistas mexicanos concebían el náhuat como una rama del náhuatl.

<sup>121</sup>Esta expresión es común en el habla castellana salvadoreña; en una clase de náhuat con IPN, Tepas explicó que es una expresión del náhuat y consiste en señalar un suceso del que ya ha pasado mucho tiempo.

E. ¿Nada de náhuat hay ahí? Mejor en la iglesia han puesto algo en náhuat ...

Como se percibe en las palabras de Anastasia (quien a diferencia de Elvira pronuncia mal *good morning*), el alcalde le responde en inglés cuando ella le habla en náhuat, ante lo cual ella ya lo ha interpelado diciéndole “usted es indio igual que yo”. El alcalde (empresario, ganadero y vivió por 23 años en Estados Unidos) se asume como tal (Cuéllar, 2019). Por su parte, Anastasia menciona que al alcalde (a quien Elvira mencionó que Rosario le dijo algo que posiblemente lo motive a interesarse por el náhuat) desde su primer período al frente de esta institución (2009-2012) le ha dicho que ponga señalética en náhuat. En un aspecto que sí colabora la Alcaldía es en donar arena, leña y barro a 150 familias del casco urbano que trabajan la artesanía con este último material; el alcalde asegura no hay hogares en las zonas rurales que realicen esta actividad.

### 3.2.4 Complejo Educativo de Santo Domingo de Guzmán (COED)

Este complejo educativo, como ya se señaló en el apartado 2.2.2, es el más grande del municipio y atiende entre 800 y 900 alumnos desde parvularia hasta bachillerato. Su apoyo al proyecto de revitalización del idioma náhuat no ha sido constante, al no haber materia de náhuat en ninguno de los grados existentes. Por el contrario, como se mencionó en el apartado 3.2.1, no existe seguimiento para los niños y niñas que salen de la Cuna Náhuat, en ninguna de las siete escuelas de Witzapan, y el presunto traslado de la Cuna al COED no se llevó a cabo en 2019. Pero en los últimos años han sucedido ciertos apoyos como la participación de alumnos del COED en el libro *Titajtkezakan*, algunas clases temporales impartidas por Blas López y Elvira Patriz, y ya empieza a existir seguimiento para quienes estudiaron en la Cuna: así, el 21 de febrero de 2020 en la celebración del Día Nacional de la Lengua Náhuat, hubo una participación de un grupo de niños y niñas ex alumnos de la Cuna, y de una profesora del COED quien comentó:

gracias a los esfuerzos que se están haciendo y gracias a la colaboración que los *nahuablantes* han tenido en este proceso de recuperación de la lengua náhuat, hay niños que se están integrando y que están aprendiendo el idioma desde la Cuna Náhuat. Hay dos niñas que se han integrado de manera muy profunda en el proceso y que van a participar. Tenemos dos niños también que se mantienen en ese proceso de aprender lo que es la lengua náhuat.

Una de las dos niñas “que se han integrado de manera muy profunda en el proceso” es Nicolle, quien asiste los sábados a las clases impartidas por Idalia García en la Cuna Náhuat. (Miguel Fuentes en una ocasión escuchó a ambas dialogar en náhuat, en un espacio extra escolar, hecho que causó optimismo en su persona ya que consideraba que la interacción entre adultos y niños se limitaba al espacio de esta escuela). A continuación, el grupo de alumnos (dos niños y dos niñas de 7-8 años) hablaron en náhuat simulando una compra en el mercado, sumándose una profesora del COED y una mujer:

Profesora. Venimos de Sonsonate (el grupo de niños/as llega al escenario, encabezados por la profesora que con su boca emite un ruido simulando un motor de carro) *yek peyna pijpipil* (buena mañana niños)

El grupo de niños y niñas - *Yek peyna* (Buena mañana)

Niña 1. *¿Ken annemít?* (¿Cómo están?)

Niña 2. *Sujsul yek* (Muy bien)

Profesora. *¿Wan tik kan tiawit?* (¿Y en dónde van?)

Niña 2. *Ka né ka nimaltia tamachtiani* (Allá a bañarme profesora)

Niño 1. *tik ne apan Tepechapa* (En el río Tepechapa)

Niño 2. *¿Tay tikwika<sup>122</sup> pal titakwat?* (¿Qué lleva para que comamos?)

Profesora. *Tiawit tikuat* (Vamos a comprar)

Niña 2. *Ka né nemi se tiendaj* (Allá hay una tienda)

Profesora. *Tiawit. Yek peyna nanzin Nayeli* (vamos –el grupo se dirige donde están los vendedores, otro grupo de niños y niñas de similar edad, a unos 10 metros de distancia –. Buena mañana señora Nayeli)

Nayeli. *¿Ken ankinokit? Nikpia kinia, nikpia lala, nikpia shukut, nikpia manguj, ¿ken ankinokit?* (¿cómo quieren? Tengo banano, tengo naranja, tengo jocote, tengo mango, ¿cómo quieren?)

Niña 1. *¿Keski ipatiw ne kinia?* (¿cuánto cuesta el banano?)

Nayeli. *Ne kinia se dólar* (el banano un dólar)

Niña 1. *Shinechmaka* (dámelo)

Nayeli. *Ejé* (sí)

Niña 1. *Padiush, ejé.* (Gracias, sí)

Niña 2. *Naja nikneki makwil lala* (Yo quiero cinco naranjas)

Nayeli. *Padiush* (Gracias)

Niña 2. *Tesu datka* (De nada)

Niña 1. *Naja nikneki shukut. ¿Ken ipatiw?* (Yo quiero jocote. ¿cómo cuesta/su precio?)

Nayeli. *Ume coraj* (Dos coras, 0.50 ctvs. de dólar)

Niña 1. *Padiush* (Gracias)

Nayeli. *Ejé ¿Tesu tikneki se cuchiyoj?* (Sí. ¿No quieres un cuchillo?)

Profesora. *Tesu padiush* (No gracias)

Nayeli. *Wan se kumit?* (¿Y una olla?)

Profesora. *Tesu padiush, tiawit* (No gracias, nos vamos)

Niña 2. *Niawa tel* (Me voy pues)

Profesora. *Padiush, niawa tel* (Gracias, me voy pues)

Nayeli. *Shiawa tel* (Adiós pues)

---

<sup>122</sup> El niño dice *takwika* (cantar).

Los niños y niñas hablaban de forma pausada, lo que denota que el diálogo fue practicado con anterioridad; algunos mostraban nerviosismo al hablar en público, pero en términos generales el diálogo fue satisfactorio. Posteriormente este fue en castellano, al finalizar la profesora dijo:

Si ustedes se fijaron los niños hasta se les olvidó decir algunas palabras en español y las decían en náhuat, está arraigándose muy profundamente lo que es el náhuat en los niños, he ahí la importancia de que lleven, manden sus hijos, sus nietos, los sobrinos a la Cuna Náhuat porque en realidad tiene buenos frutos. Así es que por favor hacer el llamado, aprovechar esta oportunidad para pedirles de favor que los integren a lo que es la Cuna Náhuat.

Las palabras de la profesora denotan optimismo frente al proyecto de la Cuna Náhuat, invitando a los asistentes a que manden a sus hijos, nietos y sobrinos a esta escuela. En ese sentido, la profesora reconoce que no es el COED la institución que ha enseñado el náhuat a estos niños, sino la Cuna.

### 3.2.5 Parroquia

La Iglesia católica es un actor local histórico en Witzapan, pese a que décadas atrás no había sacerdote permanente. En cuanto a su apoyo a la revitalización del náhuat, como se mencionó en el apartado 3.2.1, el párroco del año 2010 había dado su aval para que la Cuna Náhuat funcionara en un salón de la parroquia, pero una parte de la feligresía se opuso al proyecto. Al respecto, el alcalde en la entrevista realizada en enero de 2019 comentó lo siguiente:

Gerardo Cuéllar (G). Esta cuna nació en el 2010. Recuerdo vino acá el doctor Lemus de la Universidad Don Bosco. Vino a hacerme la propuesta del proyecto. Atentamente le digo yo “me encanta el proyecto, me gusta, apoyémoslo”. Y como no teníamos espacio, nos vamos a la iglesia católica. El párroco que estaba en ese tiempo encantado, feliz de la vida: “No si aquí hay espacio para que les den clases a los niños” dijo. En una parte de la...

Elias (E). ¿Ahí empezaron entonces?

G. No, no quisieron los feligreses, una calamidad, y su misma gente del mismo pueblo, no quisieron

E. O sea que aquí como que la población en ese momento no mucho le daba interés al náhuat

G. No le daba interés, entonces no se quiso. Planeamos y arreglamos una parte en la comunal, que ahí está todavía. Si se mueven de ahí ojalá que sea productivo.

El alcalde recuerda el proyecto fallido de la Cuna Náhuat en la parroquia. Al respecto, tal parece que el EPP y sus subcomités en la actualidad no tienen una política concreta en

torno a la revitalización del náhuat, dejando que cada uno de sus feligreses participen o no en este proceso. Por otro lado, en la entrada a la parroquia desde hace un par de años hay un rótulo con la leyenda *Yek Shihualajtiuit* (bienvenidos) en color café. Al parecer este fue elaborado en el taller de Nicolás Sánchez García (por el alfabeto utilizado). Por último, es importante señalar la postura del párroco actual ante el náhuat. El alcalde Gerardo Cuéllar en la entrevista realizada en 2019 al respecto comentó que este párroco llegó a Witzapan en 2017 y le dijo que en un año aprendería náhuat, algo que no ha sucedido:

Aquí han venido varias personas de diferentes instituciones, a agarrar como experiencias o conocimientos de lo que es el idioma va. [...] Me dijo el padre, cuando vino el padre que está aquí en la Iglesia (católica) ahorita: “Le juro” me dijo, “no jure padre, es pecado” le dije. “Le juro que en un año yo hablo náhuat”. “Ajá, piensa que está fácil” le digo. Ya pasó más de un año. “¿Hey cómo estamos con el náhuat?” (le preguntó el alcalde al padre). “Ta jodido” (le respondió este) (risas). Sólo unas palabras ha aprendido, palabritas. “No está fácil” me dice (risas).

Parece que el párroco actual subestimó el aprendizaje del náhuat, del cual sólo ha aprendido algunas palabras después de dos años de haber llegado a Witzapan. Este aprendizaje básico que ha adquirido el párroco lo mencionó en una misa realizada el martes 23 de julio de 2019, a la cual se ingresó con Miguel Fuentes por un momento. En dicha misa el párroco mencionó algunos saludos en náhuat para ilustrar la importancia de contextualizar según sea la etapa del día los saludos indicados, comparando esta situación con la biblia: “en náhuat *yek peyna* no se puede decir en la tarde va, *yek tiutak* tiene que ser, así también en la biblia hay partes en las que hay que tener cuidado al traducir”. Esto indica que existe una valoración un tanto positiva del párroco hacia el náhuat, al que considera más complejo de lo que le parecía en un inicio.

### 3.2.6 ADESCOIN y ANIN

Por su parte, las ADESCO más influyentes en la dinámica social y cultural de Witzapan, para Lara Martínez, son estas dos asociaciones, en cuyos nombres existe la reivindicación de ser indígenas. Sin embargo, ambas mantienen serias diferencias: ADESCOIN está conformada por católicos simpatizantes del FMLN, mientras que la ANIN está integrada mayormente por evangélicos ex patrulleros (Lara Martínez, 2006). Sobre sus orígenes, este autor menciona que la ADESCOIN es la más antigua de Witzapan: surgió en 1992 (mismo año de la firma de

los Acuerdos de Paz); sus miembros “formaron parte de ANIS (ver apartado 2.4.4) por diez años, de 1982 a 1992, pero surgieron problemas con el manejo de fondos, por lo que terminaron por separarse” (2006:97). Además “los dirigentes de ADESCOIN [...] se han integrado, como organización, al Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS) [...]. Esto muestra la visión nacional de estos dirigentes indígenas, a diferencia de otros líderes indígenas que mantienen una visión localista” (2006:99). ADESCOIN obtuvo su personería jurídica en enero de 1995, y sus fines según sus estatutos son (2006:97-98):

Fomentar un mejor desarrollo de la comunidad integral en combinación con sectores como la alcaldía municipal, iglesias, escuelas, y otras instituciones de servicio social;

Incrementar el desarrollo económico social de la comunidad a través de la creación de “talleres artesanales”, “talleres en el área agropecuaria”, o capacitaciones que lleven a un desarrollo de cultivos diversificados;

Trabajar por el rescate de los valores culturales y tradicionales de la comunidad como el náhuat, lengua que es un patrimonio de Santo Domingo, la danza de los Historiantes, artesanías, etc.

Lara Martínez interpreta estos fines de ADESCOIN de la siguiente manera: los primeros dos objetivos se relacionan con el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo de la población indígena; posiblemente esta concepción haya sido adquirida por medio de su participación en la UCS y ANIS. Además, los dirigentes de ADESCOIN son los líderes del FMLN en Witzapan (Manuel Vásquez en el año 2000 era el presidente de ADESCOIN y a la vez alcalde del municipio). “En otras palabras, estos dirigentes indígenas son los representantes al interior del municipio de la principal fuerza política de oposición a nivel nacional, que históricamente ha luchado por mejorar las condiciones de vida de los menos favorecidos y por instaurar la democracia en El Salvador” (Lara Martínez, 2006:97).

Respecto a su tercer fin, Lara Martínez sostiene que “de los seis productos culturales que los dirigentes de ADESCOIN incluyen como cultura indígena propia o autóctona<sup>123</sup> (las cofradías, las danzas de los historiantes y las artesanías) son prácticas culturales de tipo mestizo (producto de la fusión de lo español y lo prehispánico)” (2006:97). Esto es lógico debido a que los dirigentes de ADESCOIN tienen una relación fuerte con el sistema de cofradías en general y la de Santo Domingo en particular: el mayordomo de esta cofradía

---

<sup>123</sup>“la lengua náhuat, las cofradías, la danza de los historiantes y otras danzas tradicionales, la música de flauta y tambor, las artesanías y la producción de maíz y frijol” (Lara Martínez, 2006:98).



en el año 2000 era Manuel Vásquez. “También son los que promueven el baile de los historiantes. Por tanto, es lógico que estos indígenas resalten las tradiciones católicas como tradiciones propiamente indígenas, aunque esto es compartido por todos los indígenas del municipio, inclusive por evangélicos” (2006:99). Es decir, los evangélicos también consideran indígenas estas prácticas que Lara Martínez denomina mestizas.

Por su parte, en cuanto a su rol en la revitalización del náhuat, la ADESCOIN posee un local construido por la institución de cooperación internacional española Ayuda en Acción, “en la cual se enseña esta lengua nativa y también se promueven la música y las danzas tradicionales.<sup>124</sup> La enseñanza del nahuat está a cargo de personas originarias del municipio que todavía hablan esta lengua, pues la mayoría de los indígenas de Santo Domingo [...] ya no hablan nahuat, sino español [...] hay un pequeño sector [...] un 2 % de la población indígena del municipio, que todavía habla la lengua nativa” (Lara Martínez, 2006:99). En ese sentido, este autor hace mención a que las clases de náhuat en ADESCOIN se imparten a niños y jóvenes de 10 a 20 años. “El único problema con este proyecto es que los maestros no tienen la preparación pedagógica suficiente para enseñar el nahuat, pero el esfuerzo es de gran trascendencia para el desarrollo cultural del municipio” (2006:99); es decir, ADESCOIN presenta una problemática similar a lo sucedido en la Cuna Náhuat. Por otro lado, en cuanto a la ANIN, esta obtuvo su personería jurídica en enero del año 2000; sus miembros también han sido parte de ANIS, y sus objetivos son los siguientes:

- Conservar la cultura, tradiciones, lengua nahuat, a través de programas de desarrollo local;
- Promover el progreso de la localidad, juntamente con instituciones públicas y organismos privados, nacionales e internacionales, que participen en los correspondientes locales;
- Fomentar el espíritu de trabajo, solidaridad, cooperación mutua, entre los habitantes de la localidad, sus grupos y entidades representativas;
- Desarrollar actividades divulgativas e informativas que permitan a la comunidad y demás sectores conocer lo que en la misma está sucediendo;
- Impulsar y participar en los programas de capacitación promocional de los dirigentes y grupos comunales, para contribuir al mejoramiento de las organizaciones de la localidad en la administración de proyectos sociales y económicos de beneficio colectivo;
- Cuidar y proteger los ejidos conocidos como “La Sabana” y “El Barrial”, que dejaron nuestros antepasados, para poder cultivar y abastecerse de barro toda la comunidad;
- Participar en planes de desarrollo locales, regionales y nacionales, especialmente en la determinación de los proyectos contemplados en el plan de actividades;

---

<sup>124</sup>Es de resaltar que ADESCOIN, a diferencia de la Cuna Náhuat, también se interesa por promover “la música y las danzas tradicionales”. De hecho, el tambor utilizado por la cofradía de Santo Domingo para las fiestas patronales que está en la Casa de la Cultura, tiene una inscripción con el nombre completo de ADESCOIN.

Ayudar a rescatar los valores indígenas y culturizar a nuestros jóvenes para que los transmitan a futuras generaciones.

La ANIN, como se observa, coloca en su primer objetivo la conservación de la cultura, tradiciones y lengua náhuat por medio de programas de desarrollo local. A diferencia de ADESCOIN, sus objetivos son más e inclusive incluyen la protección de los dos terrenos comunales de Witzapan. Lara Martínez menciona que los dirigentes de ANIN justifican su conformación en vistas de la falta de representatividad en el pueblo de ADESCOIN. “Entre estas dos tendencias no existe diálogo alguno. Esta división de la población indígena constituye su principal debilidad, pues impide que se construya un proyecto étnico unificado” (Lara Martínez, 2006:102). Para finalizar, en ninguna de las jornadas de trabajo de campo se tuvo conocimiento de alguna actividad realizada por ANIN.

### 3.2.7 Grupo musical Nunantal

Este grupo de música andina, como se autodefinen, tiene un par de años de existencia y está conformado por cinco jóvenes de Witzapan, uno de ellos, de unos 20 años, es nieto de Juan Cruz. Este grupo tuvo participación la tarde del sábado 3 de agosto de 2019 en la parroquia, y en la celebración del Día Nacional de la Lengua Náhuat la mañana del 21 de febrero de 2020 en el parque central. En esta última actividad, el nieto de Juan Cruz dio las palabras de presentación del grupo y comentó lo siguiente:

*Yek peyna muchi, yek peyna nutukay Nunantal, tejemet titakwika(t) pal ne shuchikitsa (sic) nutechan, nutechan nawat pipil, nutechan (nu)yulu, nutechan (nu)yulu ne takat ne nawa(t) pipil.* Nosotros somos el grupo de música *Nunantal* (un borracho del pueblo sentado cerca se ríe) estamos en el proceso de aprender el náhuat, no lo podemos perfectamente, pero esperamos que este año ya podamos hablarlo como nuestros abuelos y abuelas nos lo han enseñado. Y créanme que para nosotros representa un enorme orgullo estar acá en este momento porque tenemos sentimientos que se nos encuentran al acordarnos de aquellas personas, de aquellos abuelos, aquellas *nantzin* (señora) que ya no se encuentran con nosotros. Y sé que ya lo mencionaron hace un momento, pero quiero pedir un fuerte aplauso por una de las mujeres que desde mucho más antes de que estos procesos se llevaran a cabo, anduvo promoviendo esa identidad el náhuat, porque para nosotros no es un folklor, no es una cultura, es una identidad porque es nuestro es propio, y quiero que le demos un fuerte aplauso a *nantzin* Paulita, Paulita López, que fue la persona que promovió, desde que yo tengo memoria, yo tenía como 3 años cuando escuchaba

que ella cantaba ya en náhuat, y bueno, gracias a ella pues que nos dejó un legado bastante enorme, y por esa razón quiero darle las gracias.

Es interesante que este joven iniciara su discurso en náhuat, aunque provocó las risas de un borracho sentado cerca. El joven luego dice “esperamos que este año ya podamos hablarlo como nuestros abuelos y abuelas nos lo han enseñado”; el hecho que hable en plural quiere decir que no es el único joven en el proceso de aprendizaje del náhuat, posiblemente los demás miembros del grupo también lo estén aprendiendo. A su vez, este aprendizaje probablemente lo estén adquiriendo en un espacio extraescolar. Su abuelo Juan Cruz puede que sea uno de “nuestros abuelos y abuelas” que esté enseñándoles. Luego, el joven recuerda a abuelos y señoras que ya murieron, en donde expresa su concepto de cultura, folklor e identidad náhuat, apegándose a este último en tanto “es nuestro es propio”. Por último, el joven resalta la figura de Paulita López (utilizando el diminutivo reverencial, herencia náhuat pipil) de quien dice tener memoria desde temprana edad ya la escuchaba cantar en náhuat: “gracias a ella pues que nos dejó un legado bastante enorme”. Luego que el grupo musical Nunantal (todos utilizaban camisas blancas con el logo del CCNIS a la altura del corazón, indicando su pertenencia a esta coordinadora de organizaciones indígenas) tocara la canción “La Misión”, entonaron otra llamada *Nutechan pal ne takwika pal ne tal* (Mi pueblo del cantar de la tierra).

En ese sentido, este grupo musical puede ser visto como una expresión juvenil del proceso de revitalización del náhuat en Witzapan, del cual reconocen la importancia de los abuelos y abuelas que no han dejado morir este idioma. A continuación, se habla sobre el apoyo que en los últimos años ha aportado el Estado salvadoreño al proceso de revitalización del náhuat en Witzapan, iniciando con un apartado sobre similares experiencias en España y Francia.

### 3.3 Apoyos estatales

#### 3.3.1 Experiencias en España y Francia

Hasta hace pocos años, en ambos países se ejecutan políticas orientadas a la “recuperación de las lenguas” (Hakobyan y Solano, 2019), algunas de estas políticas también han sido

puestas en práctica en El Salvador para la revitalización del idioma náhuat. Así, ambos autores describen en su texto la:

creación de oficinas públicas de la lengua, como el occitano, el bretón y el vasco. Son organismos públicos que tienen como objetivo promover la transmisión y el uso. En el caso del País Vasco, la mancomunidad de municipios, la primera institución vasca de la república francesa, creada en 2017, ha reconocido oficialmente el vasco y el occitano como lenguas propias. Un acto simbólico que ha ido acompañado de apoyo al fomento, la señalización bilingüe y el uso en comunicaciones oficiales.

En el caso salvadoreño, también en el año 2017 se declaró oficialmente febrero como el mes nacional del idioma náhuat, y el 21 de dicho mes como su día nacional;<sup>125</sup> sin embargo, la señalización bilingüe y su uso en comunicaciones oficiales son cuestiones pendientes. “Finalmente, cabe destacar la introducción lingüística en la escuela. Aunque el resultado es todavía claramente insuficiente para la supervivencia de la lengua, ha permitido la transmisión y que haya nuevos hablantes” (Hakobyan y Solano, 2019), planteamiento que coincide con el de Patricia (apartado 3.1.5.). Por su parte, “Una de las claves para la supervivencia es que la lengua sea útil. Por ejemplo, en el caso del catalán, el resto del país tiene mucho que ver. Sólo un 5,7 % de la población norte-catalana hace un uso habitual, pero un 34 % lo utiliza cuando va a Cataluña Sur. El intercambio cultural y el hecho de que se utilice entre los sur-catalanes que van al norte es clave” (Hakobyan y Solano, 2019). Así, si bien es importante y necesaria la enseñanza de lenguas maternas en el sistema educativo, “al estar apartada de la administración, de las grandes superficies y los medios de comunicación, los más jóvenes no tienen interés, más allá del valor patrimonial que le otorgan” (Hakobyan y Solano, 2019). En consecuencia, es indispensable en un proceso de revitalización pleno del idioma náhuat, que su uso no se limite al ámbito escolar, inclusive al familiar. Importante es su uso en el espacio público (sin reservarse a los eventos conmemorativos).

Por otro lado, Meradieg Vallerie expone ciertas consideraciones sobre el valor de uso directo, indirecto, de futuro o potencial y de no-uso (dividido en valor de herencia y de existencia) del bretón. El primer tipo de valor es bajo para este idioma, por la presencia de lenguas nacionales dominantes o hegemónicas utilizadas en la mayoría de espacios

---

<sup>125</sup>“La declaración fue iniciativa del gobierno del presidente Salvador Sánchez Cerén y fue aprobada con 51 votos de los legisladores. La Secretaria de Cultura de la Presidencia, Silvia Elena Regalado, manifestó que “esta celebración es un triunfo nacional para revitalizar la cultura de los pueblos indígenas, que ha aportado una valiosa herencia». (Barrientos Escobar, 2017)

públicos y privados; el segundo tipo de valor, Vallerie nota que ha sido poco reconocido, pero:

Algunos medios ya se han dado cuenta de la importancia de las lenguas regionales o minoritarias como vectores del saber primigenio. Como, por ejemplo, la asociación humanitaria bretona *Jardins du Monde* ([www.jardinsdumonde.org](http://www.jardinsdumonde.org)) que tiene como objetivo principal mejorar la salud de los pueblos que apenas tienen acceso a la medicina. Esta asociación trata, dentro de una lógica de desarrollo sostenible, ayudar a dichos pueblos a recuperar sus conocimientos ancestrales y a tratar las enfermedades haciendo uso, por tanto, de la farmacopea local. Está claro que toda lengua regional o minoritaria que esté desapareciendo hace inaccesible, en mayor o menor grado, este tipo de conocimientos.

Es decir, el valor de uso indirecto es invisibilizado, pero no por eso menos importante; en ese sentido los nombres autóctonos o vernáculos de plantas y sus propiedades pueden ser útiles para el tratamiento de enfermedades, conocimiento que se perderá al extinguirse la lengua. El valor potencial se relaciona con el valor indirecto. Por su parte, Vallerie menciona un estudio del año 2001 según el cual el 92 % de bretones piensa que es necesario conservar la lengua bretona, y el 82 % la considera su lengua regional (datos que comprueban el valor de existencia de esta lengua, es decir independientemente de su utilidad); sin embargo, respecto al valor de herencia, este se está perdiendo por “la casi nula transmisión familiar, (y) la falta de visibilidad de la lengua en la vida cotidiana”. Vallerie nota aquí una contradicción:

En efecto, si los bretones son unánimes en la necesidad de hacer perdurar la lengua, ¿cuántos se embarcan personalmente en el aprendizaje de la lengua?, ¿cuántos inscriben a sus hijos en un centro educativo bilingüe?, hacen saber ¿cuántos manifiestan que desearían disponer de servicios bilingües? Tan solo unos pocos. La mayoría no manifiesta nada, muestra una actitud pasiva y delega a las instituciones (centros educativos y administración local) todo lo relativo a la normalización lingüística.

Para solventar esta contradicción, en otras palabras, para contribuir al proceso de revitalización de las lenguas minorizadas en general, este autor sostiene que el concepto “desarrollo sostenible” no se limite a “la consideración equilibrada de tres preocupaciones: la preocupación ecológica, la preocupación económica y la preocupación social. Todavía es bastante raro que se añada a estos tres pilares del desarrollo sostenible la preocupación cultural”. En ese sentido Vallerie menciona el siguiente artículo de la UNESCO: “«Al ser fuente de intercambio, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural también es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos.»” (Artículo 1 de la Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural,

2002). Por lo tanto, es importante realizar acciones dirigidas al fomento de la diversidad cultural, vista como fuente de intercambio, innovación y creatividad. ¿Qué se puede hacer al respecto? Un punto importante es conocer la historia del desplazamiento lingüístico:

La degradación del sistema "lengua bretona" no viene de ayer. Empezó hace varios siglos, cuando la élite, seguida por la burguesía, abandonó el bretón en aras del francés [...]. En Francia, la llegada de la III República a finales del siglo XIX, vino acompañada de una política de erradicación de las lenguas regionales, respaldada particularmente por las escuelas. No sólo el francés era la lengua exclusiva de la enseñanza, sino que el uso de lenguas regionales allí estaba prohibido hasta en el tribunal bajo penas vejatorias.

Como se observa, la historia que narra Vallerie se asemeja a lo expuesto en el apartado 2.4.2.1: ha sido una política de Estado la imposición del monolingüismo, donde las escuelas han jugado un papel importante. Por su parte, en cuanto a las acciones necesarias para evitar la pérdida del bretón en el contexto francés, este autor sostiene que si bien es relevante el reconocimiento estatal de su importancia (como el reconocimiento de la lengua bretona como instrumento de desarrollo local) también es necesaria la reconstrucción del sistema lingüístico de acuerdo con su contexto; en ello es fundamental considerar lo siguiente:

las lenguas deben adaptarse a la vida moderna, usar los modos de comunicación contemporáneos, ser habladas por jóvenes y apoyadas por la sociedad [...] las autoridades locales deben implicarse aún más [...]. Al igual que en el medio ambiente, más allá de la concienciación del problema, es importante que la gente comprenda que la resolución del mismo pasa por su implicación personal. No se podrá decir que la lengua bretona ha alcanzado la sostenibilidad lingüística hasta que vuelva a encontrar su sitio en los hogares.

Las acciones que este autor considera necesarias para la revitalización de lenguas minorizadas históricamente, como se verá, poco a poco han sido puestas en práctica en el contexto salvadoreño en relación con el idioma náhuat. En este proceso se han dado pasos que han contribuido de gran manera a la valoración cultural e identitaria del náhuat en la comunidad *nahuablante* de Witzapan. Así, en los siguientes apartados se describen y problematizan tres de tales acciones: el otorgamiento de un bono estatal a *nahuablantes* mayores de 60 años, la existencia de distintas propuestas de estandarización lingüística de este idioma, y la creación de un Comité de Salvaguardia de la Lengua Náhuat, con participación de actores locales de Witzapan.

### 3.3.2 Bono gubernamental a *nahuablantes* en 2013

El 22 de diciembre de 2013, el gobierno salvadoreño entregó un bono de 200 mil dólares, en teoría, destinados a los 197 *nahuablantes* que aún existían (dato que el Estado salvadoreño maneja desde el censo poblacional de 2007). En el artículo “Los locos del náhuat” (Luz Nóchez, 2015) se describe cómo unos miembros del Colectivo Tzunhejekat iniciaron esta gestión desde julio de 2012, acudiendo a la AL, en concreto con la entonces presidenta de la Comisión de Hacienda, Lorena Peña (ex guerrillera y diputada del FMLN) quien buscaba apoyo para celebrar el “Baktun”, año nuevo maya. Peña logró que la Secretaría de Inclusión Social de la Presidencia de la República incluyera dicho bono, realizando el desembolso en un solo cheque. En un inicio este se daría a *nahuablantes* mayores de 70 años, luego se bajó la edad a 60 años. A cada uno de los adultos mayores beneficiados (al final fueron 117 según un informante) se le entregaron 1,015 dólares. Sobre este bono gubernamental existen opiniones encontradas; si bien la mayoría de informantes sostienen que gracias a este bono incrementó la sed de aprendizaje del náhuat en Witzapan, hay indicios que algunos de los beneficiados no eran *nahuablantes*, haciéndose pasar como tal. Una informante sostuvo:

(Algunas personas de Witzapan) se hacen pasar que pueden (náhuat), sólo para ver si les logran dar un billetillo, y tal vez cuando ya les dicen que platiquen no pueden. Ah, uno se ganó su pisto (dinero) por decir *ne tijlan niu nikwa*, que la gallina ya se la va a comer, esa nada más la palabrita, y ya vieron gran billetal en ese tiempo. Y hombres solos que estaban sin mujer, que les dieron un gran billetal, a comprar mujeres vinieron mejor. Comprando a las señoras ya después, y las mujeres, señoras, brutas, ‘sí’ dicen por el amor al pistillo (dinerito) ve, imagínese. Y uno que sí de verdad lo necesita, pa’ la comida, dicen que uno no puede, que no lo toman a cuenta, que no vale nada [...]. *Kininkujket ne sijiwatket ne tajtakamet wan ne tumin tay kichiwtuk tey inakaket.*<sup>126</sup>

Como sostiene esta informante, el interés por aprender náhuat y mostrarse como *nahuablante*, en este caso, tuvo una motivación económica, hecho comprensible en tanto Witzapan es uno de los 26 municipios con pobreza extrema severa. En ese sentido, en este contexto la autoidentificación como *nahuablante* (por consiguiente, como indígena) tuvo un cálculo de interés monetario, diría Figueroa Valenzuela (1992). Otra informante en una ocasión dijo “1,015 (dólares) con 20 centavos. Ese fue el bono que nos dieron. Ahí empezó la gente ‘yo soy nahuablante, yo soy *nahuablante*, yo soy *nahuablante*’ y se fue el miedo al

<sup>126</sup>Traducción al castellano: Compraron (a) las mujeres los hombres con el dinero que hicieron que les quedó.

carajo (risas) [...]. Pero de ahí para acá no ha habido nada. Dicen que viene una ayuda, y dicen que viene una ayuda”. Es decir, el bono gubernamental en cierta medida contribuyó a la superación del miedo en la población *nahuablante* en autoidentificarse como tal. Sin embargo, ya no ha vuelto a suceder otra experiencia similar, solamente rumores.

### 3.3.3 Idioma náhuat de Witzapan como bien cultural ¿Quién decide su escritura?

El 24 de noviembre de 2017, SECULTURA por medio de la Dirección de Patrimonio Cultural y Natural presentó en las instalaciones de la UTEC “la resolución interna de las medidas de protección y salvaguardia para la conservación del Bien Cultural de la Lengua Náhuat”.<sup>127</sup>

En el siguiente párrafo se mencionan medidas establecidas a partir de esta resolución:

fortalecer estrategias educativas para la enseñanza de la lengua náhuat en la primera infancia; continuar con la Cuna Náhuat que funciona, desde 2010, en Santo Domingo de Guzmán; incorporar la Cuna Náhuat a un centro educativo local oficial; y expandir la experiencia a otros municipios de Sonsonate, Ahuachapán y Santa Ana, donde existen nahuahablantes o neonahuahablantes. Además, el Departamento de PCI<sup>128</sup> iniciará un proceso de sensibilización mediante charlas para la promoción, sensibilización y divulgación de la declaratoria de la lengua náhuat a través de los medios de comunicación de Secultura, y el Departamento de Pueblos Indígenas facilitará las iniciativas afirmativas a favor de la conservación y promoción del idioma náhuat en coordinación con las comunidades originarias.

Como puede observarse, son varias las medidas que esta resolución propone, pero a tres años de su establecimiento, algunas cuestiones siguen pendientes: se supone que a mediados de 2019 la escuela Cuna Náhuat se trasladaría al COED, hecho que no sucedió. Por el contrario, a inicios de 2020 esta escuela ya no funcionaba en la casa comunal de Witzapan, de construcción amplia y ubicada en un lugar estratégico; debido a la construcción de un segundo nivel, esta escuela se había trasladado a una casa de menor

---

<sup>127</sup>Fuente: <http://www.cultura.gob.sv/secultura-presento-las-medidas-de-proteccion-y-conservacion-de-la-lengua-nahuat/>. “El reconocimiento de un Bien Cultural es un procedimiento administrativo que el Ministerio de Cultura puede realizar, y que permite la protección y salvaguardia del patrimonio cultural. “Esta facultad nos la confiere la Ley Especial de Patrimonio Cultural de El Salvador, que en su artículo 3 dispone, entre otras cosas, que se consideran como bienes culturales la lengua náhuat y las demás lenguas autóctonas, así como las tradiciones y costumbres”, dijo la antropóloga (Johanna) Marroquín. “Para elaborar la resolución trabajamos con personas vinculadas a la lengua náhuat originarias de Santo Domingo de Guzmán, Cuisnahuat, Nahuizalco y Tacuba; con maestros de náhuat y *neohablantes*”, explicó Marroquín, quien destacó además el valor simbólico, científico, social e histórico del idioma, debido a que transmite saberes, conocimientos, prácticas o valores de generación en generación”.

Fuente: <http://www.cultura.gob.sv/eligen-comite-de-salvaguardia-de-la-lengua-nahuat-en-santo-domingo-de-guzman/>

<sup>128</sup>Patrimonio Cultural Inmaterial.



tamaño, ubicada a orillas del pasaje El Rincón, un lugar menos visible comparado con la casa comunal. Por su parte, ni en Ahuachapán ni en Sonsonate ni en Santa Ana se han establecido este tipo de escuelas para infantes de 3 a 5 años.

### ¿Quién define la escritura náhuat?

María Luz Nóchez aborda en su artículo “Los locos del náhuat” la historia del Colectivo *Tzunhejekat* quienes tienen de referente a Alan King, autor de *Timumachtikan* (2011), libro de aprendizaje del náhuat cuya guía de pronunciación es de la “IRIN -Te Miki Tay Tupal”.<sup>129</sup> “Alan R. King es un doctor en Lingüística británico reconocido por sus estudios del euskera y el náhuat. Llegó a esta lengua porque su esposa es salvadoreña y cuando la descubrió se quedó viviendo por un año en el país. Su manera de explicar un idioma es tan masticable y sencilla para un novato con cero conocimiento del tema que desde que encontraron su material, en 2011, cargan sus páginas bajo el brazo. Es el gurú del colectivo, su maestro”. (Luz Nóchez, *Los locos del náhuat*, 2015). En ese sentido, en el apartado donde está la guía de pronunciación en este libro, se advierte:

se utiliza la versión más reciente de la ortografía náhuat, actualmente en uso en la mayoría de publicaciones y los materiales distribuidos por IRIN. Anteriormente no hubo ninguna ortografía establecida, y para lo poquísimo que se escribía en náhuat simplemente se empleaba una grafía basada en el español y muy inadecuada. En cuanto a la pronunciación del náhuat, empezamos aprendiendo cómo se acentúan las palabras. Con contadas excepciones no escribimos acentos (tildes) sobre las letras porque es innecesario; aquí al decir ‘acentuación’ nos referimos no a la escritura sino a cómo se pronuncian las palabras. La acentuación regular es siempre sobre la penúltima sílaba (excepto en palabras de una sola sílaba, obviamente). Hay unas excepciones en las que la última sílaba es la acentuada. El acento antepenúltimo (las ‘esdrújulas’ como se llaman en la gramática española) únicamente ocurre en préstamos. La gran mayoría de palabras tienen el acento en la penúltima (sílabas)... (2011:16)

En efecto, la mayoría de palabras en náhuat son graves: el acento recae en la penúltima sílaba. Para Alan King esta regla hace innecesario el uso de la tilde.<sup>130</sup> Por su parte, es importante resaltar que esta propuesta de IRIN fue la primera ortografía presentada. De esa manera, más adelante se sostiene: “Originalmente había cuatro vocales en náhuat que se escriben **a**, **e**, **i** y **u**. El sonido de la **u** náhuat abarca los sonidos de las vocales *u* y *o* del español, incluyendo el espacio intermedio entre ambas” (2011:17). Sin embargo, algunas

---

<sup>129</sup>Iniciativa para la Recuperación del Idioma Náhuat – “No Muere (lo) Que (es) Nuestro”.

<sup>130</sup>Sin embargo, King escribe tilde a algunas palabras como *ká* (quién) y *ka né* (ahí).

palabras llevan la letra **o** (préstamos como **colon** y palabras nativas como **kojtan**.<sup>131</sup> bosque o monte, **tatanoy**.<sup>132</sup> abuelo, **noya**: abuela). “Antiguamente existía una distinción entre vocales *largas* y *breves* en náhuat, pero ya no se mantiene generalmente tal distinción, que no se representa en la ortografía” (17). Por su parte, las consonantes en náhuat son:

<i>oclusivas:</i>	<b>p</b>	<b>t</b>	<b>k</b>	<b>kw</b>
<i>africadas:</i>		<b>tz</b>	<b>ch</b>	
<i>fricativas:</i>		<b>s</b>	<b>sh</b>	<b>j</b>
<i>nasales:</i>	<b>m</b>	<b>n</b>	<b>n/nh</b>	
<i>semivocales:</i>			<b>y</b>	<b>w</b>

De esa forma, este alfabeto contempla la existencia de cuatro vocales y 14 consonantes en el náhuat. Como se observa, las consonantes del alfabeto castellano ausentes en el náhuat, según esta propuesta, son: b, c, d, f, g, h, l, q, r, v, x, z. Más adelante Alan King aclara que la **k** en náhuat “representa dos sonidos, la básica que es como la c del español *casa*, y una segunda pronunciación que es como la g del español *gato* y *paga* [...] **kw** es un único fonema escrito con dos letras [...] se pronuncia como *cu* en español *cuatro*. **Tz** es asimismo un único fonema [...] se pronuncia como *ts*. **Ch** [...] suena como en español. **Sh** [...] suena como *sh* en inglés” (2011:17). También vale la siguiente aclaración: en el apéndice del libro, Alan King propone un alfabeto con palabras del náhuat y del español:

Cuando nosotros decimos “el alfabeto náhuat” nos referimos no a algo tradicional (que no existe) sino al alfabeto que se empieza a usar a partir de ahora, y que prácticamente se está fijando ahora mismo. Pero esta y otras muchas cosas nuevas se hacen necesarias para usar náhuat como lengua escrita además de hablada, para darle más fuerza como medio de comunicación, para enseñarlo y para promover su recuperación. Hay letras usadas en el alfabeto español que no aparecen en palabras originales del náhuat, pero también se utilizan palabras prestadas del español que escribimos basándonos en la ortografía castellana, por pensar que intentar hacer lo contrario consistentemente traerían demasiados problemas de transcripción. De ahí sigue que todas las letras del castellano además de todas las letras usadas para deletrear el náhuat han de estar presentes en el “alfabeto náhuat” – por ejemplo, el alfabeto que se enseñaría a niños en una escuela en náhuat, o el que se aplicaría en un diccionario en náhuat, por poner dos ejemplos prácticos.

<sup>131</sup> Alan King explica que en esta palabra “la k nunca se pronuncia g (ni siquiera en Santo Domingo, donde generalmente las ks iniciales se pronuncian así). Esto tiene su razón histórica: la palabra tiene relación con **kwawit** *árbol*, y su **k** proviene de **kw** [...]. Por lo mismo, la **o** de esta palabra viene de una contracción de **kw**. También se halla la variable **kujtan**; sin embargo, la **o** de **kojtan** no tiene absolutamente nada que ver con una influencia española (como algunas veces se ha supuesto), y ambas formas son plenamente válidas”. (2011:52)

<sup>132</sup> Palabra cuyo acento va en la última sílaba.

En ese sentido, si bien este último alfabeto abarca letras del español y del náhuat, a lo largo del libro se aplican las consonantes en náhuat mencionadas en la anterior página. Este alfabeto, como bien dice Alan King (quien falleció el 19 de febrero de 2019) marcó la pauta inicial para la elaboración de materiales didácticos en fomento de la enseñanza y aprendizaje del náhuat. El Colectivo Tzunhejekat e IPN lo han utilizado para la impartición de clases. Sin embargo, también ha provocado que otras personas propongan alfabetos distintos. Así, existe la propuesta de Carlos Cortez, habitante de Witzapan quien trabaja en la sección de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) del Ministerio de Cultura de El Salvador, y otra forma de escritura elaborada por Nicolás Sánchez García, apoyada por otros *nahuablantes* como Anastasia López y Amadeo Ramos. Respecto a la propuesta de Carlos Cortez, esta se plasma en el libro “Ne Nawat Yultuk” (El Náhuat Vive, 2014) elaborado con la ayuda de dos *nahuablantes*: Paula López y Juan Cruz Torres. En la página web del Ministerio de Cultura se encuentra una entrevista realizada a Carlos Cortez en el marco de la presentación de dicho libro. Se muestra a continuación un fragmento de la entrevista:

**¿En qué consiste su propuesta de alfabeto?**

En una serie de prácticas para alfabetizar a los hablantes que no pueden leer ni escribir, utilizando metodologías modernas que permitan darle identidad a la lengua, y tirar de una buena vez el prejuicio de que la lengua no es funcional porque nunca ha sido escrita. Darle presencia social al náhuat con la posibilidad de transmitirlo a los nuevos hablantes sin perder de vista lo aprendido con los hablantes.

**¿Cuál ha sido su experiencia en el uso de este alfabeto?**

A pesar de que los adultos tengan esta limitante para transmitir el idioma por medio de la escritura, para mí fue muy gratificante enseñar y alfabetizar a adultos mayores en su lengua. He propuesto un alfabeto que permite mantener fielmente la pronunciación y a la vez permite de una manera fácil de aprender. Se siente bien poder darle a los hablantes la posibilidad de abrir camino al aprendizaje, valorar y permitir transmitir a más de una generación el conocimiento y la lengua.

**¿Cuáles han sido los resultados de este esfuerzo, ha crecido el número de *nahuablantes*?**

Sí, hasta el momento y con la ayuda de las redes sociales, se ha podido visualizar un incremento de hablantes que a su vez obtienen el conocimiento del náhuat escrito. Muchos *neohablantes* han surgido; en Santo Domingo de Guzmán se tiene un estimado de más de 300 hablantes reconocidos.

Solo hasta el 2013, había una cantidad de dos mil niños que habían cursado por lo menos un año de estudio en las escuelas, agregando a los maestros que participaron en los cursos especializados durante el proyecto en donde trabajé y que financiaba la Universidad Don Bosco. Con esta nueva generación encontramos algunos que lo han cultivado y otros que todavía no se han convencido. En fin, sí hay muchos que en estos años han aprendido la lengua.

Como se observa, Carlos Cortez se distancia de Alan King en tanto su propuesta se enfoca en alfabetizar a *nahuablantes* que no pueden leer ni escribir. Las consonantes que

contempla su alfabeto son: b, ch, d, j, k, kw, l, m, n, p, s, t, w, x, y, z. Las vocales son: a, e, i, u. Al comparar esta propuesta con la anterior, se observa que en la propuesta de Cortez se agregan las consonantes b, d, l, x, z. Al respecto, la b, d y l se utiliza en pocas palabras (como *biepta*: antier; *datka*: nada; *lala*: naranja). Por su parte, la letra **x** sustituye a sh del alfabeto IRIN, y la **z** suplanta a tz; estas dos son las diferencias más significativas entre ambos alfabetos. Un punto a destacar es que ambas propuestas de estandarización del idioma náhuat pretenden abarcar las variantes dialectales existentes, en concreto las de Izalco, Nahuizalco y Cuisnahuat. En estas tres localidades la letra **k** suele pronunciarse “fuerte”, como si fuera c, a diferencia de Witzapan donde se pronuncia “suave” es decir como g.<sup>133</sup>

Por último, una propuesta que puede interpretarse como “localista” de Witzapan consiste en la escritura de la letra **g** (ausente en los anteriores alfabetos) o **gu** en lugar de la k, mientras que en las palabras donde esta última letra se pronuncia “fuerte” se escribe **c**, **k**, **q** o **qu**. Además, **hu** sustituye a w. El uso de la tilde también es aceptado. Este alfabeto es apoyado por Nicolás Sánchez García (quien ha escrito un folleto de seis páginas) y Anastasia López. Ambos suelen argumentar que escriben de esta forma “porque aquí estamos en Santo Domingo no en Izalco ni Nahuizalco ni Cuisnahuat”. A modo de ejemplo, se muestra una tabla con las diferencias al escribir ciertas palabras, según los tres alfabetos mencionados:

Alfabeto IRIN	Carlos Cortez	Nicolás Sánchez García
<i>Witzapan</i>	<i>Wizapan</i>	<i>Huitzapan</i>
<i>Tzakat</i> (zacate o césped)	<i>Sakat</i>	<i>Sagat, zagat</i>
<i>Nantzin</i> (señora)	<i>Nanzin</i>	<i>Nancin</i>
<i>Tajtzin</i> (señor)	<i>Tajzin</i>	<i>Tajsin</i>
<i>Piltzin</i> (niño)	<i>Pilzin</i>	<i>Pilsin</i>
<i>Tzunkal</i> (cabello)	<i>Zunkal</i>	<i>Tzungal</i>
<i>Ikshipipil</i> (dedos del pie)	<i>Ikipipil</i>	<i>Icshipípil</i>
<i>Shukut</i> (jocote)	<i>Xukut</i>	<i>Shugut</i>

<sup>133</sup>Siempre y cuando esté antes o después de una vocal (Carlos Cortez, comunicación personal).

<i>Wetzi</i> (caer)	<i>Wezi</i>	<i>Huetzi</i>
<i>Shuchit</i> (flor)	<i>Xuchit</i>	<i>Shuchit</i>

Estos ejemplos muestran que “la escritura, al igual que el idioma, es identidad, de ahí los conflictos que se generan por el uso de ciertas palabras y no otras” como comentó Miguel Fuentes durante una de las jornadas de trabajo de campo, luego de haber visitado a Anastasia López. Más adelante se hablará de ella, quien es cantautora y recientemente salió a la venta un disco de su autoría. Al respecto, la canción cuya letra se encuentra al inicio de esta tesis, según el alfabeto IRIN se escribiría *An walajket ne pijpipil*, pero ella argumentó que ese tipo de escritura corresponde a Izalco, Nahuizalco o Cuisnahuat “donde pronuncian fuerte la k, aquí es g”. Por tal razón se escribió *walajguet*. Misma lógica se siguió para escribir *guen* (cómo) en lugar de *ken* según el alfabeto IRIN y la propuesta de Carlos Cortez; tal parece que esta última propuesta y la de Nicolás Sánchez García consisten en una reacción al alfabeto IRIN.

Otra cuestión importante a considerar es la existencia de palabras del castellano en el náhuat, en otras palabras, préstamos lingüísticos. Al respecto, en libros del MINED existen palabras como *mesaj*, *tiendaj*, *focaj*, *manzanaj*, *fresaj*, *uvaj*, son retomadas del castellano y sólo se le agrega la “j” al final. En ese sentido, Mauricio Galdámez, estudiante de náhuat en San Salvador, comentó el 1 de mayo de 2020 en una página Web dedicada a la enseñanza del idioma y la cultura náhuat:

el ancestro indígena tuvo tecnología llevada a cabo con los recursos que entonces se tenían y esto es investigación y ciencia, innovación y capacidad de cambio de la realidad que se tiene, sobre todo tuvo un espíritu disciplinado que le hizo engrandecer su cultura que causa aun ahora admiración, la pregunta es ¿Qué tan disciplinado es el promedio del indígena actual para seguir engrandeciendo su cultura? Sin estar pidiendo permisos ni limosnas. Subrayo promedio porque hay gente que tiene en su espíritu ese empuje que se necesita para trabajar por esta cultura trasladado a nombre actuales están tatzin Genaro Ramírez, nantzin Paula López y otros cuatro indígenas luchadores que han puesto su nombre en un cuadro de honor de defensa y cultivo de nuestra lengua. Sin menospreciar ninguno porque cada quien puso la parte del espíritu suyo que se le inspiró, me causa especial simpatía nantzin Guillerma López porque su aporte va mucho más allá hablando de la actitud moderna que debe tenerse ya que ella, según los datos anotados en el Amatzin 1, ha creado vocablos nuevos para el idioma. Esto me parece más que relevante porque no se ata ella a su herencia, y nadie puede decir que la desprecia, sino que la hace avanzar, el idioma al igual que el resto de la cultura tiene que avanzar. No nos vamos a quedar con lo que ya se tiene de la forma que ha venido siendo, todo cambia porque avanza y el indígena no puede quedarse atrás, en cuanto al idioma para poner el ejemplo objetivo, no nos

vamos a quedar poniéndole j a toda palabra que no está en el actual idioma náhuat. Quiero aprender este idioma, pero quiero aprender también sus orígenes gramaticales, descomponerlo en sus partes lingüísticas y descubrir sus formas de cambio para enfrentar los tiempos actuales y los que se avecinan.

### 3.3.4 Comité Local de Salvaguardia de la Lengua Náhuat de Witzapan: ¿comité festivo o de empoderamiento?

El 26 de septiembre de 2018, el Ministerio de Cultura por medio de la Dirección de PCI y “la comunidad de Santo Domingo de Guzmán [...] eligió a los miembros del Comité Local de Salvaguardia de la Lengua Náhuat”. La antropóloga Johanna Marroquín, parte de esta dirección, argumentó que esta elección era parte de las medidas a cumplir establecidas en la resolución interna para la conservación del Bien Cultural de la lengua náhuat, mencionado en el apartado anterior. Carlos Cortez, al respecto aseguró: “Este comité está formado por la comunidad” [...] cada uno de los miembros proviene de un sector: Elvira Padriz (sic) (juventud), Blas López (agrícola), Anastasia López (nahuablante), Leydy Vásquez (estudiantil), Ángela Vásquez (mujer), Matilde Ramírez (Casa de la Cultura), Rosario Álvarez (Cuna Náhuat), y Gerardo Cuéllar (Alcaldía Municipal)”.<sup>134</sup> En la nota informativa acerca de esta elección cuya fuente es la página Web oficial del Ministerio de Cultura, las tareas de este Comité prácticamente son las mismas mencionadas en la resolución mencionada en el apartado 3.3.3. Además, se indica que el Ministerio de Cultura ha llevado a cabo las siguientes acciones: “Elección del comité local; charlas en centros educativos, ADESCOS y portadores de cultura de los municipios de Tacuba, Santo Domingo de Guzmán, Cuisnahuat y Nahuizalco; asimismo, se creó el Comité Interinstitucional de Salvaguardia de la Lengua Náhuat, que apoyará al local”. En esta nota no se nombran cuáles instituciones forman parte de este último Comité auxiliar del primero.

Durante el primer semestre de estudios de la Maestría en Estudios Culturales en El Colef (septiembre-diciembre 2018), se trabajó un anteproyecto de tesis en el cual se estableció como sujetos de estudio a parte de la población perteneciente al Comité Local de Salvaguardia de la Lengua Náhuat de Witzapan. De esa forma, en el trabajo de campo de

---

<sup>134</sup>Fuente:<http://www.cultura.gob.sv/eligen-comite-de-salvaguardia-de-la-lengua-nahuat-en-santo-domingo-de-guzman/>

enero de 2019, la primera persona a visitar fue Anastasia López. Con este propósito, el martes 15 de enero se visitó Witzapan con Miguel Fuentes, llegando a las 11:24 a.m. al parque central del pueblo, donde se descansó un momento. En ese rato pasó Elvira, joven a quien ya conocía, parte de este Comité Local. Ella me saludó en náhuat: “*Yek peyna, ¿ken tinemi?*” (Buen día, ¿cómo está?). “*Naja ninemi yek*” (yo estoy bien) respondí. Le presenté a Miguel: “*Yaja itukay Miguel, witz ipal México*” (Él se llama Miguel, viene de México); “*sujsul wejka*” (muy lejos) dijo ella, quien luego habló en castellano “yo lo hacía allá” dando a entender que pensaba yo aún estaba en México.

A la 1:30 p.m. se visitó la casa de Anastasia, al verla le dije *yek peyna* (buena mañana). Su respuesta con su rostro serio y voz firme fue “*yek tiutak*, (buena tarde), ahorita ya no es *yek peyna* es *yek tiutak*”; luego, invitó a sentarnos en sillas plásticas al fondo de su vivienda de bahareque, en un patio rectangular bajo la sombra de un árbol de mango. El primer tema del cual habló fue sobre su delicada situación de salud: una inflamación en una mano que se le puso “entre verde y morada, pura berenjena”. Anastasia contó que pidió a unas “hermanas” o feligreses de la misma iglesia evangélica donde se congrega, que oraran por su salud. De hecho, en la mañana de ese día Anastasia había ido al médico a pasar consulta, quien le dejó un listado de medicamentos que necesita, pero ella no puede comprarlos: “casi 100 dólares por todo, ¿y de dónde saco telas si no hay ni arañas?” se quejó Anastasia. Posteriormente Miguel le preguntó “¿en este año qué le pasaron más, cosas buenas o malas?”; “buenas” respondió Anastasia, quien mencionó la ayuda en dinero y víveres que recibió por parte de una profesora de San Salvador llamada Noemy. Luego, Miguel regaló a Anastasia dos bolsas de café en polvo, una de leche en polvo y una camisa “típica” que le trajo de CDMX. Anastasia entró más en confianza y con Miguel se pusieron de acuerdo en los días y horarios que trabajarían haciendo traducciones del castellano al náhuat y viceversa. Entonces, mi persona introdujo un tema donde el Comité Local tiene participación: la celebración del 21 de febrero como “Día Nacional de la Lengua Náhuat”:

Elias (E). Y el 21 del otro mes va a ser el día de la lengua náhuat verdad

Anastasia. De la lengua materna oigo que dicen

E. ¿Van a celebrar un evento?

A. Sí

E. ¿Lo hacen en el parque verdad? ¿El día de la lengua materna?

A. Sí, el 21 y grande dicen que lo van a hacer

E. No como el año pasado, aunque el año pasado vino gente también, yo vine el año pasado...

A. A pues sí, va a ser en grande porque ayer estuvimos reunidos que yo soy del Comité de, de la [...] de Salvaguardia, rescatando el náhuat [...]

E. ¿Y quiénes más están en el Comité?

A. Ahí habemos... Quiero ver... Está el alcalde, pero ese no llega, está Estelita, la Idalia, la niña Ángela, la Matilde, la Rosario, está don Blas, el propio coordinador que es Carlos, y yo, la niña Sixta, somos 10

M. ¿Carlos de (Colectivo) Tzunhejekat?

A. No, este Carlos Cortez

E. Del Ministerio de Cultura

E. ¿Pero él sí es *nahuablante* verdad, Carlos Cortez?

A. No, es *neohablante*. Ya grande lo empezó a practicar, sí

E. Ah yo pensé que desde pequeño...

A. No no, él es neo hablante, pero lo puede bien. Son palabritas que se le escabullen, pero de lo contrario habla bien.

E. ¿Cada lunes se reúnen?

A. Hoy nos vamos a reunir el 28, vamos a planificar otros proyectitos. Como que el ocho de febrero, el ocho creo yo, no sé qué día va a ser ocho...

M. Creo que va a ser viernes

A. Pues no sé, el día lunes...

E. Sí viernes

M. Sí porque yo entro el 11 a la escuela (ENAH)

A. A pues bien pero siempre el día lunes nos vamos a reunir la primera semana de febrero, creo yo que va a ser el cuatro de febrero para planificar cómo vamos a hacer y qué se va a dar de almuerzo, verdad, fíjese como ahí incluye todo típico, pollo [...] todo lo que es las tradiciones verdad. Entonces vamos a ver cómo se hace, fíjese, y vamos a tocar puertas con las ayudas también, verdad. Porque queremos ayuda, seguro, con la Alcaldía, con bastantes personas verdad, que sean de alto “pedorraje” les digo yo. Así es que vamos a trabajar así, y van a haber unas capacitaciones para las del Comité, fíjese, vamos a ver qué dice Dios, verdad, porque todo Dios lo hace.

E. ¿Pero este Comité hace poco lo hicieron?

A. El año pasado, no recuerdo qué fecha lo hicimos aquí. Vino William<sup>135</sup> también, aquí estuvo, ayudó a recoger sillas, a llevarlas a la iglesia, verdad. Y ese día fue que se hizo esto, no recuerdo qué fecha, porque por fin que no anoto. Entonces en todo eso vamos a trabajar hoy este año si Dios lo permite

M. ¿Pero están más unidos?

A. Pues eso es lo que esperamos, pues, tener más comunicación, unirnos más con la gente, pero a veces no quieren

E. Cuesta va. Y eso que ni llega el alcalde dice

A. No llega, ayer por eso lo fui a regañar pues,<sup>136</sup> por suerte que rápido dentré y digo “¿está el señor alcaldecito?” y ahí estaba, “entonces ahí déjenmelo que lo voy a agarrar” les digo. Me metí, iba a lo que iba y después le dije “sea un poco responsable alcalde, señor Gerardo, don Gerardo” le digo “porque usted es presidente, y de eso no ha llegado ni una vez a ninguna reunión, ni va a San Salvador y ni va aquí. Usted tiene que estar ahí para tener ese conocimiento

---

<sup>135</sup>William García, profesor de náhuat en algunos cursos que realiza IPN en Santa Ana y San Salvador. William fue uno de los integrantes del grupo de trabajo de campo de esta tesis.

<sup>136</sup>llama la atención la presencia del “pues”, en el náhuat local se menciona “tel”. “Esa palabra no existe en las variantes náhuatl de México que he estudiado” comentó Miguel Fuentes horas después.



cómo estamos, pero si no”. “No me acordé” me dijo. “¿Y hoy cuándo?”. “Hoy el 28 va a ser, pero aquí va a ser (la reunión)”. Entonces aquí (en la alcaldía) se hace, como aquí va a estar cerca, es una vergüenza que no llegue, ah y le dije un su par de cositas. Como yo hablo la verdad, yo no hablo mentiras, fíjese, así es que vamos a ver qué dice Dios, si de veras llega ese día, ya sería tanta vergüenza que no llegue verdad...

E. Sí porque ya en la Alcaldía

A. Sí, ujum

M. Es capaz

A. Es capaz verdad. ¿Y qué tal la pasó el año nuevo Miguel? ...

Anastasia ha escuchado decir que el 21 de febrero se celebra el día de la “lengua materna”. En efecto, como se cita de Barrientos Escobar en el apartado 2.5.4, la ONU declaró en 1999 dicha celebración a nivel internacional. Luego, Anastasia menciona que este año se celebrará un evento “en grande” en el parque central, al igual que en 2018, ocasión en la que había lo más 70 personas asistentes, casi la mitad eran de Santa Ana (como mi persona) y de San Salvador. Al preguntarle sobre quiénes conforman el Comité Local, la primera persona que mencionó fue al alcalde municipal, de quien dijo no llega a las reuniones, luego sostuvo que “el propio coordinador” es Carlos Cortez a quien cataloga de *neohablante*. Posteriormente, Anastasia dijo que las reuniones de este Comité serían el primer lunes de cada mes, la próxima el lunes 4 de febrero.

La reunión se haría “para planificar cómo vamos a hacer y qué se va a dar de almuerzo”, es decir sólo se trataría la logística de la celebración de la lengua náhuatl el 21 de febrero. Anastasia dice luego que siempre y cuando Dios lo permita, habrá capacitaciones para los miembros del Comité Local, algo que al parecer quedó en promesa; después menciona el día del evento donde fue conformado este comité, y ante la pregunta de Miguel Fuentes “¿pero están más unidos?” responde “eso es lo que esperamos, tener más comunicación, unirnos más con la gente, pero a veces no quieren”. En ese sentido, parece que desde sus inicios el Comité Local adoleció de unidad interna y de representatividad; además Anastasia recriminó al alcalde por sus ausencias, factor a tomar en cuenta en tanto demuestra que el trabajo con el Comité no es una prioridad para su persona.

El día jueves 24 de enero en horas de la tarde se realizó una visita al taller “El Rincón del Barro Rojo”, ubicado unos 30 metros al oeste de la casa de Antonia Ramírez. Un grupo de comunicólogos de San Salvador (dos hombres y dos mujeres entre 20 a 30 años) con el objetivo de realizar un cortometraje en Witzapan también visitó este taller, ubicado en casa

de Nicolás Sánchez, su esposa e hijas, su hermana María Úrsula y su mamá Visitación García (Nicolás, María Úrsula y Visitación son *nahuablantes*). También asistieron William García y Alex Tepas, ambos de IPN. En la plática informal que se sostuvo en un cuarto destinado a la muestra de artesanías de barro rojo, negro y blanco, Nicolás platicó sobre la importancia para el pueblo de este material que se extrae de “El Barrial”, así como del idioma náhuat y del trabajo en la agricultura. Nicolás comentó sobre la historia de los dos terrenos comunales existentes en el pueblo (El Barrial y La Sabana). Luego se hizo una pregunta abierta sobre el Comité Local y Alex Tepas respondió:

El objetivo de crear el Comité...tenía dos objetivos. Uno, le interesaba al gobierno porque el gobierno recibió fondos de la UNESCO para (que) el MINED hiciera la capacitación de los maestros e hiciera los libros de texto que se van a ocupar en las escuelas. Entonces, dentro de las medidas, como eso está en base a unas medidas emergentes que se erigieron por parte del gobierno. Dentro de esas medidas estaba que había que crearse un Comité Local, que iba a ser como un ente contralor, que el MINED cumpliera la parte que le tocaba hacer en los plazos establecidos [...]. Entonces, ese era uno. Y yo creo que era el más fuerte por el que ellos estaban corriendo. Pero nosotros de la comunidad, por ejemplo, yo, desde la visión indígena, yo quería otro objetivo del Comité, que dentro de aquí del municipio se creara como una autoridad de la lengua náhuat. Porque no existe. Aquí viene un catedrático de la universidad, viene un lingüista, y él crea un canon lingüístico y se lo impone a cualquiera. Y él es el experto, el que pone las reglas; viene un lingüista y dice “no, no lo escribas así porque así no es, porque yo digo”. ¿Y los hablantes? No dicen nada, no participan. Entonces mi objetivo era que el Comité también (apuntara) al segundo objetivo que fuera una autoridad del idioma y una autoridad reconocida de la comunidad indígena. Por ejemplo, si venía una universidad a hacer un estudio, tenía que tener conocimiento el Comité de lo que iban a entrar ellos a hacer aquí, y cuál era el objetivo y los beneficios de ese proyecto. Ese era uno de los objetivos que nosotros planteamos para la creación del Comité. Pero he visto que el Comité se ha desintegrado y sólo cumplió el primer objetivo, que el gobierno justificara la inversión de los fondos en el MINED.

En el segundo semestre de 2018 el MINED llevó a cabo cursos de capacitación de náhuat para docentes y la elaboración de libros de texto en este idioma. Según Alex Tepas, director de IPN, la UNESCO fue el ente financiador de tales proyectos. Las medidas emergentes a las que Tepas se refiere seguramente son las correspondientes a la declaratoria del idioma náhuat como Bien Cultural. Para Tepas, el gobierno por medio del Ministerio de Cultura creó el Comité Local para justificar parte de los fondos proporcionados por la UNESCO, dejando de lado un objetivo más importante: la creación de una autoridad de la lengua náhuat en Witzapan. Tepas al final deja entrever que él como representante de IPN está en el Comité Institucional de Salvaguardia de la Lengua Náhuat, donde ha hecho este planteamiento, pero ha notado que el Comité “se ha desintegrado y sólo cumplió el primer objetivo”. Posteriormente Nicolás hizo comentarios interesantes al respecto:

Nicolás (N). Vaya de eso que usted dice de la directiva de la Salvaguardia del Náhuat, se hizo. Anastasia es la presidenta de la directiva. Pero, yo no he visto un movimiento, legal o formal, una acción de la directiva. Estamos en lo mismo, como que sólo el nombre y ya...

Tepas (T). Sólo los nombraron. Y el seguimiento, yo le apostaba que después de nombrarlo estaba bien. Porque de ahí se les iba a dar un periodo de uno o dos años, para ver si funcionaba o no. Pero ¿cómo iban a funcionar? Primero tenían que hacer un protocolo, un plan de acción sobre el cual ellos iban a actuar. Pero sólo se les nombró, y ellos no tienen ninguna guía, ningún protocolo, ningún plan de acción. Tendrían que crear sus propias normas, sus propios estatutos, y ellos no tienen nada. Entonces, yo veo que sólo los armaron por cumplir el requisito del gobierno, no del pueblo. Esa es una de las observaciones.

N. Pero yo siento que la directiva ya formada, tenía que poner de su parte también, darle seguimiento y apoyar su idioma y su gente. Pero están como que, aquí como le digo, todos ponen sus normas, pero hasta ahí. Nadie piensa más, de qué hacer en qué mejorar. Ahí está quieto, aunque esté jodido [...]. Yo le he dicho a usted, donde quiera hablo, la gente puede hacer lo mismo. Entonces cuando la directiva se hizo yo no participé, hicieron así: un *nahuablante*, un agricultor, un estudiante, un artesano y así, uno de cada sector. Y yo “¿y pa’ qué tanta babosada? si estamos hablando del náhuat, no estemos hablando con tanto bolado” les dije yo... el primer paso que tenía que tener esta directiva, es velar por el medio ambiente, velar por su náhuat, o sea estar pendiente de todo. Por eso tiene que tener gente por aquí y por aquí para que ‘estemos en la jugada’.

T. A eso es que (el Comité Local de Salvaguardia) iba a llegar como una autoridad local, si un proyecto que quisiera hacer cualquier empresa o institución dentro de Santo Domingo de Guzmán, tenía que consultar al Comité Local y tener su visto bueno y aprobación. Eso es lo que tenían que empoderarse y el debiese ser de un Comité Local o una autoridad indígena. Porque lo ampara primeramente el protocolo 10-14 del Banco Mundial para las inversiones locales, para el desarrollo municipal. Lo ampara también la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU. Lo ampara también el Convenio 169 de la OIT para los tribales y comunidades indígenas. El Banco Mundial dice “yo les doy (financiamiento) para que inviertan en Santo Domingo de Guzmán, pero tienen que cumplir con las reglas del protocolo 10-14. Si están firmadas las reglas 10-14 entonces nosotros les damos el préstamo”. Pero si no están, ¿qué es lo que hacen ellos? A saber de dónde sacan las firmas y dicen “no dicen nada los pueblos indígenas, no existen los pueblos indígenas”, y meten los proyectos. Pero si después viniera una investigación, ustedes como directiva pueden demandar al Estado y al mismo Banco Mundial. Y es lo que ellos no quieren. ¿Pero por qué? Porque nadie sabe de eso

N. Eso es lo que le digo, que la gente quiere que alguien le oriente...

T. Y por eso es que, en la Declaración Universal de los Derechos Indígenas de la ONU, dice que “el Estado está obligado a consultar a los pueblos indígenas para cualquier decisión”.

Nicolás inicia comentando que Anastasia López es “la presidenta de la directiva” (mientras Anastasia dice que Carlos Cortez es “el propio coordinador”). En ese sentido puede decirse que no existía en el Comité Local claridad en quién era la persona encargada o dirigente del mismo. Nicolás se muestra crítico de este comité y asegura no haber visto mayor movimiento; Tepas coincide con él y señala que el no contar con un protocolo o guía de acción impide el buen funcionamiento del Comité Local. Posteriormente Nicolás critica la división de este comité por sectores, luego Tepas enfatiza su perspectiva del Comité Local como una autoridad indígena en Witzapan. Es de resaltar que algunos instrumentos

mencionados por Tepas no han sido ratificados por el Estado salvadoreño, en concreto el Convenio 169 de la OIT. Para finalizar, el martes 29 de enero en horas de la mañana se realizó una entrevista al alcalde municipal Gerardo Cuéllar, quien inició con el siguiente comentario:

Ayer tuvimos una reunión, yo soy el presidente del grupo

Elias (E). Del Comité de Salvaguardia

Gerardo (G). Sí de Salvaguardia, estuvimos reunidos ahí en la sala de reuniones, y donde tocamos puntos bien importantes, tenemos un evento para el 21 de febrero y vamos a tener reconocimiento de las culturas de nuestro municipio. Vamos a tener ese evento que es bien importante, donde se le da énfasis y prioridad al idioma náhuat que es bien valioso, ya que este municipio es el pionero a nivel nacional. Hay cuatro municipios que hablan náhuat, pero este es el principal porque hay más gente que habla náhuat y aquí es la cuna del náhuat. Por eso le pusimos al municipio, tenemos una escuela, una cuna náhuat de niños de 3 a 5 años, tenemos una cuna náhuat aquí en la casa comunal. Entonces la idea es fortalecer y mejorar, ya incluso ya intervino el MINED a nivel nacional verdad, tenemos ese proyecto que está trabajando ya, y yo veo aquí a los niños *chiquillos* ya están aprendiendo bastante el náhuat; porque tenemos nada más 90 *nahuablantes* a nivel de municipio, ya gente adulta, y si perdemos esta cultura lamentablemente nuestro idioma que nos identifica. Pero ¿qué pasa? Hoy en día lo que ha pasado es que el gobierno ya tiene un proyecto de respaldo y apoyo al idioma náhuat, a los pueblos indígenas. Eso sí que los pueblos todos se convierten en... Centroamérica todo es indígena no solamente un municipio. [...] Aquí hemos perdido muchas culturas, importantes culturas hemos perdido, y estamos en ello de rescatarlas nuevamente, y de igual manera yo creo que aquí lo importante es buscar alternativas a través de instituciones, organizaciones y la municipalidad por supuesto.

El alcalde comenta ser él “el presidente del grupo”, luego dice que la reunión del Comité Local fue el lunes 28 de enero (no el lunes 4 de febrero como aseguraba Anastasia) para planificar la celebración del 21 de febrero. Después el alcalde menciona la importancia del idioma náhuat para Witzapan y el país, donde la escuela Cuna Náhuat juega un papel importante en la transmisión intergeneracional del idioma. Además, el alcalde sostiene “la idea es fortalecer y mejorar”, en ese sentido el MINED se ha incorporado a la revitalización del náhuat, a pesar de las críticas existentes;<sup>137</sup> también reconoce que el gobierno se ha sumado a este proceso que se puede decir “de rescate cultural”, pero hace falta el apoyo de instituciones y organizaciones. En las palabras del alcalde se percibe un optimismo mayor, a diferencia de Tepas, Nicolás y Anastasia. Por último, el Comité Local tuvo corta

---

<sup>137</sup>Alex Tepas la tarde del jueves 24 de enero de 2019 mencionó al respecto que existen 18 libros producto del proyecto de formación docente del MINED, pero “hay bastantes errores que han sido señalados por parte de la Cuna Náhuat, por parte de nosotros y de la universidad, por parte de algunas organizaciones indígenas”.

duración: durante el trabajo de campo de julio y agosto 2019, y los primeros meses de 2020 en ningún momento tuvo participación, ni siquiera en la celebración del 21 de febrero.

### 3.3.5 Proyecto Titajtakezakan

Este proyecto, cuyo nombre completo es “Titajtakezakan. Hablando a través del tiempo: tradición oral y uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC)”, inició en febrero de 2017 y finalizó en mayo de 2018. Fue financiado por el Fondo de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 de la UNESCO, con contrapartida del Ministerio de Cultura y el COED. Sus orígenes se remontan al 2016, cuando fue realizada una consulta para establecer las medidas de protección y salvaguardia del náhuat como Bien Cultural. En ese entonces, las propuestas identificadas en estas medidas fueron: “la valorización del náhuat en las generaciones jóvenes; propiciar la enseñanza formal; documentar las variantes dialectales; censar a los nahuablantes; crear programas sociales de apoyo para sus portadores de cultura; promocionar el náhuat en programas de radio, televisión o internet; entre muchas más” (Titajtakezakan, 2018:12-13). Su objetivo central fue “la valorización del PCI del municipio con el uso de las TIC” (2018:12). Para ello, se contó con la participación de “25 jóvenes estudiantes del Complejo Educativo de Santo Domingo de Guzmán (COED) [...] su selección se basó en su interés y compromiso en participar del proceso. Los participantes fueron guiados en talleres para identificar e inventariar el PCI local, se les instruyó en técnicas para la recopilación de la tradición oral contenida en la mitología, cuentos y leyendas” (2018:13).

Posteriormente los jóvenes realizaron 30 entrevistas a personas adultas mayores de Witzapan dispuestos a participar y a recibirlos en sus hogares. Luego de ordenada y sistematizada la información recabada, fue realizado a finales de enero de 2018 un grupo focal en el atrio de la iglesia católica, a la que asistieron la mayoría de entrevistados y otras personas también adultas mayores. Se asistió a dicha actividad y se coordinó uno de los seis grupos focales, cada uno compuesto de unas 10 personas, equilibrados entre hombres y mujeres. El autor de esta tesis estuvo a cargo del grupo focal que tenía como tema la historia del pueblo, y se notó que casi sólo los hombres hablaron, a pesar que se mencionó

la importancia de la participación femenina. En este grupo focal se habló de la Matanza de 1932 que afectó principalmente a Izalco, de la historia de la introducción del sistema de agua comunitario en Witzapan en los años 70', y de la masacre del barrio El Calvario en febrero de 1980.

Por su parte, el autor de esta tesis recibió a finales de 2017 una solicitud para participar en una terna en la cual sería elegida una persona para trabajar por seis meses en un proyecto de traducción de la tradición oral de Witzapan. A inicios de enero se le informó que había sido seleccionado y recibió invitación para tener una reunión con el encargado del proyecto, Carlos Cortez de la dirección del PCI de SECULTURA. La reunión fue en el MUNA, donde están las instalaciones de esta secretaría. Carlos Cortez comentó que no serían seis sino tres meses en los cuales participaría, junto a un *nahuablante* adulto mayor de Witzapan. El material ya había sido recopilado, la mayoría en español, y desde el 23 de febrero empezaría nuestra participación. Cada lunes y viernes se debía asistir a la sala de cómputo del COED, para ayudar a los estudiantes del proyecto quienes serían capacitados en la elaboración y manejo de páginas web, blogs, programas de edición de video y audio y demás herramientas tecnológicas e informáticas. Cortez hizo una invitación para asistir a un grupo focal el 30 de enero con el objetivo de revisar y afinar el material recopilado, ya clasificado por temas.

Desde finales de febrero a finales de mayo mi persona asistió al COED. En la primera ocasión, los alumnos del proyecto fueron regañados por algunos miembros del equipo de SECULTURA porque la mayoría no llevó los materiales recopilados. Entonces se improvisó y las preguntas a los estudiantes giraron en torno a sus recuerdos más significativos que ellos tenían del material. Pocos respondieron, el primer alumno que habló mencionó interesarle que antes alguien del barrio El Rosario no podía buscar pareja en el barrio El Calvario y viceversa. Luego, otra alumna mencionó que le llamó la atención la historia de la introducción del primer chorro de agua en el casco urbano, lugar donde llegaban los habitantes a abastecerse del vital líquido. Décadas después se instaló el sistema de agua potable en cada hogar. En los próximos talleres hubo un leve incremento del interés de los alumnos, sobresaliendo unos 8. La mayoría se distraían fácilmente platicando entre sí de cuestiones ajenas a los temas vistos, y en casi todos los talleres hubo recurrentes ausencias.

Otra situación que afectó el desarrollo pleno del proyecto (ya que no todos los alumnos pudieron crear blogs, páginas web ni demás herramientas tecnológicas) fue que en un par de ocasiones los talleres no se realizaron en el centro de cómputo, debido a que a última hora este fue ocupado para reuniones de profesores del COED. Por lo tanto, los talleres se trasladaron a un salón de clase sin computadoras ni internet. Algunos componentes del proyecto (como la creación de puntos importantes de Witzapan en Google Maps) al parecer no se ejecutaron. Pero, a fin de cuentas, la tradición oral en castellano sobre el pueblo, recopilada por los estudiantes, fue suficiente para trabajar en las traducciones con el *nahuablante* Juan Cruz Torres, quien me dio alojamiento en un cuarto de su hogar.<sup>138</sup> Fue una experiencia enriquecedora trabajar con su persona, considerada una autoridad en el náhuat por su edad (en ese entonces 69 años). Como sostiene Magaña (2017) en Witzapan, Nahuizalco, Izalco y Cuisnahuat los ancianos son reconocidos como los custodios de la lengua. Sin embargo, el proyecto Titajtakezakan ha sido criticado por parte de la comunidad *nahuablante* de Witzapan. Así, Antonia Ramírez, quien de paso también critica la conformación del Comité Local de Salvaguardia de la Lengua Náhuat, comentó lo siguiente en la conversación sostenida en su vivienda el jueves 24 de enero de 2019 en horas del mediodía; en dicha conversación también estaba Nicolás Sánchez y el grupo de comunicólogos de San Salvador:

Antonia (A). Pero el comité de apoyo que puso Carlos (Cortez) no era Carlos quien lo tenía que poner, verdad Nicolás, sino que era la Matilde (Ramírez, directora de la Casa de la Cultura de Witzapan).

Nicolás (N). Sí porque la Matilde conoce bien todo el pueblo, Carlos ya está metido allá (en San Salvador)

A. Ajá. Y vino él con un su libro que de primas a primeras, en la pasta decía *Titaketzakan...*

E. Hablando a través del tiempo

A. ¡Hablando a través del tiempo! Y a mí me pareció raro... “qué feo esta versión” dije yo (risas) [...]. Nombre<sup>139</sup> si ahí, cuando yo venía en el bus, le digo a Sixta, “¿por qué dice así Sixta? *Taja tiweli nusan, tiweli yek, ¿tay tina taja?*” (tú puedes (náhuat) también, puedes bien, ¿qué dices tú?). “*Ah naja nina ka tesu yek ken kitalijtiwit, ¿tay ina Titaketzakan a través del tiempo?*” (Ah yo digo que no (está) bien como lo han puesto (el título del libro), ¿(por) qué dice “Hablemos a través del tiempo?”. Si sólo náhuat, sólo náhuat, si sólo castellano, sólo castellano. Vaya, qué costaba decir “*Titaketzakan ini shiwit tinemit*”, este año que pasó... “*Pal tikitat tay panu. Keman tami ini shiwit, pewa ne ukseyuk*” (para (que) veamos qué pasa. Cuando termina este año, empieza el otro). Es este (año) que estamos. *Shiwit* es año. Qué costaba poner así. Pero aquí yo, porque le pedí cinco pesos (dólares) de estímulo, porque él me mandó a decir si lo recibía, iba a platicar conmigo unas 2 horas. Yo le dije a la muchacha que pasó “¿quién te manda

<sup>138</sup> Para las traducciones se utilizó el alfabeto propuesto por Carlos Cortez (2014).

<sup>139</sup> En El Salvador suele ocuparse esta palabra, también “nombre”, para decir “no”.

niña?”. “Carlos”. “¿Carlos Cortez? Decile (dile) que me regale aunque sea 5 dólares, porque yo de mi lengua como, ya no puedo trabajar” le dije. Y por esos 5 dólares que yo pedí, ya no vino aquí. No porque ese libro no hubiera quedado así. Porque eso estaba muy... ¿usted sí lo tiene va, le regalaron uno también?

N. Fui a la reunión ese día

A No, yo me lo dio allá... en el museo (MUNA)

N. Ese día de la reunión repartieron, a todos los que estaban presentes... ahí lo dieron... en el parque

A. Pues aquí me lo dio, sí ya me acordé. Porque yo le digo (supongo que a Carlos) *¿tayika nechmaka datka naja tes nimetzpalewijtuk...?* (¿por qué me diste nada yo no te he ayudado...?)

Leslie. ¿Cuáles son las primeras palabras que usted recuerda que le enseñaron en náhuat?...

Como se nota, Antonia critica que Carlos Cortez haya sido el encargado de organizar el Comité Local de Salvaguardia, argumentando que la persona idónea era la directora de la Casa de la Cultura de Witzapan, quien “conoce bien todo el pueblo, Carlos ya está metido allá” es decir en San Salvador, sostiene Nicolás. Luego Antonia critica el nombre del libro, por no haberse hecho la traducción al náhuat del resto del título, y menciona una conversación con otra *nahuablante* adulta mayor, Sixta Pérez, parece que al regreso el día de la presentación del libro en el MUNA. “Si sólo náhuat, sólo náhuat. Si sólo castellano, sólo castellano” es su argumento para criticar el título del libro, del cual propone uno.

Además, Antonia menciona que no participó en el proyecto por haber pedido cinco dólares de ayuda a Carlos Cortez por medio de la niña que la visitó (seguramente una de las estudiantes del COED) “porque yo de mi lengua como, ya no puedo trabajar”. Como se verá en el apartado 3.4,4 en Witzapan aún causa inquietud considerar la enseñanza del náhuat un trabajo remunerado; a diferencia del trabajo artesanal con el barro, actividad que Antonia ya no pudo realizar por una enfermedad. Por último, Nicolás dice que el libro lo recibió en una reunión, seguramente la presentación del libro en el parque central de Witzapan; al respecto, Antonia dice “no, yo me lo dio allá”, esta construcción gramatical es una influencia del náhuat en el castellano local. En español lo “correcto” sería decir “a mí me lo dio allá”, pero en náhuat se dice *naja nechmaka né*. Antonia termina mencionando unas palabras en náhuat que le dijo a Carlos Cortez, momento en el cual fue interrumpida por una joven comunicóloga de San Salvador.

#### 3.4 El papel de las mujeres en la revitalización del idioma náhuat en Witzapan



En el trabajo de tesis de Licenciatura en Letras de la UES-Central (Parada, Salguero y Menjivar, 2003:55) se constata que Witzapan “posee hablantes de Náhuat, en su mayoría mujeres, estas transmiten sus conocimientos a sus hijos e hijas tal como a ellas se les enseñó, de forma empírica y tratando de mantener lo establecido de antaño, de sus padres y abuelos”. Ramón Rivas (2004:44) también subraya “un caso digno de mencionar es el caso de las mujeres *náhuat* en el occidente del país, que juegan un rol esencial en la conservación de su idioma [...]”. Herman van Hooff, por su parte, reconoce el papel de las mujeres indígenas, a pesar de estar “sometidas a una doble discriminación, como mujeres y como indígenas, son a menudo particularmente vulnerables a todo tipo de injusticias. Su función en la salvaguardia de las tradiciones, en particular mediante la transmisión de la lengua materna, es sin embargo crucial para la diversidad cultural y biológica del planeta” (2005:7). Como se observa, existe en consenso en estos estudios en resaltar el papel de las mujeres en el mantenimiento y revitalización de los idiomas o lenguas maternas. En ese sentido, a continuación, se hace mención del trabajo realizado por algunas mujeres *nahuablantes* de Witzapan en cuyas prácticas y significados sobre el idioma náhuat se puede observar que contribuyen a su persistencia como patrimonio lingüístico y cultural de la comunidad. Desde luego, también hombres del pueblo han contribuido a la revitalización lingüística, pero es importante valorizar el trabajo femenino, históricamente más invisibilizado.

#### 3.4.1 Paula López

Paulita López (27 enero 1959-15 abril 2016) como es conocida en Witzapan, fue sino la primera, una de las iniciadoras en el proceso de revitalización del náhuat. Su figura resaltaba desde antes de su fallecimiento, como se verá más adelante. Puede que Paulita haya sido pionera en utilizar las nuevas tecnologías como Youtube, donde hay varios videos en donde ella habla en náhuat con *nahuablantes* de municipios como Nahuizalco y Tacuba. Además, fue de las primeras en ser cantautora de náhuat; algunas de sus canciones son *Nunan Ninemi Nin* (Mi mamá estoy aquí), *Achtu At* (Primera agua), *Ne Pashaluani* (El Paseador/Turista), *Wan Keman Tanesi* (Y Cuando Amanece) las cuales son practicadas por *nahuablantes* y no *nahuablantes* de Witzapan y del interior del país.

La relevancia de Paula López como una de las pioneras en el proceso de revitalización del náhuat quedó de manifiesto en una ocasión que Leydy Vásquez (del sector estudiantil en el Comité Local de Salvaguardia de la Lengua Náhuat) en ese entonces una de las estudiantes del COED involucrada en el proyecto Titajtakezakan, comentó que la única frase conocía en idioma náhuat era *Shikajkukikan mujmumajkul* (Levanten sus brazos), la cual aprendió en una ocasión que escuchó y observó a Paula López cantar y gesticular de tal manera. En otra ocasión, en una conversación nocturna en el hogar de Juan Cruz, él y Sonia, sobrina Juan y Paula, comentaron:

Juan (J). la que inició con el náhuat fue la Paulita (López)

Sonia (S). Sí, yo me di cuenta que es la tía Paula...

J. Ella fue la que inició, y no le daba pena desde más antes, hablaba

Elias (E). Hasta cantaba va

J. Cantaba

S. No porque yo, desde que llegaba a la iglesia católica, ella había hecho alabanzas en náhuat, al padre Guido le dio el Padre Nuestro en náhuat, y entonces nadie, todo mundo decía que para qué iban a hablar esas “indiadas”

E. Le daba pena a la gente

S. Si

J. No querían hablar así

S. Yo estaba pequeña, porque entonces ni siquiera era parroquia aquí, no había sacerdotes, el padre Guido venía sólo al mes. Y de ahí nosotros trabajamos así, salíamos a los cultos, y yo por eso oía que ella cantaba unas sus alabanzas en náhuat, en los cultos en las celebraciones que hacían así fuera de la iglesia, y ella cantaba. Entonces ella era católica, pero después se hizo del sábado (Sabatista)

E. Ah se cambio

J. Le tuvo miedo a la persecución

S. Sí, y todo eso...

E. ¿Y ahí por qué? ¿qué pasó?

J. Es que como aquí a varios catequistas mataron

E. Ah sí eso comentó ahora su hija va, sí es cierto

S. Yo antes estaba pequeña cuando mi tía oía que cantaba y me gustaba oírla que cantaba

E. Cantaba en náhuat ya ella

S. Sí, una alabanza de la Virgen María que dice “ven con nosotras a caminar”

J. “Mientras recorre la vida”

S. Ajá, hasta me recuerda verle los gestos que ella hacía, yo no se me olvida, como es mi tía

E. Ah es su tía

S. Ella es hermana, era hermana de mi tía Elsy, pero era la única, nadie en ese tiempo

E. Nadie más cantaba en náhuat

S. Y ella sacó el Padre Nuestro, el padre todavía lo tiene, pero fue ella...

E. “Tuteku Tupal”

S. Ajá, pero es mi tía Paula

E. Ya después es que...

S. Sí, hoy porque oyeron que dieron pisto (dinero) por eso empezaron tanta gente

J. Se movilizaron varios

Juan y Sonia consideran a Paulita López la iniciadora de la revitalización del náhuat en el pueblo, en un momento en el que Sonia (de aproximadamente 45 años) “estaba pequeña” es decir una edad entre niña a adolescente. Es interesante que Paulita, en una época donde aún no había párroco permanente, cantara alabanzas en náhuat en cultos y celebraciones realizadas fuera de la iglesia, dando a entender que en esta no cantaba. Sonia luego cuenta que Paula se cambió de religión: dejó el catolicismo y se volvió sabatista, en un contexto de persecución a raíz de la masacre del barrio El Calvario de 1980; horas antes de esta conversación en casa de Juan Cruz, se había realizado una conmemoración de dicha masacre en la “calle al salto”, en donde Ercilia habló en público y comentó que entre las víctimas hay ocho catequistas “que dieron su vida por el evangelio, por anunciar la palabra de Dios. Para ellos fue el ser cristianos, en su tiempo pues fue también ser guerrillero, y por eso ellos también ofrendaron su vida. Y por eso nosotros como familia no podemos dejar olvidada esta memoria histórica”. Sonia y Juan se recuerdan de las alabanzas que Paulita cantaba, Sonia incluso recuerda sus gestos; ambos sostienen que desde el bono gubernamental de 2013 surgió el interés en aprender el idioma. En ese sentido, es de mencionar que Paulita López, por tener menos de 60 años, no recibió este bono.

El ejemplo de Paulita López ha sido retomado por su hermano Blas y su hija Elvira, ambos estuvieron en el Comité Local de Salvaguardia del Náhuat y han participado en actividades en las cuales mencionan a Paulita. Así, el viernes 1 de febrero de 2019, en la Casa de la Cultura, las primeras palabras de Blas fueron: “Yo hablo así (náhuat) desde que nací, verdad, y comencé a hablar. Mi mamá hablaba así, mi descendencia todos hablaron. Entonces, a mí me gustó, y luego mi hermana Paula que creció adelantito de mí, pero ella ya murió. Y hasta estas alturas no me había declarado porque yo trabajo en otras áreas de la vida en otras labores, pero al final el idioma a mí me fascina mucho”. Por su parte, la entrevistadora de la AL hizo la siguiente pregunta a Elvira, quien respondió:

¿vos sos parte de las nuevas generaciones que han aprendido, o que ya hablaban el idioma? Contános cómo es

Elvira. Bueno, mi experiencia es que mi madre, fue una de las pioneras de aquí de Santo Domingo de Guzmán, fue la primera cantautora, escritora en el náhuat. Quiero decirles que me alegra mucho que el náhuat vaya avanzando, porque hace varios años mi mami fue la primera. Cuando ella cantaba en la Casa de la Cultura, porque le encantaba el náhuat, cantar, y toda la gente se burlaba, se reía de ella. Pues eso ha ido cambiando, ahora tenemos varias *nantzin*, que ahora ellas propias han hecho sus canciones y cantan; y lamentablemente pues, no supe aprovechar mucho a mi madre. Entonces con ella aprendí pocas palabras.

Como se observa, Paulita hablaba y cantaba en náhuat pese a las burlas de la población, algo que no la desanimó nunca y ahora es un ejemplo para muchas *nantzin* (señora) que la toman como referente. Por último, en la celebración del Día Nacional de la Lengua Náhuat el 21 de febrero de 2020, Blas habló en público sobre las plantas medicinales; luego, antes de cantar una canción cuya autora fue Paulita López, dijo “recordando a mi hermana que ella me decía siempre “hermano, ‘aprendéte mi canto’”. En síntesis, sin la personalidad de Paula López, el proceso de revitalización del náhuat actual a lo mejor no sería posible.

### 3.4.2 Antonia Ramírez

*Nantzin* Toña como es conocida, es otra *nahuablante* de Witzapan compositora de canciones. Ella, a diferencia de Paulita, sigue siendo católica: es parte del subcomité de la Renovación Carismática; ella misma sostiene que vive del náhuat, ya no puede seguir trabajando la artesanía con el barro debido a una enfermedad que le sobrevino hace años. En su hogar, donde vive sola, suele recibir visitas de nacionales y extranjeros interesados en el náhuat. En la mañana del jueves 24 de enero de 2019 se visitó con William García; Antonia se mostró muy receptiva y compartió anécdotas personales y colectivas interesantes: asegura que el subcomité del EPP al que pertenece se reúne en un local cerca de la parroquia del barrio El Calvario “porque de aquí nos sacaron de la iglesia católica [...] porque la gente nos puso en mal, no les gusta oír la verdad. Y la verdad es Cristo y a él vamos y a él tenemos que, por él un día voy a morir voy a morir por Cristo, pero no voy a morir por otra cosa...”.

En sus palabras Antonia denota una ruptura profunda con la concepción tradicional católica, acercándose a una concepción más evangélica. Pero Antonia asegura que el náhuat, al que considera dialecto, surgió gracias a la virgen María; ante la pregunta de una joven comunicóloga horas más tarde de ese jueves 24 “¿usted cree que es importante que no se pierda (el náhuat)?”, Toña respondió: “Lo importante es que es un dialecto que dejaron nuestros abuelos. Eso es un recuerdo. Muchos dicen que es idioma, y yo sé que no es idioma. Es dialecto. Porque desde el indio Juan Diego, cuando la virgen María le habló, primero le dijo que hiciera un santuario en el cerro del Tepeyac. ¿Ustedes saben eso

verdad? Vaya, después le dijo que hablara náhuat. El náhuat sólo es uno, se había confundido...”. Más allá de la controversia que puede causar esto, Antonia hace mención al náhuat como herencia “que dejaron nuestros abuelos”. Ella asegura que aprendió el náhuat con su abuela Juana, las primeras palabras que recuerda de ella son “*Titakwat tamal wan istat*, comemos tortilla sola con sal”, comida que Anastasia López también menciona en una canción. Respecto a las canciones de Antonia, la primera que elaboró, *Ne Nawat Shuchikisa* (El Náhuat Florece) se volvió una canción emblemática para el pueblo, al punto que su letra estuvo escrita en una pared del parque central por varios años, hasta su remodelación en julio y agosto de 2019. Antonia recuerda mucho a Paulita López, quien vivía en una casa vecina y fue la persona que la retó a escribir una canción:

*Nimetzilwia naja niyaw, tes niweli nan se takwikalis*” (Te digo yo voy, no puedo ni una canción) le dije yo, nunca me había pasado por la mente, y ahora siento puños en mi mente que tengo canciones. [...] Y entonces, “*shinechchia* (espérame) le digo yo (a Paula López), “*niu nikita su niweli nikchiwa se* (voy a ver si puedo hacer uno)”. El primerito que hice fue, en tres días, le busqué las palabras, y los escribí como mis garabatos sólo yo los entiendo. Y ahí hice *Ne Nawat Shuchiguisa*.

Este reto de Paulita a Antonia sucedió en una ocasión que, junto a Genaro Ramírez, habían sido invitadas a un evento de promoción del náhuat en San Salvador. Vale decir que ambas fueron en algún momento maestras en la Cuna Náhuat. Por su parte, Antonia en la celebración del Día Nacional de la Lengua Náhuat el 21 de febrero de 2018, participó cantando, pero antes dio unas palabras haciendo el siguiente señalamiento:

si no cuestan hacer las canciones, lo que quiere es serenidad, no temblarle el cuerpo, no tener pena, ¿por qué? Porque somos todos indios, somos todos indígenas [...] todos los que estamos aquí nos están acompañando como pueblo indígena salvadoreña (aplausos) y la lengua ¿la están celebrando hoy? Voy a hacer esta pregunta nada más y termino: ¿están celebrando el náhuat o están celebrando el *nahuablante*, a ver qué me dicen? Porque sólo el náhuat no funciona verdad; entonces por eso les digo yo, que si están celebrando el *nahuablante*, ¿por qué es que hay, habemos muchas ancianas que ya no nos valemos por si mismos? Pero sí necesitamos de la mano de ustedes...

Antonia, como se observa, invitó a los presentes a animarse a hacer canciones en náhuat; además ella es una persona crítica ante el proceso de revitalización del náhuat, y cuestiona que las autoridades gubernamentales y municipales celebren la lengua y no se interesen por las condiciones de vida de sus portadores *nahuablantes*. Por otro lado, algunas canciones que ha elaborado Antonia, quien además fue parte de la mesa de honor en la celebración del Día Nacional de la Lengua Náhuat el 21 de febrero de 2020, se titulan *Kisa Ne Tunal* (Sale

El Sol), *Nimetza Nawat* (Soy Indio Náhuat), *Ne Tunelwayu* (Nuestras Raíces). En esta actividad Antonia cantó *Ne Tunelwayu*, al final dijo “*nitakwija nutajtakwikalis, an ka nikpia miyak pero tes niwelitik nikchi registrar ka tes nikpia datka. Na<sup>140</sup> nikneskia ma nechpalewiat pal niweli nusan*” (ya canté mis canciones, ahora que tengo más pero no he podido hacerlas registrar porque no tengo nada. Yo quisiera que me ayudaran para poder también). Seguramente Antonia se refiere a que quisiera tener registradas sus canciones, al igual que Anastasia López (de quien se habla a continuación) y su reciente disco que salió a la luz a finales de enero de 2020.

### 3.4.3 Anastasia López

De 57 años, Anastasia es otra de las mujeres *nahuablantes* que se ha animado a dar un paso más en la revitalización del náhuat: “yo enseño el náhuat por amor, y quisiera que mis alumnos lo aprendan bien”. Sin embargo, no se limita a dar clases; ella es cantautora y recientemente, en enero de 2020, recibió un regalo: 40 discos con 10 canciones infantiles de su autoría. A diferencia de Paula López y Antonia Ramírez, Anastasia vive un poco alejada del casco urbano, en el cantón El Caulote a orillas de un riachuelo que en invierno “se crece”, convirtiéndose en un serio obstáculo para el normal tránsito de personas y animales como las gallinas de su corral y algunos perros que deambulan alrededor de su vivienda de paredes de adobe, donde también viven sus dos hijos con sus esposas e hijos.<sup>141</sup> Quizá por esta situación, y la concientización de las precarias condiciones de vida en la que vive la mayoría de *nahuablantes*, Anastasia en sus participaciones públicas suele pedir ayuda al presidente de la República en turno y ONG’S, para este sector poblacional. Ella se congrega en una iglesia evangélica cuya fachada simula un castillo, ubicada sobre la 2° Avenida Norte, donde no le permiten portar aretes, anillos, soguillas ni tampoco ser partidaria militante. Por su parte, en una conversación en el patio de su hogar junto con Miguel Fuentes, surgió la siguiente plática:

Miguel (M). ¿Las alabanzas también las hace en náhuat?

---

<sup>140</sup> Apócope de “naja”, yo.

<sup>141</sup> Anastasia reconoce a una nuera como *nahuablante*, “pero no sé por qué le da pena todavía [...] mis hijos y nietos no quieren (aprenderlo) y son huevones (haraganes)” indicando que no toda su familia se comunica en náhuat. Sin embargo, con algunas hermanas sí suele hablar en náhuat, incluso por celular.

Anastasia (A). No, puro castellano, en náhuat sólo... como ahí no saben de náhuat en la iglesia, verdad

M. Pero usted cree que cuando llegó a hablarle Adán a Eva, ¿en qué idioma le habló? (Risas)

A. ¿En qué, en hebreo?

M. Ni idea

A. Yo canto, verdad, porque yo canto, coros alegres, coros de adoración, canto una alabanza que empieza así: “yo vivo en la tierra sin riqueza alguna, mi único tesoro es tener a mi Dios”. Ya si lo canto en náhuat dice “*niyultuk tik tal, tes nikpiya tumin, tes nikpiya datka, ka nin an tital. Ne tunal más ka né, nikpiya se kal (x2)*”. Esa es una alabanza

Elias (E). Está bonita, ¿pero ahí (en la iglesia) sólo en español la puede cantar?

A. Sí, en náhuat no

M. ¿Es para usted?

A. Sí, para mí. Canto otros coros de adoración. Dice “*Nuteku, kaj yaw kalaki, kaj né ka ikajku, pal metztacuika (x2). Kaj tes puknaj ijimey, wan iyulu nusan, wan tesu kwalani, mitzneki nusan*”.

¿Ya la ha oído usted Elias?

E. No, esa no la he escuchado

M. ¿Mi señor va a salir a cantarte, algo así?

A. Dice así, “señor, quién entrará, a tu santuario para adorar, el limpio de manos y corazón puro, que no es vanidoso, y que sabe amar”. Es de adoración, no se le cambia nada nada el tono

E. ¿*Puknaj* es como limpio?

A. Ajá, *kaj tes puknaj ijimey*: el limpio de manos.

Como se observa, Anastasia se reserva para el seno de su hogar los cantos de adoración en náhuat, porque en la iglesia sólo cantan en español. Respecto a la sintaxis en la construcción de las oraciones en náhuat que hace Anastasia, llama la atención la presencia del verbo irregular *yawi* (ir) y no el sufijo *-s* al final del verbo *kalaki* (entrar) que sería la traducción literal: “quién entrará”. En ese caso, la traducción correcta es “quién va (a) entrar”; esta construcción es común en el español del pueblo y en el país en general.

Por otro lado, respecto a las experiencias de vida de Anastasia López, ella vivió por 10 años en Guatemala, país en donde las culturas indígenas, en especial mayas, tienen mayor presencia y es común observar mujeres vestidas con su traje tradicional y hablar sus lenguas maternas en espacios públicos. Posiblemente estas vivencias hayan impactado en los actuales significados y prácticas de Anastasia en torno a la revitalización del náhuat; vale decir que ella, al igual que Nicolás Sánchez García, utilizan un alfabeto distinto al de la IRIN y al de Carlos Cortez, además ambos son críticos al uso de la vestimenta tradicional o “típica” como le denominan. Sin embargo, a diferencia de Nicolás, Anastasia sí se viste de esa manera cuando la invitan a alguna actividad, vestimenta que considera un “disfraz” por no ser parte de su cotidianeidad. Anastasia se ha enterado, seguramente por más de algún lingüista, que en Tabasco hay hablantes de náhuat “y casi le da al de aquí”, es decir

son dialectos similares. En la presentación de su disco el sábado 1 de febrero de 2020 en las instalaciones del INTI en San Salvador, lugar donde Anastasia iba algunos sábados a dar clases de náhuat (antes que en julio de 2019 se enfermara de sus pies a causa de la diabetes que padece desde hace 20 años, por lo tanto ya no puede salir sola de su vivienda) ella contó parte de su vida:

me acuerdo de mi mamá [...] dijo ella que le gustaba cantar, por eso le decía mi papá “*yajika ne piltzin ni shulet, kan piltzin kuzkakuyak witz, shikita ken mukustuj kuzkakuyak an, sujsul kuzkakuyak*”. ¿Qué le quiso decir? “Ya ves viejo que te dije cuando nació, tu hija “bien bocona bien cayuda”, mirá cómo canta hoy, grandes gritos que pegaba, y mirá hoy” [...] yo así canto, yo canto bien fuerte, porque si no canto fuerte no me van a escuchar, pero como ya es bien mi voz, ya no puedo hacer otra cosa verdad. A veces dicen “no, la Anastasia sólo nos anda regañando”, nombre, entiéndanme, yo así hablo de fuerte. Ya no regaño, cuando regaño es peor (risas del público), peor, mire cuando castigaba a mis hijos, ahí tengo mis dos hijos [...] no me acuerdo a quién le conté mi vida, fue terrible, terrible, pero ahorita no es día de contar mi historia de mi niñez. No las quiero entristecer porque yo hasta lloro cuando me acuerdo, pero ahorita no es momento de llorar, es momento de estar alegre, ¿verdad, sí o no?

Como sostiene Anastasia, desde temprana edad sus padres la consideraron apta para el canto por ser “bien bocona, bien cayuda” (al parecer ambos adjetivos se traducen como *kuzkakuyak* en náhuat). En efecto, la voz de Anastasia es fuerte y firme, razón por la cual parece en algunos momentos estar regañando. Vale mencionar también que, en dicho evento el director del INTI se dirigió al público presente en el auditorium de la institución:

este es un evento histórico, quiero comentarles que en este lugar ha habido muchos eventos históricos; por ejemplo, aquí se hizo la primera feria (en El Salvador) del mueble de metal [...] se han hecho muchas presentaciones de ramas industriales, de ferias, pero en este caso hoy estamos haciendo un evento muy pero muy, creo que es el más trascendental que ha habido, que es el lanzamiento del CD con música y letra náhuat. Es algo maravilloso pue porque es un legado que le están dejando a las generaciones actuales y a las nuevas, entonces felicitar a la señora Anastasia por haber tenido ese valor, ese empeño de sacrificio verdad, de realizar estas grabaciones, y a todos los demás colaboradores de las diferentes gremiales de indígenas y de parte de la gente que ha ayudado a que sea un hecho este evento. Lastimosamente, lo mismo nos pasa a nosotros, algunas veces se hacen exposiciones de arte con los alumnos y no vienen ni los padres (risas), entonces yo lo que hago, lo que han hecho aquí, hacerlo un sábado para que la gente tenga un poco más de tiempo [...] yo estaba afuera cuando la señora Anastasia estaba cantando, y si se fijan tiene unas tonadas muy bonitas, unas rimas que aunque no conozcamos bien la traducción, pero se le oyen unas rimas, se le oye una consonancia y se oye agradable.

El director del INTI menciona que la presentación del disco de Anastasia, legado para las actuales y nuevas generaciones, es un evento posiblemente el más trascendental sucedido en este instituto. Por su parte, respecto a las instituciones y organizaciones que ayudaron en la elaboración del disco, está la banda musical de rock IndezoquixtiA (Indígenas Sangrando



Libertad)<sup>142</sup> de Santa Ana, Ayuda en Acción Suchitoto, Plataforma Global El Salvador (sede Suchitoto), IPN, Rasta Maya Tours de Chalchuapa, y el restaurante Intifada Rock de Santa Ana. En cuanto a la presentación del disco, fue organizada por dos personas que a título personal participan en la revitalización del náhuat, quienes hicieron las gestiones e invitaciones respectivas; así, se contó con la participación de Noemy Contreras, profesora quien seguramente es la misma persona que Anastasia mencionó le donó dinero y víveres a finales de 2018. Noemy es parte de una organización llamada Kalmekat, de la que se habla más adelante. Por su parte, el director del INTI reconoce que la asistencia no fue la esperada (había 53 sillas divididas en dos bloques; en uno había unas 25 personas, mientras que en el otro nada más siete) pese a que el evento se realizó un sábado para que quienes trabajan o estudian entre semana pudieran asistir. Por último, este señor reconoce una característica del náhuat: “se oye agradable”; como se verá más adelante, esta es una de las cuatro características principales del idioma según el director de IPN. También es de mencionar que en este evento se contó con la participación de Manuel Coreto y su hija, ambos de Cuisnahuat, quienes cantaron en náhuat. Además, la “Danza Ancestral Náhuat Pipil”: una mujer y un hombre quien se presentó con estas palabras:

*Yek tunal muchi, naja nutukay tamachtiani Amílcar, naja ninemi ka Panchimalku, naja ninemi nipajpaki nusan.* Buenos días, mi nombre es Amílcar, nosotros somos parte del círculo de danza náhuat pipil de Kuzkatan, yo soy originario de Panchimalco (departamento de San Salvador) mi hermana de Olocuilta (departamento de La Paz). Vamos a tener, vamos a compartir con ustedes danza indígena náhuat pipil, así como lo hacían nuestros abuelos. Nuestros abuelos fueron muy inteligentes, dejaron escondida o disfrazada la danza que ellos hacían: en los moros y cristianos, en la danza de los chapetones, en la danza de los moros diablos, ellos fueron más inteligentes que el invasor español, y nosotros nos hemos dado a la tarea de rescatar esas danzas.

Amílcar inició su presentación hablando en náhuat, lo que indica que tiene un conocimiento de este idioma, pese a ser originario de un pueblo donde se supone ya no hay *nahuablantes*. Por otro lado, es interesante su interpretación de las danzas consideradas mestizas (Lara Martínez, 2006) como la de los moros y cristianos o de los Historiantes. En ese sentido, Amílcar afirma se han “dado a la tarea de rescatar esas danzas”; luego sostuvo: “Las danzas que nosotros hacemos es un homenaje al movimiento de la naturaleza, al movimiento del mismo cosmos, al movimiento del ciclo de la luna, de la tierra y de nuestra

---

<sup>142</sup>IndezoquixtiA, como dato curioso, toma su nombre de una frase retomada del náhuatl mexicano. En palabras de uno de sus fundadores (la agrupación musical de rock fue creada en el año 2004) Daniel, “en aquel tiempo no se sabía nada del náhuat de aquí, en Internet busqué la frase”.

sangre [...] nosotros portamos nuestro traje ancestral que se puede observar en las diferentes piedras que se han encontrado en los lugares sagrados que los dizque teóricos ilustrados han sabido descubrir”. Es decir, su concepción sobre estas danzas relaciona al cosmos, la luna, la tierra y la sangre humana, todo en movimiento; luego critica los “descubrimientos” de los “dizque teóricos” al respecto.

Es de hacer notar que mientras realizaban la danza (la primera se llamaba *Chimalis*,<sup>143</sup> la segunda “una danza latinoamericana que se llama “la danza del guerrero” o “la danza del jaguarcito”) Anastasia salió del auditorium. Al respecto, en otras ocasiones ella ha comentado su desacuerdo con este tipo de danzas, las cuales considera “satánicas”. La tarde del martes 29 de enero de 2019, por ejemplo, ella comentó en una plática en su hogar que sólo una vez fue a una ceremonia “de las propias” mientras vivió en Guatemala, realizada a la medianoche y de la que se llevó ese significado que aun la hace no participar en tales prácticas que se realizan en El Salvador: “Como aquí en el pueblo a nosotros nunca nos han enseñado eso [...]. Esas mañan las han traído de Guatemala y de México”. Estos “ritos” también son realizados en la ANIS, a la que pertenece Anastasia quien en enero de 2019 dijo ser la única de Witzapan en estar en esta asociación ya mencionada con anterioridad como la primera en existir que reivindica el ser indígena en El Salvador. Sin embargo, debido al agravamiento de su diabetes desde julio de 2019 (luego del fallecimiento de un sobrino del quien dijo no saber las causas de su muerte, sólo que estuvo en el hospital un par de semanas por una enfermedad en la cabeza, de la cual la doctora le daba pocas esperanzas de vida) Anastasia seguramente ya no pudo asistir a ninguna reunión de esta asociación, de la cual dijo que la mayoría de miembros son de Nahuizalco, a donde ella iba a reunirse.

Para finalizar, es de hacer mención a algunas de sus canciones; como ella sostuvo en una entrevista realizada por La Prensa Gráfica, uno de los periódicos de mayor circulación del país, las elaboró luego de haber participado en un proyecto de alfabetización en 2018: "Son canciones en náhuat, la música ha sido tomada de canciones populares como la de la pulga y el piojo, de los grupos Bukis, Las Palomas y otros".<sup>144</sup> Una canción es dedicada a su nieto pequeño José, otra a algunos elementos parte de la cultura de Witzapan como las tortillas,

---

<sup>143</sup>“la de Panchimalco, porque *chimalis* es la segunda palabra de *pan* que es bandera y *chimalis* que es escudo”.

<sup>144</sup>Fuente: <https://www.laprensagrafica.com/elsalvador/Anastasia-aprendio-a-escribir-y-ya-grabo-su-primer-disco-en-nahuat-20200306-0074.html>

la leña, el barro, el chipilín y el loroco (ambas plantas comestibles), la sal y el tomate. Esta canción, llamada “Ne Artesanos” (ver anexo 16), también puede interpretarse como una denuncia ante la situación de pobreza de la población indígena y *nahuablantes* en particular. Por último, en la canción *Makwil Sentidos* Anastasia reconoce que sólo mencionó cuatro: “*nikpia ume nuish pal nimetzinkita, nikpia se languachin pal nikejekua, nikpia se nuyakchin pal nikajnekua, nikpia takakalis pal nimetzinkaki*”; yo tengo dos ojos para ver (a “ellos”, tercera persona plural), yo tengo una lengüecita para probar, yo tengo una naricita para oler, yo tengo mis orejas para escuchar (a “ellos”), me faltó *nikpia nujnumey pal nimetzchijchimi* yo tengo mis manos para tocar”. Anastasia espera poder grabar otro disco en donde agregue este último sentido y otras canciones que ha elaborado recientemente como *Papalut Patani* (mariposa voladora), que trata sobre animales voladores como la mariposa, la mosca (*muyut*), el murciélago (*zinakan*), el pájaro (*tutut*), el búho o tecolote (*tekulut*) y el zope (*kuzma*).

#### 3.4.4 Fidelina Cortez

Fidelina es *nahuablante* y artesana del barro nacida en 1941 y habitante del barrio El Calvario; aunque ella no es cantautora, es otra de las mujeres en cuyas personas se encarna el proceso de persistencia cultural náhuat pipil en Witzapan. Ella, además, es una de las pocas mujeres que siempre han vestido refajo, una herencia de su mamá y abuela; por si fuera poco, también es una elaboradora de la *chicha*, bebida fermentada de maíz desde tiempos prehispánicos. Sin embargo, al igual que el caso de Anastasia, Fide comenta que a sus nietos no ha logrado transmitirle sus conocimientos, que sí son valorados en otras partes del país. Así, en el año 2017 ella fue una de las facilitadoras del Diplomado en Interculturalidad con énfasis en el aprendizaje de la lengua náhuat, realizado en la UTEC. Ante la pregunta de una delegada de la AL que visitó la Casa de la Cultura el viernes 1 de febrero de 2019: “¿cómo ha sido el proceso de enseñanza en la universidad?”, Fidelina comentó:

Ah, más o menos. Pues este... gracias a Dios me fue bien va. Yo fui enseñándoles lo que ellos no habían aprendido. Hemos salido bien pues porque la mayoría, podían poco, y ellos siguen en seguimiento que puedan aprender bien. Entonces nosotros compartimos con los que quieren

aceptar la palabra de nosotros. Como muchos antes éramos discriminados, no había el día (de la lengua náhuat), casi no había gente joven (apoyando la revitalización del idioma). Y aquí la mayoría sólo trabajamos el barro, para mantenernos, (hacemos) comales. Yo me críe en el refajo desde mi niñez, hasta que me muera...

Delegada de AL. La AL decretó que cada 21 de febrero es el Día Nacional de la Lengua Náhuat, ¿cuál es la importancia para usted de seguir transmitiendo esta lengua ahora?

Fidelina. Para mí sería mejor porque esto nunca se había oído, pero la generación que queda ahora lo quieren aprender. Entonces muchos estamos queriendo que aprendan los adultos que no han podido, porque habemos muchos que no pueden... y para mí es bueno porque si nosotros nos morimos queda...

Fidelina responde “más o menos”, es decir no está tan satisfecha con el proceso de enseñanza en la UTEC. Al respecto, vale mencionar que en este Diplomado los pagos se efectuaron meses después de nuestra participación, lo que ocasionó molestias en ella y en *tajtzin* Nicolás, otro de los facilitadores. Al respecto, en una ocasión que la visité con dos compañeros, Fidelina estaba molesta: “díganle a Tepas que borre una foto que dicen que han subido a Facebook donde yo salgo, la gente aquí ya me está diciendo que me han dado bastante (dinero) por ir a dar clases allá (a San Salvador) y ni me han dado la gran cosa. Una señora un día de estos me dijo ‘ya no va a trabajar el barro pue’...”. Había sucedido que en la página oficial de la UTEC se publicaron fotografías del Diplomado, en algunas salía Fidelina; alguien en Witzapan las vio y corrió el rumor que le habían pagado bastante dinero, algo que Fide desmintió. Además, las palabras de una señora que en son de burla le comentó ya no trabajaría con el barro, actividad tradicional femenina en el pueblo (Lara Martínez) también molestó a Fide, quien aprendió este oficio gracias a su mamá, de quien habló en público en la celebración del día del adulto mayor en el parque central de Witzapan, la tarde del viernes 25 de enero de 2019: “nos enseñó a trabajar el barro, ollas y comales. Pero no nos mandó a la escuela, porque nos dijo ‘ustedes van a ir a la escuela sólo para que hagan papeles para los hombres’. Por eso mejor nos enseñó a hacer comales y ollas para mantener a los hijos”.

En este caso puede visualizarse el conflicto en torno a la consideración de la enseñanza del náhuat con un valor económico, hecho reciente en comparación al trabajo artesanal con el barro, además de su valor simbólico. Por otro lado, Fidelina reconoce que es algo nuevo considerar la existencia de un día para celebrar el idioma náhuat; además, sostiene que incluso adultos que no han aprendido el náhuat están interesados en adquirir este conocimiento, el cual se perderá al morir la población *nahuablante*. Para finalizar, respecto

a sus creencias religiosas, Fidelina por mucho tiempo fue católica, pero desde hace algunos años dejó de asistir a esta iglesia; varios feligreses ven con malos ojos que ella siga fabricando *chicha*, la cual reconoce ya no es consumida como antes: “ahora los bolos (borrachos) prefieren tomar cerveza o aguardiente, dicen que pega más”. Fide sostiene que el párroco actual la ha invitado a que vuelva a la iglesia católica, “la primitiva, las demás son sectas”, pero no se ha animado a regresar.

### 3.4.5 María Úrsula García

Hermana de Nicolás Sánchez e hija de Visitación García, ambos también *nahuablantes*, María Úrsula, quien tiene 60 años, es una mujer que, a diferencia de Paula, Antonia, Anastasia y Fidelina, ha pasado más desapercibida en la revitalización del náhuat. Sin embargo, ella reconoce que gracias a su mamá aprendió el idioma y a elaborar artesanías de barro. En el documental *Ne Nawat mulini /El Náhuat se mueve*<sup>145</sup> (2019) fruto de las visitas del grupo de comunicólogos de San Salvador mencionado en apartados anteriores, María Úrsula dice lo siguiente:

Cuando ya yo agarré fuerza, empecé a caminar, a hablar. Me empezó a contar (la) finada mi abuela que sí, que los mataban, y que por eso no hablaban ya así (en náhuat). Ya había entrado el castellano, pero mi abuela y mi mamá no querían hablar(lo). Ellas querían siempre el idioma náhuat; adentro se platicaban así, y prohibido afuera cuando salían no hablaban así (en náhuat), hablaban como hoy hablamos (castellano) [...]. Yo oía que mi mamá y la finada mi abuela hablaban el idioma náhuat [...]. *Anmejemet tiwitzet an, tiknekit tikmatit tay titajtaketzat kiané. Naja tay nina, yek, nemi yek* (Ustedes vienen ahora, queremos saber por qué hablamos así. Yo (lo) que digo, bien, está bien). Yo no me olvido. Yo me voy a morir y lo voy a llevar debajo de la tierra. Y voy a sentir mucho porque no voy a hablar mis palabras en Náhuat. Sí, así es.

María Úrsula comenta que empezó a hablar en náhuat desde temprana edad, y recuerda que su abuela le contaba sobre las consecuencias de la Matanza de 1932: quien hablara náhuat en público corría el peligro de ser asesinado, en un contexto donde el castellano ya estaba presente. Pero en el seno del hogar, su abuela y su mamá sí platicaban en náhuat. De esa forma, el espacio familiar resulta fundamental en el proceso de la persistencia lingüística náhuat en Witzapan, por lo tanto, se requiere de su mantenimiento, además de la recuperación del espacio público. Para finalizar, vale decir que María Úrsula es una de las mujeres en Witzapan que ante las amenazas de privatización del agua, ha denunciado esto

---

<sup>145</sup>*Mulini* también significa brotar o retoñar.

al poseer una visión no utilitarista ni como un mero recurso de este vital líquido, como se expresó en una actividad de convivencia en el local de ADESCOIN la tarde del sábado 26 de enero de 2021; ante la pregunta de una moderadora italiana “¿qué valores de la cultura y espiritualidad de usted tenemos que preservar o rescatar?:<sup>146</sup>

Primeramente, necesitamos el agua, no quisiéramos que vaya a pasar que un día lo vendan. Porque si no señores ¿para dónde vamos a agarrar? ¡Dios mío!, si yo me aflijo... en aquellos bordos de allá abajo por el barrio el Rosario. Soy la primera que me quedo sin agua, yo me pongo triste y hasta he llorado porque con todas las cantaradas de agua, yo no podía ponerme ni un cántaro de agua en la cabeza. Tengo años de estar enferma. Yo he llorado, y cuando oigo que dicen que “vamos a vender el agua” yo me aflijo. Y yo hablo así mis palabras, le caigan bien o le caigan mal a las señores autoridades, pero hay que hablar la verdad. Porque Jesucristo murió por hablar la verdad, y nosotros vamos a hablar para que nuestros nietos, nietas, los niños que van creciendo no sufran lo que nosotros hemos sufrido. Y entonces nosotros queremos que haiga paz, en nosotros, primeramente, en nuestro corazón, en nuestro pensamiento, y que tengamos todo lo necesario con ayuda de ese Dios verdadero, en el agua y en todos los cultivos... favorecemos nuestro cuerpo. Muchas gracias, son mis palabras.

Abordar la temática del agua en el pueblo implicaría otro trabajo de tesis; al respecto sería interesante analizar cómo en Witzapan se está desarrollando este conflicto en tanto existen varias vertientes de agua, principalmente al norte del casco urbano, que abastecen a esta zona y a los cuatro cantones del pueblo. En el capítulo 5, entre otros aspectos, se hace una interpretación sobre la relación entre idioma y cultura, específicamente sobre la categoría gramatical *at* (agua), además de *tunal* (sol, espíritu) y *tal* (tierra), mientras que en el capítulo 4 se elabora una discusión teórica sobre las cofradías, en tanto dichas instituciones representan elementos de identidad para las culturas indígenas en el continente, y el náhuatl no es la excepción, como se verá a continuación.

---

<sup>146</sup>En esa ocasión, la primera persona en responder esta pregunta fue Anastasia quien dijo “el náhuatl”, luego pasó una joven de 18 años y dijo “la vestimenta, porque hoy nadie usa náhuatl, sólo cuando van a ir hablar a la Alcaldía en náhuatl lo ponen, y no tiene que ser así. Nos tienen que enseñar a nosotros los jóvenes a vestirse así para que podamos nosotros perder esa pena, si no nunca la vamos a perder (en el fondo Anastasia dice “pero no hay nadie quien lo done, porque el refajo es caro”) pero para el saldo tenemos, para comprar saldo sí tenemos. Yo veo ahí a la niña Fide, ella tal vez pobre, pero ella anda vestida así”.

## CAPÍTULO IV. DISCUSIÓN TEÓRICA SOBRE LAS COFRADÍAS A PARTIR DEL CASO DE LA COFRADÍA DE SANTO DOMINGO

### 4.1 Orígenes, funciones y tipos de cofradías

En la medida que uno de los objetivos de esta tesis es generar una discusión teórica sobre las cofradías, a partir del caso concreto de la cofradía de Santo Domingo en Witzapan, es necesario realizar un recorrido histórico sobre las conceptualizaciones alrededor de estas instituciones, históricamente consideradas parte de la cultura e identidad de muchas poblaciones indígenas en América. Si bien se acepta su carácter sincrético al ser implantadas por los españoles durante la colonia, autores como Morgan y Aguirre Beltrán consideran, respectivamente, la existencia de “fratrias indígenas” en la época prehispánica,<sup>147</sup> y la importancia de las cofradías o mayordomías para las “regiones de refugio” indígenas en México.

Las cofradías, “asociaciones de laicos unidos por una fraternidad voluntaria y dirigidas a promover la vida religiosa en común” (Sánchez de Madariaga, 1999:23), se originan en la Europa medieval.<sup>148</sup> Antonio Rumeu de Armas (1944) considera como sus antecedentes el mutualismo de los colegios romanos, instituciones de previsión social material y espiritual para sus miembros cotizantes, por lo general agrupados según sus profesiones. Sin embargo, “con el triunfo del cristianismo, muchas de estas asociaciones romanas, dado el matiz pagano que tenían, desaparecieron o evolucionaron hacia la cofradía de influencia cristiana, nacida al amparo de la Iglesia” (1944:20). Es importante considerar esta

---

<sup>147</sup>Ver Montes, 1977. Andrés Medina al respecto, sostiene que una de las tensiones diacrónicas que presenta la labor etnográfica en México es la definición del estatuto teórico e histórico de los grupos prehispánicos, y sus vínculos con las poblaciones indígenas actuales. “Frente al ampuloso discurso nacionalista que otorga una calidad clásica al pasado indio, se endereza una fuerte crítica de los historiadores estadounidenses, bajo la influencia de la «leyenda negra», y de uno de los fundadores de la antropología, Lewis Morgan, quien reduce la organización política a una confederación de tribus, sin alcanzar la condición estatal” (2000:73).

<sup>148</sup>Si bien en Mesoamérica ya existían formas de organización similares a las cofradías, todos los pueblos indígenas poseen formas solidarias de cooperación y organización, esto ha sido trabajado por varios antropólogos, como Andrés Medina, entre otros. En el norte y sur de Mesoamérica se presenta la misma situación. Los jesuitas llevaron la organización de gobernador, capitán, aprendiz, alférez, moro, etc. No obstante las formas de cooperación, al igual que otras formas de la cultura también se mestizaron entre el modelo autóctono y el importado que es el nombre de cofradía, cargos o fiesteros como se les conoce en varias comunidades (Miguel Olmos, comunicación personal).

situación, en la medida que desde esta etapa de la historia se vislumbran los intentos de la hegemonía católica por imponer sus puntos de vista sobre las cofradías de aquel tiempo.

Este historiador, además, sostiene que la cofradía representa un antecedente del moderno sistema de seguro social, y realiza una clasificación de las cofradías: de tipo *religioso-benéfico*, que “agrupa a los hombres sin distinción de clase ni de profesiones” (1944:30); la *profesional-gremial*, “que auna a los hombres de una misma profesión, que se ejercitan en un mismo trabajo y quieren rendir culto a un Santo tutelar y auxiliarse mutuamente frente a los riesgos de la vida”; de tipo *militar o caballeresca*, instituidas para la defensa de algún territorio conquistado<sup>149</sup>; de tipo *sacramental*, para fines netamente religiosos, sin previsión social; *de naturales*, “formadas por forasteros de una misma región o territorio: gallegos, andaluces, montañeses, etc.” (205), *de extranjeros*, como en Madrid, la cofradía y Hospital de San Pedro Apóstol, compuesta por italianos; y la *Hermandad de Socorro*: “plenamente organizada y constituida, nacida en estos siglos, a la sombra de la Iglesia (lo mismo que las anteriores cofradías), y que es el exponente más interesante de la Previsión social española en las dos centurias señaladas” (206). William Callahan (1998:39-40), por su parte, somete a crítica la clasificación anterior argumentando que es complicado sostener la existencia de divisiones tajantes entre uno y otro tipo de cofradías:

Primero, la línea que separa lo puramente religioso de las meras actividades caritativas no era rígida [...]. Segundo: ignora el desarrollo, especialmente en áreas urbanas grandes, de cofradías y hermandades altamente especializadas, que, aunque estaban inspiradas por motivos religiosos, no concentraban su atención ni en las actividades religiosas ni en prestar ayuda a sus miembros, sino sólo en ayudar a los pobres [...]. Tercero [...] es difícil producir categorías precisas en las cuales encajen los muchos miles de cofradías y hermandades de los reinos hispánicos.

Además, Callahan menciona el caso de personas pertenecientes a más de una cofradía en ciudades donde eran numerosas; este autor muestra la caracterización de Miguel López Muñoz para las cofradías en Granada, España, quien sugiere tres modelos distintos de clasificación. El primero, sociológico, comprende tres tipos: a) cofradía abierta o cerrada, b) horizontal o vertical, y c) grupal, semigrupal, semicomunal, comunal o supracomunal. El segundo modelo considera las actividades específicas de las cofradías: piadosas, constructoras, benefactoras, conformadas por miembros del mismo grupo o región étnica,

---

<sup>149</sup>Recordar el contexto medieval español de “Reconquista” y las “guerras santas” entre cristianos contra judíos y musulmanes.



religiosas-políticas, y recreativas. El tercero, al que se adhiere López Muñoz, categoriza las cofradías por su localización, por su fin religioso-cultural, y aquellas que persiguen fines sociales. De igual forma, “las líneas que separaban una forma de cofradía de la otra eran inestables en todos los modelos de organización” (Callahan, 1998:40). Es decir, es complicado imponer un modelo universal para las cofradías.

Gisela von Wobeser (1996), por su parte, sostiene que las cofradías surgen en un contexto histórico donde se creía firmemente en la existencia del purgatorio,<sup>150</sup> espacio por el que todo ser humano debe pasar al morir, dada su condición de pecador, y el perdón divino para acceder al cielo depende en buena medida de las obras piadosas, misas y sacrificios realizados por sus allegados terrenales. A lo largo del siglo XV y XVI aumenta el número de cofradías, hermandades y capellanías en ciudades de España y de otros países europeos; Callahan (1998) señala su existencia en ciudades como Florencia, Lyon y Hamburgo.

A finales del siglo XVII Rumeu de Armas (1944) estima en casi 20,000 el número de cofradías sólo en España. “Las interpretaciones de los investigadores acerca de las cofradías en la Europa católica han hecho hincapié en su carácter colectivo como organizaciones estrechamente ligadas a la vida comunitaria de las ciudades y las aldeas” (Callahan, 1998:38). Debido a su carácter local, es difícil y discutible generalizar las funciones y formas de organización de estas instituciones, más allá de su papel estrictamente religioso. Más aún:

Con la llegada del cristianismo al Nuevo Mundo, el surgimiento de gremios y cofradías fue casi inmediato, lo mismo que las formas de organización adoptadas en España. Desde su fundación, las limosnas de los cofrades fueron esenciales para la formación, desarrollo y madurez de las cofradías; la mayoría de ellas contó con numerosas capellanías y obras pías, por lo que pudieron atender a las necesidades de sus socios y hacer obras de caridad en nombre de su santo patrono. Se convirtieron además en indispensables dentro de las parroquias. (Bazarte Martínez, 1998:66)

Estas limosnas no se reducían al factor monetario; también existían las ayudas en especie o en tributo, el socorro espiritual en la enfermedad o muerte, la reparación de las capillas o parroquias, y la organización espléndida durante las fiestas patronales (Bazarte

---

<sup>150</sup> Andrés Medina (2000:253) al respecto dice: “La muerte es explicada como un viaje al Mictlan, «el lugar de los muertos», que en la antigüedad era situado fuera de la tierra, pero que en los pueblos contemporáneos se ubica como el «purgatorio». En idioma náhuatl, *miktan*: profundo (Hernández, 2019) por lo que el Mictlan (en náhuatl) o Miktan (en náhuatl) puede ser interpretado como un espacio subterráneo, o el infierno desde una visión cristiana.

Martínez, 1998). Es decir, sus funciones variaban de acuerdo al contexto de cada cofradía<sup>151</sup> y capellanía, de las cuales existían legales y otras sin necesidad de contar con autorización eclesiástica. “Las cofradías y hermandades eran ejemplos importantes de lo que William Christian ha llamado "religión local" basada en la comunidad que formaba una "geografía sagrada" compuesta de santuarios locales, devociones a los santos patronos y numerosas asociaciones religiosas” (Callahan, 1998:41); esto último también sucedía en América, donde las cofradías adquieren características particulares. Según Lewis Morgan (citado en Montes, 1977:43), “la institución cofradía, antes de arraigar en la América Virreinal, preexistía en España vigorosamente y también en los pueblos precolombinos, en particular entre los aztecas y nahoas (sic), en variantes similares procedentes de las fratrias indígenas”. Este sustrato material y simbólico prehispánico le otorgó características particulares a las instaladas en el “nuevo continente”, de igual manera, de acuerdo a cada contexto específico.

#### 4.2 Las cofradías en el “nuevo continente”

Las cofradías, como se ha visto, surgen y se desarrollan en el mundo católico europeo medieval. Estas instituciones son exportadas hacia América con la consolidación del dominio de la Corona en estas tierras;<sup>152</sup> así, fueron establecidas en el Virreinato de la Nueva España (que abarcaba casi todo México), como un territorio perteneciente a las autoridades reales:

La población novohispana vivió una gran influencia religiosa encaminada a creer en una vida después de la muerte, este hecho repercutió en la proliferación de las cofradías, asociaciones promovidas por el clero regular y secular desde el inicio de la Conquista, cuyo auge y difusión en la Nueva España va de mediados del siglo XVI a finales del siglo XVIII; la mayoría de la población perteneció a una o a varias de ellas. (Serrano Espinoza y Jarrillo Hernández, 2013:9)

---

<sup>151</sup> Asunción Lavrin (1998) y Alicia Bazarte Martínez (1998) describen las actividades y los medios de muchas cofradías en Europa durante la época colonial, en torno a lo que Lavrin denomina la economía de la salvación eterna: “La espiritualidad de las cofradías se cifraba no sólo en el culto de un santo patrón, sino más firmemente, en mi opinión, en la economía de la salvación eterna, que fue un motivo de fundamental importancia en su misión, y en la percepción que el creyente colonial tuvo de la misma” (Lavrin, 1998:49)

<sup>152</sup> Aunque en Mesoamérica no se llamaban así, pero después retomaron el nombre. Cada pueblo llama a las formas solidarias de organización ritual en su lengua de cierta manera (Miguel Olmos, comunicación personal).

En este territorio, las funciones y características específicas de las cofradías, más allá de la creencia en una vida post terrenal, también dependen del contexto concreto. Es importante señalar que, gracias a las Leyes Nuevas de 1542, se les otorga autonomía a las comunidades indígenas, como “vasallos libres, tributarios de la corona” (Martínez Peláez, 1994:88), pero en general, las cofradías fueron promovidas por las autoridades reales y eclesiásticas como parte del proceso de cristianización y dominación material e ideológico en la época colonial.

Respecto a América del Sur, se describe a continuación un ejemplo sobre las cofradías y hermandades religiosas en Salta, ciudad del noroeste argentino, a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Salta era un “enclave mercantil”, conectora de productos desde Buenos Aires, Tucumán y Córdoba en su tránsito hacia el Alto Perú, además de ser instituida capital de la Gobernación Intendencia de Salta del Tucumán, gracias a las reformas borbónicas, atrayendo de esta forma la presencia de comerciantes y funcionarios reales. “El aumento demográfico se sostuvo también, durante el período, por el crecido número de negros esclavos, afrodescendientes libres y migrantes indígenas que, de forma conjunta, representaron el 55,2 % de la población urbana de acuerdo con el censo de 1776” (Quinteros, 2018). De esta forma, los grupos étnicos que conformaban el panorama de la ciudad “compartieron determinadas pautas de comportamiento devocional que los obligaban a frecuentarse en las misas por las almas de los cofrades vivos y difuntos, en los días previos a la festividad de su advocación para coordinar los preparativos necesarios y en las mismas procesiones que recorrían las calles de la ciudad” (Quinteros, 2018). Es así como las cofradías en esta época representaron “uno de los principales instrumentos de cohesión social”, adquiriendo un rol de intermediación entre las élites y el pueblo. Así, a pesar de que los negros, naturales y mestizos tendieron a agruparse en torno a las cofradías “de San Benito, San Baltasar, Nuestra Señora de la Candelaria y Nuestra Señora de la Merced; los blancos españoles se nuclearon alrededor de la de Benditas Ánimas, San Pedro, Jesús de Nazareno y Santísimo Sacramento”, estas divisiones étnicas tampoco eran tajantes.

Por otra parte, para las autoridades eclesiásticas y civiles, la existencia de cofradías de naturales y negros fue problemática por la “mixtura” de “prácticas religiosas legítimas con otras de tipo precolombino o afrodescendientes”. De esa forma, el obispo de la diócesis de

Córdoba del Tucumán, Nicolás de Ulloa, ya en 1683 prohibía “semejantes concursos de gente, por la experiencia que se tiene de los insultos y pecados que se originan, haciendo los desempeños de sus oficios que se reducen a comer y beber, bailar y cantar”. La falta de inventarios en sus recursos, la dificultad en conformar sus juntas, el descuido de los registros de cargo y data, y el poco control sobre los capitales otorgados a crédito, fueron otros factores que provocaron el desprestigio de tales instituciones para las élites reales y comerciales. Estos grupos fueron dejando las cofradías, a diferencia de los “sectores subalternos, los negros libres y esclavos, los naturales y demás castas los que, durante el período, encabezaron las tratativas tendientes a dar vida a nuevas cofradías y hermandades religiosas” (Quinteros, 2018), pero las mayordomías por lo general estaban a cargo de las élites.

En Salta las cofradías fueron debilitadas a lo largo del siglo XVIII mediante reformas de la Real Corona Española, por las razones antes expuestas; al igual que en España, donde, en 1769, el fiscal del Consejo de Castilla se quejaba del “demasiado Consumo de Cera, funciones de polvora, comilona, vestidos de Mayordomos y Hermanos Mayores, y otras superfluidades ruidosas” (Callahan, 1998:45). En 1784 el Consejo emitió una resolución suprimiendo:

todas las cofradías y hermandades "gremiales", todas las cofradías que no tenían autorización del gobierno y asimismo todas las que habían sido autorizadas sólo por las autoridades eclesiásticas [...]. Al igual que el Concilio de Trento, querían imponer un modelo uniforme de prácticas religiosas controladas por las autoridades eclesiásticas. En este modelo la piedad local laica y autónoma de las cofradías no tenía lugar excepto en una forma severamente restringida. (Callahan, 1998:46)

Lo anterior también sucedió en la Capitanía General de Guatemala, territorio que abarcaba a Centroamérica y a Chiapas. Pero antes de finalizar este apartado, es menester notar que las cofradías no desaparecieron, más bien se transformaron en “asociaciones voluntarias de ciudadanos privados que trabajan dentro de la sociedad individualista creada por el liberalismo español” (Callahan, 1998:47) en torno a la liturgia de la Semana Santa. Por su parte, “en las sociedades yaqui, mayo, guarijío y tarahumara, en cada poblado encontramos una suerte de cofradías o estamentos que tienen a su cargo tareas de organización civil, religiosa o festiva” (Olmos, 2014:66); también alrededor de esta semana tan importante para el mundo católico, y para las fiestas patronales de cada pueblo. Andrés

Medina (1983) considera a las cofradías en México como instituciones político-religiosas que en articulación con la jerarquía sacerdotal, conforman el llamado sistema de cargos.

#### 4.3 Repúblicas o pueblos de indios y la orden de los dominicos

Levaggi argumenta que “en el vocabulario indiano, frecuentemente, se usó la palabra república con el significado clásico griego de sociedad política o Estado, cualquiera fuese su forma de gobierno” (2001: 423). Andrés Medina (1983) considera a las Repúblicas de Indios, producto de la política colonial, como organismos políticos. Para el caso de la Capitanía General de Guatemala, las comunidades indígenas fueron denominadas más bien como pueblos de indios, que surgen por las Leyes Nuevas de 1542, leyes que en teoría prohíben la esclavitud y establecen la necesidad de reorganizar a la población nativa<sup>153</sup> (Martínez Peláez, 1994; Solórzano Fonseca, 1985). Así:

Las órdenes religiosas y la Corona, lograron levantar barreras contra la opresión de conquistadores y encomenderos sobre la antigua población [...]. Incluso se hablaba de “naciones” al referirse a los pueblos originarios; éstos conservaron una organización de base: la comunidad indígena. En ella se conservan, en gran parte, costumbres e instituciones antiguas, en sincretismo con las creencias y formas de vida cristianas; las comunidades mantienen el régimen comunal de la tierra, los servicios y el espíritu comunitario, el nombramiento directo de sus propias autoridades; de hecho, tienen cierta autonomía frente a las autoridades coloniales. (Villoro, 2006:19)

De esa manera, la separación de las repúblicas de “indios” y de españoles fue un proceso que coadyuvó al mantenimiento de expresiones autóctonas de los pueblos originarios, en términos de autonomía. Domínguez Chávez y Carrillo Aguilar (2008:4) consideran que la Corona, en el proceso de cristianización de los pueblos de indios, llevó a cabo una política proteccionista en base a “la segregación racial respecto de otros grupos a fin de evitar extorsiones, malos tratos o abusos, y la dotación de tierras suficientes para la habitación, el cultivo y la cría de ganado, que fueron declaradas inalienables con prohibición de arrendamiento”. Sin embargo, tal separación entre ambas repúblicas no fue antagónica.

---

<sup>153</sup>Martínez Peláez menciona que el espíritu de las Leyes Nuevas no era tanto la abolición de la esclavitud, sino “organizar a los indios de manera que salieran del dominio de los conquistadores, quedaran sujetos a la autoridad del rey, y se hiciera posible conservarlos, explotarlos en forma racional y sistemática, y completar su conquista espiritual” (1994:452-453).

De hecho, en algunas regiones como en Perú, para mediados del siglo XVII, ya se hablaba de una sola república, aunque “dicha unión o mezcla puede interpretarse, no en el sentido aparente de que hubiesen desaparecido ambas repúblicas para formar una sola, sino como que ambas compartían ya la misma Iglesia y la misma Monarquía, sin perjuicio de sus demás particularidades” (Levaggi, 2001:425). Así, para el análisis de la institución cofradía y su relación con la comunidad a la cual pertenece, es pertinente analizar cada caso en perspectiva histórica y considerando la estructura demográfica desarrollada, en relación a la base material y simbólica de cada contexto. En ese sentido: “Definidas las dos Repúblicas, la de los Españoles y la de los Indios, el control de la fuerza de trabajo y de los recursos de los indios estaba mediado por el clero, principalmente las órdenes religiosas, lo que le da una posición estratégica, la cual tenía como razón de ser el bloquear los intentos de los criollos por independizarse” (Medina, 2000:31). Una de estas órdenes religiosas es la de los dominicos, “la voz más poderosa en la defensa de los indios [...] que se hallaba más vinculada al trono de España y más identificada con los intereses de la corona” (Martínez Peláez, 1994:68). Los dominicos no se limitaron a actividades de índole religiosa; fueron empresarios, hacendados, banqueros, cumpliendo una función social<sup>154</sup> (Hernández Méndez, 2000). Estos datos son importantes por ser esta orden la que se estableció en Witzapan en el siglo XVI.

#### 4.4 Jurisdicción de El Salvador durante la época colonial y caracterización de sus cofradías

El Salvador perteneció durante la Colonia a la Capitanía General de Guatemala, territorio colindante al noroeste con la Nueva España<sup>155</sup> y similar a éste en ciertos aspectos, como la

---

<sup>154</sup>A la orden de Santo Domingo pertenecía Fray Bartolomé de las Casas, conocido por denunciar las atrocidades de los conquistadores españoles, denuncias base de las Leyes Nuevas de 1542. Por su parte, Chance y Taylor (1985) sostienen que los dominicos en Oaxaca implantaron cofradías en sus parroquias de manera tardía, hasta el siglo XVIII, a diferencia de los franciscanos en Jalisco un siglo antes. Además, los dominicos no establecieron hospitales, como sí lo hicieron los franciscanos. Otro punto interesante que mencionan Chance y Taylor es el sentido de comunidad para las cofradías oaxaqueñas, más reducido que en las de Jalisco. De esa forma, la principal fuente de financiación de las fiestas anuales de las cofradías en Oaxaca recaía en el mayordomo y no tanto en el resto de la población.

<sup>155</sup>“En el sur se extendió inicialmente hasta Centroamérica, región que pronto obtuvo un estatus autónomo, instituyéndose como la Capitanía General de Guatemala (que incluía Chiapas)” (Hausberger, 2010:42).

relativa autonomía de los pueblos “de indios”, un elemento de gobierno autorizado por la Real Corona española:

Los tres siglos de la Nueva España presentaban dos caras. Por una parte, la dominación de los pueblos antiguos por un sistema estamentario que reservaba la cima al grupo europeo. La situación da lugar a varias formas de resistencia: desde luego, las múltiples rebeliones armadas de carácter local, pero sobre todo, la lucha sorda, permanente de las comunidades indias para conservar sus territorios y mantener sus usos y costumbres, apelando a la maraña de leyes vigentes o a la resistencia pasiva. Porque, por su otra cara, la colonia ofrecía cierto espacio jurídico y social para la persistencia de las culturas indias. (Villoro, 2016: 19)

Uno de estos espacios jurídicos fueron las Leyes Nuevas de 1542, que representan una reacción desde la Corona a la explotación desmedida de la mano de obra nativa ejercida por los primeros conquistadores por medio del sistema de encomiendas (Miller, Lesage y López Escarcena, 2011). Por su parte, las cofradías en América representan desde sus inicios “no sólo un encuentro de culturas en lo que respecta a la solidaridad festiva y laboral, sino, sobre todo, un reducto, tan arraigado que todavía persiste vivamente, de autoctonismo” (Montes, 1977: 23) aunque en la Capitanía General de Guatemala, estas instituciones representaron un mecanismo de explotación de la mano de obra indígena en beneficio de las autoridades eclesiásticas (Solórzano Fonseca, 1985). Por ejemplo, las contribuciones de los nativos en las cofradías consistían en “servicios de sacristías, pescar, cortar zacate y leña” (Martínez Peláez, 1994: 738) luego de la conformación de los pueblos de indios a mediados del siglo XVI, proceso que se aborda más adelante.

Santiago Montes sostiene que “en América fue su expansión de tal magnitud que en Guatemala había en el siglo XVIII 1.963 cofradías reconocidas en la Diócesis, 684 de ellas correspondían a las provincias de San Salvador y Sonsonate (República actual de El Salvador)” (1977:19). María de Baratta argumenta que en El Salvador “las cofradías nacieron con la institución de las fiestas religiosas de cada pueblo en tiempos del coloniaje” (1951:234) incorporando elementos del *folklore* o saber y sentir popular, del *folkvisa* o tradiciones musicales y bailes, y del *folkway* o fiestas y costumbres de los pueblos (1951:11). Santiago Montes (1977) menciona que las cofradías en El Salvador son expresiones del proceso de transculturización. Carlos Lara Martínez (2006) habla en términos de “hibridez” y “sincretismo”. Rodolfo Cardenal (2001) contrapone *religiosidad oficial* y *religiosidad popular*, siendo las cofradías parte de esta última y como tal, en constante acecho y sospecha de las autoridades eclesiásticas:

La función principal de la cofradía era celebrar a los santos. La celebración era un intervalo espacial y temporal en el cual las actividades ordinarias quedaban suspendidas para festejar al santo patrón. La fiesta adquiría el carácter de solemnidad en cuanto que era un tiempo especial, separado, diferente y excepcional. La ruptura con el tiempo ordinario se manifestaba en el cese de las actividades cotidianas, el uso del traje festivo, abundancia de comida, licor a discreción, adornos especiales, flores, música y pólvora. (Cardenal, 2001:227)

Esta ruptura con el tiempo ordinario sucede en las fiestas patronales del 1 al 5 de agosto en Witzapan: las actividades en la *milpa* se ven disminuidas y los Historiantes o danzantes moros y cristianos visten sus trajes excepcionales. En la cofradía de Santo Domingo existe abundancia de comida,<sup>156</sup> hay música de cuerda y de viento, y “bolos” suelen deambular por las calles en estado de ebriedad. Flores son llevadas a la casa de la cofradía en algunas “entradas”<sup>157</sup> o procesiones de feligreses, y se revientan “varas de cuete” para anunciar las actividades de la cofradía. Por su parte, Rafael Menjivar Larín argumenta que las cofradías eran el sostenimiento económico de la Iglesia católica en la época colonial; pero luego del establecimiento del Estado liberal en el siglo XIX las cofradías adoptan otra orientación, “como meras asociaciones de fieles dedicadas a mantener la tradición de las fiestas patronales en algunos pueblos” (2005:93). Las cofradías se han caracterizado desde la época colonial por ser instituciones con “culturally specific practices and ethnic patronage politics” (Tilley, 2002:532) y “the most socially embedded ethnic organisations” (2002:544) en las comunidades indígenas de El Salvador, inclusive más que las asociaciones y organizaciones no gubernamentales indigenistas.

Aunque en la actualidad: “Las cofradías son vistas por algunos como una impureza de nuestra cultura, por el hecho de no ser una estructura prehispánica; pero también es interpretada por otros como la forma de cultivar el acervo ancestral en un sistema con pocos espacios de expresión para nuestra comunidad” (Leiva Masin:129). Estas dos formas de interpretar a las cofradías se asemejan a la consideración del sistema de cargos o jerarquías cívico-religiosa en México (sistema al que pertenecen las cofradías, aunque no necesariamente)<sup>158</sup> como nivelador de la riqueza al interior de la comunidad, o como mecanismo de extracción de esta (Chance y Taylor, 1985). Pero la realidad es más

---

<sup>156</sup>Arnulfo Cortez, mayordomo de la cofradía de Santo Domingo en 2018 y 2019, sostiene que para mucha gente del municipio “la cofradía es sinónimo de comida”.

<sup>157</sup>“Entradas les dicen porque llevan cosas que dentran a la cofradía para después disfrutarlas entre todos” (Cortez, 2016).

<sup>158</sup>Chance y Taylor (1985) argumentan que en la Nueva España la jerarquía civil no se mezclaba con la religiosa, hecho sucedido posterior a la independencia mexicana en la segunda década del siglo XIX.



compleja. En mayor o menor medida, de acuerdo a cada contexto, las cofradías se han caracterizado desde sus inicios por combinar formas de redistribución y de expropiación de la riqueza, como de dominación y resistencia.

Así, es pertinente la definición de cofradías como “cuerpos profanos” o “fondos sagrados” de David Carvajal (2015): la condena de su “paganismo” por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, y a la vez, el interés por sus recursos. Como Elena Sánchez de Madariaga sostiene, las cofradías son “instituciones caracterizadas por su versatilidad, por su polivalencia y por su naturaleza intermediaria, rasgos que hicieron posible su arraigo social y que explican la ambigüedad de sus relaciones con los poderes públicos, eclesiásticos y seculares” (1999: 23). Aquí, diría Roseberry (2002) se vislumbra el carácter disputado, problemático y político de las cofradías.

#### 4.5 La cofradía de Santo Domingo en Witzapan: su estructura y funciones

Como ya se vio en apartados anteriores, las cofradías, parte del sistema cultural material de la población indígena de Witzapan (Lara Martínez, 2006) han disminuido: para la década de 1970 existían 19, en el año 2000 habían 12, y para el 2019 habían 4: de Santo Domingo, del Niño Dios, del Santo Entierro y de la Santa Cruz. En ese sentido, lo primero a considerar es que en la actualidad el sistema de cofradías está inmerso en un contexto crítico: como se abordó en el apartado contextual, el evangelismo ha crecido en las últimas décadas e incluso ha permeado al EPP; además, la migración interna y externa contribuye a minar la base social de las cofradías. Por si fuera poco, el hecho que la mayor parte de la población sea joven, es decir más abiertos al cambio sociocultural (Lara Martínez, 2006) en comparación con los adultos mayores, también mina la legitimidad de las cofradías: la juventud no vivió los tiempos en los cuales las cofradías en Witzapan se entrelazaban con el poder político local representado en la alcaldía municipal, como se verá adelante; los jóvenes actuales tampoco son testigos de aquellas épocas en donde las fiestas patronales eran espléndidas y contaban con mayor participación.

En ese sentido, Lucas Cortez (2016) sostiene que las cofradías señalaban el paso del tiempo, y la Cofradía de Santo Domingo existe por lo menos desde hace tres siglos;<sup>159</sup> además “la cofradía de Santo Domingo y del Niño Dios son parte de la iglesia porque incluso las escrituras e inmuebles pasaron a ser parte de la Diócesis, ya ahora que hay párroco, no porque antes eran independientes, cada mayordomo que cambiaban era el encargado de la cofradía; sin embargo, cuando llega a ser parroquia aquí las cofradías de Santo Domingo y Niño Dios pasaron a ser inmuebles y terrenos a la mano de la Diócesis de Sonsonate” (Cortez, 2016). La Diócesis de Sonsonate fue creada en 1986, por lo tanto, este traspaso de propiedades es un hecho relativamente reciente. Además:

hasta mediados del siglo XX estas organizaciones (las cofradías) formaban parte de un sistema de cargos político-religioso, según el cual los individuos pasaban por diversos cargos dentro de las cofradías, primero por las cofradías menos importantes y después por las cofradías de mayor peso (como la de Santo Domingo, el Niño Dios y el Santísimo Sacramento), para luego poder asumir el cargo de regidor y finalmente el de alcalde. Los individuos que lograban pasar por todos estos cargos de manera exitosa, eran considerados principales o ancianos, títulos que les daban una gran capacidad de influencia en el municipio. (Lara Martínez, 2005)

Como se vio en el apartado contextual, desde mediados del siglo XX dejó de ser indispensable haber pasado por este sistema de cargos para acceder al poder político local, siendo el sistema de partidos políticos el que predomina en la actualidad, igual que en el resto del país. Pero el debilitamiento de la cultura e identidad étnica náhuat es parte de un proceso sociohistórico cuyas raíces son más profundas, como se abordó en el capítulo 2. Por su parte, en cuanto a la estructura de la cofradía de Santo Domingo, esta anteriormente tenía una directiva compuesta por un presidente (el mayordomo), un secretario, un tesorero y un síndico. Los mayordomos se elegían en asamblea realizada en la parroquia, donde se convocaba a la comunidad católica, que en muchos casos los ratificaba, aunque algunos ocupaban el cargo por décadas; “ser mayordomo no era fácil para un domingueño, pues la inversión económica para la realización de las festividades era grande” (Lara Martínez, 2006:74). Por tal razón, los mayordomos eran “las personas de mayor capacidad económica entre la población india” (74). Esto, aunado al sistema de cargos local: para ser alcalde del municipio, la persona debía haber sido regidor y mayordomo de alguna cofradía<sup>160</sup> de las

---

<sup>159</sup>Este dato contrasta con el dato mencionado en la nota al pie 189, donde una fuente gubernamental asegura que la cofradía de Santo Domingo nace al momento de la fundación de Witzapan, en 1572.

<sup>160</sup>“En otras épocas el ser mayordomo era como el suplente, el que mandaba las cosas del pueblo, ahora se enfrasca nada más en un momento de religiosidad popular y también en un poco de la cultura y costumbres”

cuales existían 19 en los años 70' (ver apartado 2.1.5), década donde inició el crecimiento de las iglesias evangélicas.

Los mayordomos organizaban las fiestas y rituales en honor al santo patrono de su advocación, los ingresos y egresos necesarios para la solemnidad del tiempo sagrado, cuidaban la imagen y atuendos, daban mantenimiento a la parroquia y administraban los bienes y propiedades del santo. “Los individuos que lograban pasar por todos estos cargos de manera exitosa, eran considerados principales o ancianos, título que les daba una gran capacidad de influencia en el municipio” (Lara Martínez, 2006:73). Sin embargo, el arribo de ladinos a principios del siglo XX, según Lara Martínez (2006) produjo cambios en el gobierno municipal local que entrelazaba la administración pública con el sistema de cofradías; así, a mediados del siglo XX se separaron ambas esferas y las cofradías desde esta época adquieren un carácter meramente religioso.<sup>161</sup> Actualmente, el mayordomo es el representante de la Cofradía (un comité más dentro del EPP), quien se auxilia de su esposa (antes llamada mayordoma), familiares y colaboradoras.<sup>162</sup> Antes existía el cargo de mayoras,<sup>163</sup> encargadas de preparar las “entradas”, también bebidas rituales como el *chukulapinul* en el “encuentro de los *cumpas*” de Nahuizalco, y llevar “pachitas” (botellas de alcohol) a la Casa de la cofradía, pero dicho cargo ya no existe desde los 80'.

Margarito Vásquez sabe los significados de cada paso de la danza de moros y cristianos y enseña los movimientos corporales a los jóvenes danzantes;<sup>164</sup> algunos tienen años de serlo, otros se incorporan cada año. Los especialistas musicales son los “cajeros” (los tres

---

sostiene Celestino Ramírez en la entrevista que le realizó Ricardo Granillo en 2016. Lucas Cortez (2016), menciona “las cofradías para mí son las que nos marcaban los tiempos que iban avanzando”, y luego dice que las cofradías “son grandes asentamientos donde la gente se socializa; imagínese qué importante es reconocer cómo Feliciano Ama era un mayordomo de una cofradía, y tuvo un gran éxito de reunir más de 30 mil campesinos y campesinas en ese carguito que él tenía, visiblemente por ese trabajo era bien reconocido”.

<sup>161</sup>María Isabel Rodríguez (2003) en concordancia con Chance, quizás nombraría esta situación como parte del “sistema de fiestas” más que de cargos, por el carecimiento de poder político y el cargo de elección no vitalicio, ya que cada dos años se elige al mayordomo de la Cofradía de Santo Domingo en la parroquia local.

<sup>162</sup>Incluso Alejandro, mayordomo de la cofradía en 2006, fue “rifado” para ocupar el cargo (Alejandro, 2019).

<sup>163</sup>Esta información la proporciona Margarito Vásquez (2016), quien es el presidente de la ADESCOIN, su papá fue mayordomo y él también ya lo ha sido. Lucas Cortez, en la primera entrevista que le realizó Ricardo Granillo en 2016, dice que “a las que se involucraban en la cocina les decían mayoras y los que estaban involucrados en estar al cuidado de todo el evento le llamaban mayordomitos”.

<sup>164</sup>Margarito Vásquez (2016) asegura que antes la Historia (como es llamada en la localidad el conjunto formado por los danzantes moros y cristianos, los músicos y el “cuetero” o persona encargada de encender las varas de cuete) tenía madrina y padrinos. Los danzantes iban al hogar de la madrina el 4 de agosto, y los padrinos llegaban a la casa de la cofradía de Santo Domingo el 5.

músicos de pito y tambor) y los músicos de viento y cuerda, que el mayordomo se encarga de conseguir.<sup>165</sup> La audiencia es la feligresía católica que participa en las actividades de la Cofradía, como las “entradas”, que recuerdan la idea de Mircea Eliade sobre la ritualidad alrededor de los orígenes míticos de una comunidad en el “centro del mundo”, ya que la primera entrada de la fiesta llega a la Casa desde el cantón El Caulote, al norte del centro, lugar donde estaba ubicado el pueblo. Antes, “habían (entradas) hasta de tortillas [...] un *zompopero* (*zompopo*: hormiga roja) que llegaba a dejar sus productos” dice Lucas Cortez.<sup>166</sup> Esto demuestra el sentido de compartir en la comunidad aglutinada alrededor de la cofradía de Santo Domingo, que se mantiene a pesar del debilitamiento del sistema de cofradías.

#### 4.6 La cofradía de Santo Domingo en el año 2019

A continuación, se describirá el desarrollo de las actividades de la cofradía de Santo Domingo en el marco de las fiestas patronales de Witzapan en el año 2019. La descripción será la base sobre la cual se pretenden comprender e interpretar las prácticas y significados de los distintos actores que participan en torno a estas fiestas tradicionales para la comunidad católica local (ver apartado 5.4). Se inicia con un apartado sobre los preparativos realizados en julio, luego se habla del período festivo (1 al 5 de agosto), para finalizar con lo sucedido el 8 de agosto, que la oficialidad católica considera día de Santo Domingo, distanciándose de esta manera de la tradición existente en Witzapan que desde

---

<sup>165</sup>En el 2016, el mayordomo llevó un grupo de cuatro músicos de cuerda. En el 2019 el mayordomo consiguió un grupo de cinco músicos de cuerda, y otro grupo de siete músicos de viento, quienes ejecutan piezas de rancheras y corridos en la casa de la cofradía. Por lo general, los músicos de viento tocan en la entrada de la Casa, debajo de la “ramada”, y los músicos de cuerda tocan frente al altar de Santo Domingo, orientado hacia el norte al fondo de la sala. Lucas Cortez, en la segunda entrevista que le realizó Ricardo Granillo en 2016, dice que cada cajero cobró 125 dólares ese año por tocar sus instrumentos.

<sup>166</sup>Entrevista a Lucas Cortez por Ricardo Granillo en agosto de 2016, ver apartado 5.4. Celestino Ramírez (2016) sostiene que “si no fuera por los Corteses y los Vásquez quizás eso de la cofradía ya hubiera muerto”. Por su parte, Antonia Ramírez en una ocasión que se le preguntó sobre las fiestas del pueblo, dijo “ah las tradiciones... de eso allá arriba es que saben” refiriéndose al barrio El Calvario. Días antes de la fiesta, Antonia estaba angustiada por no tener las dos varas de cuete que se había comprometido a donar para la “entrada” de su barrio el 2 de agosto. Ella no fue por estar enferma de sus pies, pero muestra un sentido de sacrificio al conseguir estas varas de bambú delgadas, de unos 70 cm. a las que se les amarra una bolsa café que contiene pólvora. Cada vara de cuete cuesta 2.50 de dólar y se compran en Sonsonate. Antonia vendió sandías algunos días para conseguir los 5 dólares para comprar las varas y para el transporte (1.10 de dólar).

siglos ha celebrado el 4 de agosto como el día correspondiente. Es inevitable hablar en primera persona en partes de la descripción.

#### 4.6.1. Los preparativos de la Alcaldía

La Alcaldía destinó este año casi 50,000 dólares para la remodelación del parque central; desde el primer día de visita a Witzapan el lunes 8 de julio, se observó que el parque se encontraba rodeado de láminas y unos 10 hombres trabajaban arduamente en su remodelación, interrumpiendo así el habitual silencio por el uso de palas, piochas, pulidoras y soldadoras. Algunos informantes dijeron que estos trabajos se realizaron incluso los fines de semana y por la noche, pero a pesar del esfuerzo, el parque fue abierto al público hasta el sábado 3 de agosto, sin estar totalmente remodelado: aún faltaba la conexión eléctrica para los tomas corriente instalados en la base de unos postes metálicos que sostienen unas lámparas, la puesta de piso de concreto en algunas partes del parque como las gradas que conducen a la Alcaldía, y la pintura café y amarilla de la fuente en el centro del parque y de las paredes. Un microbús de la Alcaldía transitaba por las principales calles del municipio anunciando la proximidad de las fiestas, destacando el “tradicional desfile del correo” y el “palenque” a realizarse el sábado 27 de julio, el “gran jaripeo profesional” el domingo 28, y las “tradicionales carreras de cinta” el viernes 2 de agosto. “Invita tu alcalde Gerardo Cuéllar, su Consejo Municipal y Comité de Festejos”. En ningún momento se mencionó a la cofradía.

Por su parte, en la calle 3 de agosto y avenida Rubén Darío, desde el viernes 26 de julio empezaron a instalarse “las ruedas”: juegos mecánicos como una rueda de caballitos, una de carritos, un gusanito, la “chicago” y dos trampolines. También inició la instalación de ventas de artesanías nacionales, dulces típicos, videojuegos conocidos como “maquinitas” y puestos de comida de papas fritas, *elotes* locos y platanitos, interrumpiendo la tranquilidad del pueblo. Por tal razón, en las proximidades del parque y de la parroquia el tránsito vehicular se interrumpe en la “calle al salto”, sólo queda habilitada a la 2° avenida norte para quienes van hacia el barrio El Calvario y viceversa. La música reggaetón, pop, merengue, salsa, cumbia, rancheras, entre otros géneros, invaden el ambiente festivo. Por las calles se observan carros, motocicletas, bicicletas y camionetas, transitando despacio en

muchos de sus trayectos debido a los baches; perros deambulando, ladrándose entre sí, dejan sus excrementos en calles y aceras (conviene ver frecuentemente para abajo por motivos obvios) y ocasionalmente pasan vacas y bueyes guiadas por algún poblador.

#### 4.6.2. Los preparativos de la Cofradía

La tarde del jueves 25 y viernes 26 de julio se visitó con Miguel Fuentes la Casa de la Cofradía de Santo Domingo. El jueves 25, se caminó por la “calle al salto” rumbo al norte, flanqueada por casas de bahareque y adobe, de concreto y mixtas, techos de lámina, duralita o de tejas rojas; afuera de algunas viviendas hay macetas y huertos caseros; algunas casas son tiendas y pupuserías, y había varios vehículos estacionados en el carril izquierdo. De pronto, la música de pito y tambor llegó a nuestros oídos. 30 metros adelante, una banca de madera obstaculizaba el paso vehicular, mientras 12 adolescentes, la mayoría en calzoneta, danzaban en la calle ordenados en dos filas paralelas, ejecutando en silencio peculiares pasos con sus pies protegidos por simples sandalias, acercándose y alejándose entre sí de vez en cuando. La mayoría portaba delgadas ramas secas en sus manos, otros, delgadas espadas plateadas. Una adolescente danzaba en medio de una de las filas. Otro de los jóvenes, el último de una fila, era un niño de unos 10 años y portaba una camisa gris con el rostro de monseñor Oscar Arnulfo Romero.

Frente a esta escena, tres hombres sentados en sillas plásticas en la acera tocaban un tamborcillo, un tambor y un pito de madera respectivamente. Parado a un lado de ellos estaba Margarito Vásquez, quien observaba a los músicos y danzantes. A sus espaldas, una casa blanca y roja con los rostros sonrientes de una mujer y un hombre rodeados de símbolos coloridos circulares, romboides y estrellas; a la derecha de los rostros, la leyenda “HUGO Y KARINA”, y al lado inferior izquierdo, “vamos por la victoria” (rojo, amarillo, azul y rosado, colores respectivos de cada palabra). Un mapa rojo de El Salvador y cinco banderas rojas con las letras “FMLN” blancas (tres banderas colgadas del techo de lámina y dos pintadas en la pared) complementaban la estética de dicha casa. Frente a esta casa roja y blanca de rostros sonrientes, local del FMLN, hay una casa cuya fachada era de color naranja claro y oscuro: la Casa de la Cofradía de Santo Domingo (en adelante mencionada como la Casa); un hombre en la sala de paredes celestes y piso de cerámica blanco, se

acercó a la puerta cubriendo su rostro con una máscara roja y negra que recordaba al diablo según la cristiandad, mientras una niña de 5 años lo observaba paralizada. El hombre se quitó la máscara (única vez que se observó a alguien enmascarado), el temor de la niña se volvió alegría y corrió a abrazarlo. Unas 10 personas se encontraban en los alrededores (parecían familiares o amigos de los danzantes historiantes,<sup>167</sup> ya que se hacían bromas de vez en cuando) mientras transeúntes pasaban de largo. El cielo nublado nos recordó que estábamos en época de invierno y en cualquier momento podía caer agua, ya sea “pasón” o “un aguaje”, los extremos entre una ligera llovizna y una fuerte lluvia.

La tarde del viernes 26 de julio, con Miguel Fuentes se visitó de nuevo la Casa y el ensayo de los historiantes fue de 5:40 a 6:40 p.m. Se platicó un rato con el pitero, quien contó que antes ensayaban unas tres horas por día y salían más adultos de danzantes. Desde hace una semana dice que ensayan todos los días, una hora en la tarde, se supone que empiezan a las 5 p.m., pero este viernes iniciaron tarde porque algunos jóvenes danzantes estaban en las “maquinitas” o videojuegos que para estos días son instalados a un lado de la parroquia. El pitero contó que en Santa Catarina Masahuat los historiantes de ahí ensayan desde cinco meses antes de las fiestas realizadas en ese pueblo en noviembre, pero ahí no hay músicos, por lo tanto, van músicos de Witzapan. Se habló también con Pedro, quien toca el tambor grande; es hermano de Matilde, directora de la Casa de la Cultura. Se le preguntó desde hace cuánto toca ese instrumento y respondió “desde hace años ya”, sin dar un dato preciso; también dijo que el tambor es de cuero de venado y que lo aprendió a tocar con un señor, “Cuz”, quien ya murió. Este viernes la fachada de la Casa estaba siendo pintada de amarillo por dos hombres en calzoneta, uno montado sobre una pequeña escalera de madera; también se observó que en el patio de esta casa había más leña que días anteriores.

El lunes 29 de julio, luego de asistir a la *atolada* del primer día del novenario a Santo Domingo en el patio trasero de la parroquia, se visitó de nuevo a la Casa<sup>168</sup> y los historiantes ensayaron de 5:45 pm a 6:45 pm. Vi a Lucas Cortez y hablé un rato con él,

---

<sup>167</sup>Lucas Cortez me dijo que los años anteriores todos los historiantes eran del barrio El Calvario, pero este año tres eran de algunos cantones, sin especificar cuáles. Un nieto de Fidelina Cortez, de unos 14 años, representó a un cristiano este año; primera vez que participa como danzante. “Ahora ya nadie quiere salir” dijo Fidelina Cortez en una ocasión.

<sup>168</sup>En esta ocasión sólo fue mi persona; Miguel Fuentes regresó a México ese lunes en horas de la tarde.

contó que venía de la Alcaldía de trabajar, por eso no tiene mucho tiempo para estar al tanto de las actividades de la cofradía. También aseguró que desde el 1 de julio estos jóvenes ensayan por una hora al atardecer. Minutos después pasó Juan Cruz, quien al verme me saludó y platicamos un rato. Sostuvo que él ya ha salido de historiante y que antes salían adultos; para él esto le daba más seriedad a la actividad, a diferencia de ahora que son adolescentes. Juan sostuvo que los ensayos empezaban después de semana santa en el atrio de la parroquia; también dijo que las espadas utilizadas en la actualidad por los historiantes no son originales: estas fueron vendidas por antigüedad, así como a él ya le han ofrecido dinero por la imagen de la virgen del Tránsito que tiene en su casa y a la cual le reza cada 15 de agosto.

El miércoles 31 al atardecer se fue de nuevo a la Casa y ya estaba instalada “la ramada” hecha con tres pilares de madera y techo de lámina, al cual le colocan hojas de palmeras, sostenidas por varas de bambú amarradas con alambre a los polines del techo. La “ramada” ayuda a proteger de los rayos del sol durante los días de la fiesta a quienes se sientan en las bancas de madera en la acera de la calle al salto, afuera de la Casa. La “ramada” y la sala de la Casa son adornadas con papel maché cuadriculados amarillos, blancos, rojos, azules y verdes con figuras geométricas. En la víspera de la fiesta, al finalizar el ensayo de los historiantes casi a las 7 p.m. la esposa del mayordomo les regaló de refrigerio pan de torta y café, luego ofreció refrigerio a la audiencia de unas 20 personas, cantidad mayor a los días anteriores; a mí persona le dijo “agarre dos panes”. Niños/as corrían alegres por la calle al salto, se escondían en un *pick up* amarillo parqueado a un lado y se tiraban *mozotes*, pequeñas semillas de una planta silvestre que se pega al contacto con la ropa; un niño me tiró algunas, pegándose dos en mi camisa.

Antes que cerraran la Casa se platicó con el mayordomo, luego que él hablara aparte con los historiantes a quienes les dijo “quedemos mañana a las 5 y media pa’ que vengan a las 6, si les digo que a las 6, van a venir a las 6 y media, ya me puedo (conozco) la hora salvadoreña. Cuiden las espadas”. A un nieto adolescente de Fidelina Cortez que este año participó como historiante, el mayordomo le dijo que se recortara el cabello, algo que al parecer no sucedió. El mayordomo compartió con mi persona el calendario hipotético de las fiestas patronales en honor a Santo Domingo de Guzmán, del jueves 1 al lunes 5 de agosto:



a las 4:30 a.m. del primer día de la fiesta se tiran los cuetes para anunciar que ya está listo el café. A las 5:30 a.m. salen los historiantes, a quienes los tamboreros y el pitero van a traer a sus casas tocando sus instrumentos y el cuetero los acompaña lanzando cuetes, luego van a traer a la reina. En la tarde hay cuatro “entradas”: “la de leña de acá arriba (cantón El Caulote), de cuetes, del (barrio) El Rosario y de aves”. El segundo día viene una entrada de Nahuizalco y tres más de Witzapan. En total se harán ocho entradas. El tercer día se va a matar una res en la madrugada, también el cuarto día y se dará sopa de res el almuerzo de dichos días. “El quinto día al mediodía termina todo. Cofradía para la gente es venir a comer”, dice. El mayordomo me invitó a pasar a la sala de la Casa, donde observé una mesa de madera en el centro, a un lado tres sacos al parecer con maíz y a la derecha, en dirección hacia el norte, el altar a Santo Domingo en banner adornado con papeles de colores.

Es de mencionar que al mayordomo actual lo conocí hasta este momento de la víspera de la fiesta: él se me acercó preguntándome quién era, le dije que era estudiante y que ya había visitado otras veces el pueblo: “ando buscando al mayordomo” le dije, “yo soy” me respondió; le respondí que pensaba el mayordomo era alguien de mayor edad. Esto le causó risa y respondió “eso era antes, ahora se necesita a alguien que tenga energía para el cargo”. Luego me preguntó de dónde era, le dije de Santa Ana y dijo “yo tengo familia allá”. Le respondí que conocía a Amadeo Ramos, “él es familiar mío” sostuvo y se acordó de una ocasión que con otros compañeros nos alojamos en una vivienda de adobe que cuida su papá Lucas, cerca de la vivienda de la familia, a un costado del estrecho pasaje que sube a la par de la “tienda Tina”, a la izquierda del local del FMLN, en una loma al oeste de la Casa. Eso fue en diciembre de 2016, días después falleció la mamá de Lucas Cortez y le conté eso al mayordomo: “A pues sí ya se acordó, ya murió mi abuelita” me respondió con nostalgia. Luego contó que el año pasado llegó a la Casa un señor que cree es mexicano, “un tal Rodman o Bodman, pasó adentro sin permiso a tomar fotos y videos. Le dije que por qué no pidió permiso si es un lugar privado. Hace unos años se robaron una imagen de Santo Domingo”. Este robo de la imagen fue en el año 2015. De hecho, en las fiestas de 2016 el altar correspondiente estaba vacío por esa razón; en ocasiones fue puesto el tamborón.

#### 4.6.3. La fiesta del 1 al 5 de agosto

#### 4.6.3.1. El inicio de la fiesta: jueves 1 de agosto

1:24 a.m. me despertaron los ladridos y aullidos de perros que duermen en la calle al cementerio cerca de la “casona doble planta”, también el canto de gallos. 4:10 a.m. el cuetero encendió con un *tizón* una vara de cuete, desde la Casa, luego encendió dos de estas varas a las 4:30 a.m. Minutos más tarde, a las 4:58 a.m. una voz masculina desde el casco urbano anunció “ahora primero, emp... inicia la fiesta de Santo Domingo”. Bajé de la “casona” a las 5:10 a.m. y caminé hacia la Casa; pasé por la parroquia y estaba cerrada. 5:15 a.m. llegué a la Casa, los únicos presentes, sentados en una banca de madera en la acera, era el cuetero y un bolo<sup>169</sup> que entre risas me dijo “¿quiere café para afeminado o para hombre?” ofreciéndome un trago de aguardiente marca Tres Puentes, pero decidí agarrar el vaso con café y pan de torta que me ofreció el mayordomo quien salió de la sala de la Casa en calzoneta y con sandalias; entre risas me dijo “lo despertaron los cuetes de las 4:00 a.m. mi esposa ya está con el café”, luego barrió la acera de la “calle al salto”. Por su parte, desde las 5:30 a.m. dos mujeres lavaron maíz y verduras en el patio de la Casa (donde hay dos chorros de agua potable y una “pila” de cemento que almacena agua) utilizando dos *guacales*<sup>170</sup> de plástico azul y uno rojo. 5:40 a.m. llegó el primer historiante desde el norte, con su capa de cristiano en un brazo entró al local del FMLN a barrer el piso de cemento; el mayordomo, minutos después, movió metros atrás su camioneta estacionada frente al estrecho pasaje a un lado de la tienda “Tina”, luego subió por este pasaje y a los cinco minutos bajó vestido con pantalón y zapatos negros, y camisa azul oscura formal.

Entre las 6 y 6:10 a.m. los cajeros llegaron a la Casa a destiempo, desde el sur; luego fueron a traer al son de sus instrumentos a algunos historiantes a sus casas, unos al oeste por el pasaje a la par de la tienda Dina (recorrido usual los demás días de la fiesta) y otros al barrio El Calvario al norte. 6:55 a.m. llegaron a la Casa desde el sur los cinco músicos de cuerda, dos minutos después desde el norte llegaron los siete músicos de viento.<sup>171</sup> 7:25

---

<sup>169</sup>El cuetero parecía de 60-70 años, delgado y calvo de ojos achinados, es de San Pedro Puxtla. Los días de la fiesta vistió camisa café clara de botones, pantalón formal negro, zapatos formales café y en su cuello portaba un llavero rojo. El bolo, de unos 40 años y cabello desordenado, era el mismo mencionado en el apartado 3.2.7.

<sup>170</sup>Originalmente fabricados del fruto de morro, jícara o *wajkal* en náhuat, de donde viene su nombre, actualmente son fabricados de plástico y se utilizan para un sinfín de tareas, principalmente para lavar.

<sup>171</sup>Es de resaltar que a diferencia de los músicos en San Juan Tetelcingo en Guerrero, México, que Eustaquio Celestino (2004) menciona toman licor en las fiestas patronales, en Witzapan está prohibida la ingesta de alcohol para los músicos, también para los historiantes y demás personas de la cofradía de Santo Domingo.

a.m. la esposa del mayordomo salió de la Casa a invitar a los músicos y a mí a desayunar; entramos a la sala y nos sentamos en sillas plásticas alrededor de la mesa de madera, donde la esposa del mayordomo colocó un rimero de tortillas, luego nos sirvió a cada uno un plato hondo plástico con frijoles enteros y un huevo con tomatada, sin cubiertos. Al terminar de comer me di cuenta que en el fondo del plato estaban los personajes sonrientes de Bob Sponja y Patricio. Por su parte, los músicos de viento y de cuerda tocaron rancheras y corridos, se trataban con apodos y solían bromear cuando descansaban (a “Noni”, quien toca el bombo, una vez se le deslizó la silla y cayó al suelo, provocando risas y bromas entre los presentes).

10 a.m. Un grupo de mujeres cantaron alabanzas frente al altar de Santo Domingo. 10:35 a.m. los historiantes moros llegaron desde el norte con la reina, y del local del FMLN salieron los historiantes cristianos, mientras el cuetero lanzaba dos varas de cuete. 10:45 a.m. los historiantes, encabezados por los cajeros y el cuetero (conjunto conocido como la Historia) marcharon en dirección al centro; decidí quedarme en la Casa y al siguiente día ir con la Historia a la parroquia. 10:51 a.m. escuché una vara de cuete desde el centro, otra a las 11:02 a.m. 11:09 a.m. la esposa del mayordomo regaló fresco de piña a los pocos presentes en la Casa. 12 p.m. el mayordomo invitó a los músicos y a mi persona a sentarnos alrededor de la mesa de la sala para almorzar, al minuto su esposa nos sirvió, en un plato desechable, frijoles enteros con tomate, cebolla y chile, papas con queso y un rimero de tortillas. El mayordomo almorzó en el patio de la Casa junto a su esposa y las colaboradoras de la cocina. Luego de almorzar fui a la “casona” y a las 2:35 p.m. regresé a la Casa, vacía por dentro; afuera en una banca estaba sentado Juan “el mudo”<sup>172</sup> y el pitero. 3 p.m. los músicos de viento llegaron desde el norte y tocaron sus instrumentos debajo de la “ramada” frente a la Casa. Minutos más tarde llegaría a la “casona” Gerardo Navarro, estudiante de sociología en la UES-FMOCC, como yo tenía las llaves fui a recibirlo y estando en esta casa llegó Celestino Ramírez con su hijo mayor a reparar un contador de agua; con Celestino platicamos poco más de una hora, hasta que oímos explosiones de varas de

---

<sup>172</sup>De entre 40 a 50 años, suele deambular por las calles del pueblo y mantenerse en horas del desayuno, almuerzo y cena en la plaza frente al parque donde vendedoras de los chalets o clientes le dan de comer. Lo conocí en el año 2016, solía llegar a las actividades en la Casa y en la parroquia, en el año 2019 no fue la excepción. En una ocasión Miguel Fuentes le regaló un par de zapatos tenis azules, que aún calzaba.

cuetes: “es entrada” nos dijo Celestino, parece que este año no fue invitado a la cofradía de Santo Domingo.

5:20 p.m., desde la 2° av. Norte iba un “encuentro de los *cumpas*” de Nahuizalco con una “entrada” de verduras, desde la entrada de Witzapan hacia la Casa. 5:40 p.m. llegó a la Casa desde el norte la “entrada” de *cuetes* o de pólvora del cantón El Caulote, unas 80 a 100 personas en procesión encabezadas por la Historia, el mayordomo y seguida de los músicos de viento. Reconocí a Fidelina quien al verme me saludó en náhuat: *yek tiutak*. La esposa del mayordomo recibió la entrada regalando a los feligreses refresco de horchata, algo que haría con casi todas las demás “entradas”. A las 6:10 p.m. llegó a la Casa una “entrada de aves”, en realidad sólo de gallinas, desde la 2° Av. Norte. 6:20 p.m. la Historia fue al cruce de la “calle al salto” con esta avenida a recibir la última entrada del día, de verduras igual que la primera. 6:45 p.m. los historiantes se cambiaron de ropa en el local del FMLN y luego cenaron “ticucos” (tamales con frijoles) que la esposa del mayordomo les dio, también a los músicos de viento. Luego comió la audiencia, incluyendo mi persona y Gerardo, sentados en la acera frente al local del FMLN. Juan Cruz también estaba presente y nos presentó a Rafael, “chaguay” o “diablo”, lo primero que le escuché decir fue “la *chicha* es la sangre del indígena” al momento que hablaba con Juan. El mayordomo, su esposa y colaboradoras cenaron en el patio de la Casa, de la cual salieron minutos antes de las 8 p.m. Mientras tanto, la Alcaldía iniciaba un evento de inauguración de la fiesta denominado “Cabalgata Artística”, unos 80 metros al sur de la Casa. En dicha actividad estaban presentes unas 200 personas, incluyendo al alcalde, sentado al frente de una tarima donde tres mujeres voluptuosas con poca ropa bailaban provocativamente al son del reggaetón.

#### 4.6.3.2. El desarrollo de la fiesta: 2, 3 y 4 de agosto

El **viernes 2 de agosto**, desde las 2 am inició el sacrificio de un toro en la entrada de la Casa. Al pasar por la parroquia, de nuevo estaba cerrada. Llegué a las 5:30 a.m. a la Casa y los músicos de viento acompañaban el destazamiento del toro tocando sus instrumentos. 5:40 a.m. regresé a la “casona doble planta” y en el camino me encontré a Pedro, quien toca el tamborón, rumbo a la Casa. 9 a.m. fui con Gerardo a la Casa, donde hablamos con un sobrino de Amadeo Ramos quien nos contó sobre la *chicha* y su historia en Witzapan, también dijo “no sólo el idioma es importante, están también las tradiciones”. 9:36 a.m. la

esposa del mayordomo regaló refrigerio a los presentes: pan de torta y refresco de piña. Un minuto después llegó un tamborero y a las 9:43 a.m. el pitero. “Pavita”, un señor de unos 60 años portando una camisa del FC Barcelona y en estado de ebriedad, cantaba rancheras en la entrada a la Casa, provocando risas en los músicos de viento y demás presentes, entre ellos un barrendero de la alcaldía a quien el mayordomo molestaba: “ya te va a regañar el alcalde porque no has barrido todo el pueblo, andá barré”.

10:09 a.m. la Historia partió de la “calle al salto” hacia la 2° av. Norte rumbo a la parroquia, con Gerardo nos fuimos por la “calle al salto” para salirles adelante. Casi por una hora se realizó la danza de moros y cristianos en el atrio de la parroquia, aparte de nosotros la danza era nada más observada por Juan “el mudo” quien se sentó a la par de los cajeros, un par de niños desde la “calle al salto” y un joven de San Salvador. 11:10 a.m. la Historia salió de la parroquia a la entrada de Witzapan para recibir a un grupo de *cumpas* de Nahuizalco que llegaron en *pick up*. 11:30 a.m. este grupo de *cumpas* y la Historia arribaron en procesión a la Casa, por la 2° Avenida Norte, acompañados de los músicos de viento quienes tocaban sus instrumentos, siendo recibidos con pan de torta y refresco de horchata por la esposa del mayordomo. 12:12 p.m. la esposa del mayordomo repartió platos de sopa de res con verduras y dos tortillas, de nuevo sin cubiertos. Ahora no comí en la sala sino en el patio, sentado en una banca de madera. Mientras almorzaba escuché interactuar en náhuat a algunas colaboradoras en la cocina, para pedirse algunos utensilios. Luego de almorzar fui con Gerardo al parque central, aún cerrado por estar en remodelación desde julio; en la plaza nos encontramos a William, recién había llegado al pueblo junto a Amadeo Ramos quien luego de saludarnos caminó hacia el norte del pueblo, con Gerardo y William nos fuimos a la “casona”. Mientras subíamos la calle al cementerio, vimos a unas adolescentes cargar sillas plásticas hacia una casa con portón negro ubicada unos 20 metros al este de la “casona”. William y Gerardo les ayudaron a acarrearlas, y un joven salió de dicha casa a reventar una vara de cuete.

3 p.m. desde la “casona” se escuchaba el sonido de un teclado desde la casa de portón negro, y personas bajaban por la calle al cementerio cargando varas de cuete, luego algunas personas subían por esta calle ya sin estas varas, pero cargando panes con pollo y soda. 3:30 p.m. con William bajé por esta calle y nos encontramos a José, hermano de Celestino:

nos invitó a entrar a la casa de portón negro diciendo “es la entrada de cuetes del Rosario”. Nos sentamos en sillas plásticas en el solar de esta casa y una joven simpática nos dio a cada uno un pan con pollo y soda, “ya agarró el pan se va a tener que quedar” me dijo. Estuvimos aquí por más de una hora, tiempo en el que entraron y salieron unas 25 personas que llevaron varas de cuete. Observé que la persona que tocaba el teclado era Valentín, sobrino de Antonia Ramírez. 4:25 pm se escucharon varas de cuete desde la entrada a Witzapan, José nos dijo “es la entrada del (cantón) El Carrizal, vienen en *pick up*”. Minutos después bajé con William y fuimos a la Casa. 5:06 p.m. fue la “entrada” de Lucas Cortez, desde su casa arriba del pasaje a la par de la “tienda Dina”, donde dieron café y pan francés de refrigerio. A las 5:48 p.m. la Historia partió desde la Casa por la 2° av. Norte hasta la “tienda del Niño” a recibir a unas 20 personas, parte de la “entrada” de verduras.<sup>173</sup> 5:55 p.m. fue la “entrada de cuetes del barrio El Rosario, última del día, que llegó a las 6:25 p.m. bajo una moderada lluvia a la Casa donde una joven (que estaba en la casa de donde salió esta entrada) repartió refresco de tamarindo y pan de torta.

6:35 p.m. fuimos rápido donde Juan quien nos invitó al siguiente día a ir a cortar *elotes* en sus dos tareas de *milpa* de La Sabana: “si no llueve vamos, a las 6 o 6:30 a.m.”. Luego fuimos donde Fide a quien le compramos una botella de *chicha*, nos dijo que desde hace ocho días no llovía. 7:03 p.m. se vino más fuerte la lluvia, incluso con viento. Fide contó que antes las “entradas” de Nahuizalco se quedaban en la cofradía hasta el otro día, además recordó que “la calle al salto antes era empedrada, por eso cuando había pleitos de bolos se agarraban a pedradas”. Posiblemente estas broncas entre borrachos se producían luego del reparto de *chicha* y alcohol que hace décadas se daba por parte de la cofradía de Santo Domingo.

El **sábado 3 de agosto** con Gerardo y William cuando íbamos a casa de Juan Cruz,<sup>174</sup> pasamos por la parroquia y estaba cerrada otra vez, luego pasamos por la Casa y no había

---

<sup>173</sup>A diferencia de la entrada de verduras del día anterior, estas personas en sus *guacales* llevaban flores; los músicos de cuerda acompañaban esta entrada, a diferencia de los músicos de viento del día anterior. Este día no cenamos en la Casa de la Cofradía porque nos agarró la tormenta en casa de Fide y cuando se calmó, casi a las 8 pm, ya estaba cerrada. Comimos una pizza mediana de 6 dólares que para los días de la fiesta un lugareño con su hijo de menos de 10 años vende en la plaza frente al parque, pero no nos sustentó.

<sup>174</sup>Debido a que no amaneció lloviendo fuimos a La Sabana con Juan Cruz, en el camino él habló de las ventajas de trabajar en el campo y en un terreno relativamente propio; reflexionó si fuéramos empleados de

nadie en las bancas de madera de la entrada; unos perros andaban detrás de una perra en brama y había una fila de vehículos estacionados a un costado de la “calle al salto”. 7 a.m. en casa de Juan Cruz desayunamos *nacatamales* (tamales con carne de pollo) sin cubiertos, con pan francés y café que nos regaló su esposa Elsa. Juan Cruz terminaba de desayunar; 7:25 a.m. salimos hacia La Sabana, nos acompañó “centavo” un perro que se mantiene en la “calle raspanalga”, pero se quedó en casa de una hija de Juan y Elsa que vive en el cantón El Caulote, sobre la “calle al salto”. A un lado de esta calle, frente a la calle raspanalga en la cuneta estaba un tronco de unos 7 metros de largo, que Juan contó será levantado el lunes 5 en la mañana por un grupo de jóvenes del barrio El Calvario que “fueron al monte a traerlo” y será útil para la actividad llamada “Palo encebado”, organizada por el Comité de Festejos del Barrio El Calvario y la Alcaldía Municipal, la tarde del 5 de agosto.

En el camino nos encontramos a otro agricultor llamado Alejandro, Juan nos lo presentó (ambos vestían camisa manga larga y botas de hule) y pasamos por una casa de concreto con el logo de USAID en su fachada que Alejandro dijo cuidar, cerca del río Tepechapa. Entramos, en el patio había decenas de plantas de café pequeñas y Alejandro nos invitó a comer cocos que ha cortado en el jardín, también habló de la cueva misteriosa del Ishtishi al oeste donde una vez “a un señor que no le convenía ir le picaron las *chilizatas* (avispas amarillas y negras) que cuidan esa cueva”. El paisaje sonoro era de cantos de *chiquirines* (cigarras) y un pájaro que Alejandro dijo “se llama *guauce*, va a ser temporal porque está cantando, eso decían los antiguos”. Juan y Alejandro con sus machetes cortaron los cocos, incluyendo un pedazo utilizado como cuchara para sacar la carne blanca. 8:05 a.m. salimos de esta casa rumbo al noreste, a un frijolar de Alejandro antes de llegar a La Sabana. Pasamos por un terreno escabroso donde hay un nacimiento de agua que brota de una pila cuadrangular, cerca alguien se había defecado, “algo que nunca habían hecho” dijo Alejandro molesto. Al este hay un peñón que forma una pequeña cueva, de la cima del peñón cae agua. Seguimos caminando al noreste, a las 8:10 a.m. escuchamos una vara de cuete explotar desde el casco urbano, Juan dijo son “invitaciones”. 8:28 a.m. pasamos por una *milpa* de Alejandro, luego a un frijolar suyo donde se quedó cortando las malas yerbas.

---

alguna empresa en la ciudad, no fuera posible faltar al trabajo si hubiera amanecido lloviendo y en un horario fijo.

8:32 a.m. con Juan fuimos a La Sabana, caminamos por una calle lodosa hacia el norte, en sus orillas sobresalen árboles de teca, algunos han sido talados; al respecto Juan comentó “la gente es bien incomprensible,<sup>175</sup> esta plantación nosotros, trabajé un tiempo en la directiva de esta Sabana, echamos este cerco... hubo una institución, Ayuda en Acción, nos dio una ayuda, nos dio los postes de cemento, posteamos, sembramos... la plantación de los palos. Y trabajamos aquí como cuatro años, de ahí salimos, agarraron otros, pero hoy que una generación bien, no sé cómo, rebelde va, estos palitos, porque si estos palitos los dejan crecer se hacen grandes... Esta plantación la sembramos nosotros como en el 94’, sí, bastante sombra, antes era pelón todo esto”. 9:30 a.m. llegamos a las dos tareas de *milpa* de Juan, quien cortó cinco manos de *elote* (25 *elotes*), los echó en un saco que andaba doblado en su pequeña mochila que cargaba en su espalda; luego Juan mostró unas plantas de arveja de 1.30 metros, ha sembrado un surco de esta planta a la par del límite entre sus tareas y las de otro “maitro”. Al preguntarle qué más ha sembrado aparte de la *milpa* y la arveja que “se carga en noviembre”, Juan enseñó unas plantas de ocre de 15 cm. de alto que se ven dañadas, sus hojas tienen pequeños orificios. “Por allá, no fuimos a aquella ollada, mucho calor allá tengo otro pedazo (de tierra) allá tengo ocre también y unas matas de frijol”. ¿Y chufle no ha sembrado?” preguntó Gerardo, Juan dijo “no ese tengo allá arriba, en el solar propio, sí”.

Luego pasamos por otras tareas, llama la atención su división por cuadros: Juan comentó “cada quien siembra sus dos tareas que le dan a uno... esta tarea es de frijol y esta otra de maíz... para medir se agarra una brazada de diez cuartas (Juan extiende su brazo derecho y luego el izquierdo) ya están formados los cuadros aquí, dos y dos y dos, aquí como ya tenemos tiempo que venimos trabajando”. “¿De 10 cuartas, cuantas brazadas tiene?” le preguntó William, “10 para allá y 10 para allá” le dijo Juan, señalando primero al norte y luego al este: “aquí 10 son 20 metros, allá 10 son 20 metros”; “20 20 20 20” dijo William señalando a los cuatro puntos cardinales. De regreso al casco urbano, Juan en un trayecto del camino se metió a la orilla a recoger un tronco que había escondido, suponemos le servirá para la leña del hogar. 10:15 a.m. nos internamos por un camino que baja hacia el oeste, algo resbaladizo, incluso nace agua; pregunté a Juan cómo se dice “liso” en náhuatl y

---

<sup>175</sup>Durante el proyecto Titajtakezakan una vez que pasamos por esta calle, Juan contó que había dejado de sembrar *ayote* (calabaza) “porque la gente que vive más cerca de La Sabana ya no respeta”, visiblemente molesto, incluso utilizó expresiones consideradas soeces que él no suele decir.



dijo *chipinawi*. 10:43 a.m. pasamos por un puente peatonal de hierro sobre el río Santo Domingo. Juan no subió, caminó por el río, sus botas de hule impedían la penetración del agua. Le pregunté dónde las consiguió y dijo “aquí en el pueblo”.

10:56 a.m. llegamos a casa de Juan, quien salió a comprar una botella de Coca-Cola de 1.25 litros, “ne veneno en náhuat” dijo entre risas, luego nos regaló un vaso con esta soda a cada uno. Juan contó que durante la guerra del 80’ su hermano huyó a Santa Ana, también otras personas del pueblo que sufrieron la represión luego de la masacre del 26 de febrero de 1980; dijo que el barrio El Calvario era visto como bastión de la guerrilla del FMLN, también que Domingo Monterrosa (jefe del batallón del ejército Atlacatl, acusado de ser el autor intelectual de la masacre del Mozote en Morazán, en diciembre de 1981) estuvo en el cuartel de Sonsonate antes de irse a San Miguel, al oriente del país. Antes de irnos Juan nos invitó a una *atolada* para el día siguiente a las 4 p.m. que preparará su señora Elsa con algunos *elotes* que cortó en La Sabana. 11:30 a.m. fuimos a la Casa, músicos de viento de la banda regimental del Destacamento Militar de Sonsonate tocaban frente a ella, custodiados por tres soldados. El mayordomo al vernos nos dijo entre risas “yo pensé que para acá venían con una entrada de *elotes*”, también comentó su punto de vista sobre la cofradía, para él representa “lo social y cultural del pueblo, no sólo lo espiritual como la quiere ver este párroco”. Luego platiqué con la niña Marta quien dijo "el mayordomo que está hoy se ha puesto las pilas. Cada dos años cambian, pero si la gente ve que se ha puesto las pilas lo eligen para dos años más [...] este mayordomo es humilde, eso es lo bueno, yo lo conozco desde que está *cipote* (niño)". 12:24 p.m. la esposa del mayordomo nos regaló en un plato desechable carne de res con verduras, arroz y dos tortillas, comí en la acera afuera del local del FMLN. 12:49 p.m. nos despedimos del mayordomo quien almorzaba él sólo en la mesa de la sala de la Casa.

3:34 p.m. pasé por la parroquia y la puerta principal estaba cerrada, entré por el portón lateral y en el salón parroquial se desarrollaba la elección del “principito” y la “princesa” a cargo de Matilde, directora de la Casa de la Cultura. Cada subcomité del EPP presentó un candidato/a (niño/a de unos 5 años) quien vendiera más “numeritos”, entre 5 a 10 centavos de dólar c/u, sería el ganador. 3:35 p.m. escuché reventar cuatro varas de cuete que supuse tiraron desde la Casa, un minuto después escuché cuatro más. Cada vez noté llegar a más

gente a la parroquia. 3:45 p.m. sonó la campana de la parroquia y las varas de cuetes se escuchaban reventar en la entrada de esta. Salí a un lado del patio, observé que la puerta seguía cerrada y los historiantes se fueron en fila india por la “calle al salto” para entrar por la puerta lateral con los cajeros al frente y los músicos de la banda regimental al final. El mayordomo con su hijo menor iba en medio de la procesión, Juan Cruz y otras 4 personas también, cargando unos “niños”<sup>176</sup> de Santo Domingo.

4:37 p.m. un grupo folclórico de cinco jóvenes tocaron sus instrumentos en el salón parroquial, Juan me dijo que uno de estos jóvenes era nieto suyo, luego recordó que en este lugar antes había un *amatón* (árbol grande de *amate*) talado para poder construir la terraza, y sostuvo que el dinero de las rifas para la elección de principito y princesa es para las mejoras en la parroquia como dicha construcción. Valentín luego tocó el teclado, la explosión de varas de cuete cada vez más cerca impedía que se escuchara plenamente. 4:45 p.m. Matilde anunció una actividad cultural mañana en la tarde en el parque. 5 p.m. en la parroquia me encontré a Valentín quien me dijo “vayamos a agarrar *atol*” que estaban dando en una galera cerca de la salida lateral. Varias mujeres servían esta bebida de maíz tierno en un vaso desechable, hicimos fila la cual cada vez crecía, Yensy por eso no quiso hacer cola.

6:15 p.m. Valentín cantó el padre nuestro en náhuat, “para recordar a nuestros antepasados que ya están bajo tierra, pero llevamos su sangre”. Luego Matilde cantó “la canción del pueblo, *Huitapanchi*”.<sup>177</sup> Una mujer adulta se acercó a Yensy ofreciéndole comida “de la que están dando a quienes ayudaron en el conteo y rifa”; como Yensy fue una de estas personas, fue a traer un plato desechable con frijoles, plátano, crema y dos tortillas, pero sólo comió un poco de frijoles y plátano, dijo no tener mucha hambre y haber agarrado la comida “por compromiso”. Las tortillas las dejó en un basurero, dice que en su trabajo actual casi no come tortillas, en Witzapan asegura que la gente las come en la mañana, mediodía y noche. 6:47 p.m. terminó la actividad de elección de principito y princesa, del parque central salió una procesión con todos sus candidatos/as. Como William

---

<sup>176</sup>Estos “niños” son las imágenes pequeñas de Santo Domingo que llevan los *cumpas* de Nahuizalco y la que Lucas Cortez tiene en su casa, llevada a la Casa la tarde del día anterior por medio de su “entrada”. “Antes venían más, ahora como que sólo dos trajieron” me dijo Juan.

<sup>177</sup>Me pareció que la feligresía en la parroquia se mostró desinteresada ante los cantos en náhuat, quizá porque estos cantos fueron dejados hasta al final del programa desarrollado.

y Gerardo no aparecían, supuse que estaban en la Casa a donde me dirigí junto a Yensy: los músicos de la banda regimental estaban en la entrada de la Casa sin tocar sus instrumentos, y varios perros deambulaban en la calle. Vi al mayordomo cenar en el patio con su familia y pasé de largo con Yensy rumbo a la 2° Av. Norte, donde vimos a una cocinera de la cofradía que la saludó; luego le pregunté si vio a mis compañeros, dijo “en la mañana nomás”. Le pregunté qué hubo de cena y dijo “huevo estrellado, frijoles y queso”, supuse que también dieron tortillas. En el parque nos encontramos a William y Gerardo, fuimos a una procesión de las reinas a las 8:24 p.m. que salió del barrio El Calvario hacia El Rosario, pasamos por la Casa y ya estaba cerrada.

El **domingo 4 de agosto**, desde las 2 a.m. inició el destazamiento de otro toro frente a la Casa. 4:02 a.m. el cuetero hizo explotar una vara de cuete. A las 4:08 a.m. sonó la campana de la parroquia anunciando la misa dominical. Me sentía cansado y me dormí de nuevo. 7:14 a.m. bajé de la “casona” con William y Gerardo y en la orilla de calle al cementerio, cerca de donde brotaba agua (esta calle era quebrada de invierno antes de su pavimentación en los años 90’) había un sapo muerto. 7:17 a.m. pasamos por el parque abierto al público desde el día anterior, había muchos platos desechables en el suelo y la parroquia estaba cerrada. Supuse que la misa dominical terminó a las 6 a.m. 7:24 a.m. llegamos a la Casa, “está al suave” (tranquilo) dijo William. En la entrada de la Casa unos 10 perros perseguían a una perra en brama. Había sólo un señor sentado en una banca de la entrada. En la sala, los músicos de cuerda desayunaban. Escuchamos sonar un tambor por casa de Lucas Cortez, al momento bajaron los cajeros con un historiante. Un señor de unos 65 años, sin camisa y un poco gordo vendía periódicos y se sentó a nuestro lado. Le compré “El chero” a una “cora” (25 centavos de dólar). Violencia en el periódico.<sup>178</sup> El vendedor de periódicos dijo cantar rancheras y preguntó “¿pueden el náhuat?”, “un poco hemos aprendido” respondí. Él dijo “yo puedo algo pero de repente es que me acuerdo, como casi no hay con quien hablarlo: *tikuni* es carbón”. Luego se despidió, dijo tener que ir “allá arriba” y después a San Pedro Puxtla a vender periódicos, “para mí ha sido un placer” se despidió amablemente y caminó hacia el barrio El Calvario.

---

<sup>178</sup>Incluso salió una noticia de un adulto de 62 años en Witzapan “arrestado por el delito de agresión sexual continuada en perjuicio de una menor de edad”. No había notas sobre las fiestas patronales, mucho menos de las actividades de la Cofradía, las cuales tampoco se mencionaron en el programa de la Alcaldía Municipal.

7:45 a.m. los músicos de cuerda tocaron sus instrumentos frente al altar a Santo Domingo en la Casa. Algunos historiantes llegaron, unos desde el sur y otros desde el norte, uno por uno y sin las capas<sup>179</sup> con las cuales danzan. 8 a.m. seis músicos de la Banda Regimental llegaron desde el sur y se sentaron en una banca en la entrada de la Casa. La esposa del mayordomo salió a ofrecerles comida, "pero carne ya no hay" dijo entre risas. 8:05 a.m. explotó una vara de cuete en el pasaje hacia la casa de Lucas Cortez, dos minutos después bajaron los cajeros sonando sus instrumentos, junto a la reina que danza con los historiantes, quien portaba vestido morado y una corona; entraron a la Casa. 8:13 a.m. la esposa del mayordomo les dijo a los músicos de la Banda Regimental "pasen a sentarse para servirles la comida". 8:28 a.m. dos mujeres entraron con verduras a la Casa, indicando así que la provisión de alimentos por parte de la feligresía no se reduce a las "entradas" del 1 y 2 de agosto. 8:43 a.m. dos jóvenes comieron cada uno un plato de frijoles enteros con dos tortillas, sentados en la acera del local del FMLN. 9 a.m. me llamó la atención que el ritmo de los músicos de cuerda quienes tocaban frente al altar de Santo Domingo en la sala de la Casa, era similar al de la canción de Antonia Ramírez "Ne Nawat Shuchikisa"; cuando finalizaron, los músicos de viento tocaron "Las Mañanitas" en la entrada de la Casa.

9:40 a.m. la esposa del mayordomo salió a repartir horchata. La temperatura estaba a unos 35 ° centígrados, es decir hacía calor, luego ella repartió pan de torta. 9:46 a.m. el cuetero explotó cuatro varas de cuete, al momento sonó la campana de la parroquia y desde ese lugar alguien explotó dos varas de cuete. Me pareció una especie de comunicación. 10 a.m. Juan Cruz pasó rumbo a la parroquia, al vernos dijo que iría a la misa de esa hora, iba apurado y dijo que su esposa no tuvo tiempo de hacer el *atol* de maíz tierno, que mejor llegáramos el siguiente día a su hogar a las 4 p.m. 10:08 a.m. los músicos de cuerda tocaron afuera de la Casa, mientras los historiantes estaban adentro del local del FMLN tomando gaseosa Pepsi en bolsas plásticas. Fuimos a la parroquia y estaba llena, incluso muchas personas no pudieron entrar y observaban hacia el interior de la misma desde la puerta principal y lateral. Pasamos de largo rumbo a la "casona", en el parque estaba un grupo de

---

<sup>179</sup>Lucas Cortez días después mencionó que estas capas las consiguieron en el año 2000, gracias a una gestión con Ayuda en Acción. Debido al desgaste de los trajes, es necesario para él conseguir otros, pero sin ayuda gubernamental; si así fuera, asegura "los andarían cargando en eventos", es decir, utilizándolos para eventos gubernamentales. Las espadas plateadas que portan los historiantes fueron gestionadas con una empresa de Santa Ana, Imacasa, fábrica de insumos de construcción, agricultura, industria y jardinería, también en el año 2000.

artesanos de Nahuizalco y Matilde, directora de la Casa de la cultura, nos dijo si en la tarde le ayudábamos a mover unas sillas. La “tarde cultural” dijo será a las 2 p.m. Fuimos a la “casona” y escuchamos la explosión de otras tres varas de cuete en la parroquia.

12 p.m. empezó una llovizna, el cielo estaba muy nublado mientras bajamos hacia la parroquia, alcanzamos a llegar antes que arreciara más fuerte; en el atrio nos encontramos a Antonia Ramírez quien nos convenció de hacer cola para agarrar almuerzo, pero nos dijeron que ya se había acabado. Decidí ir al espacio contiguo a la parroquia donde el día anterior se hizo la elección del principito y princesa: unas 20 mesas y alrededor de 60 personas de todas las edades y con sus vestimentas bien arregladas, algunos almorzaban y otros con sus platos desechables ya vacíos. Antonia volvió a decirme que hiciera cola, y me quitara la gorra para comer. Le hice caso y recibí un plato desechable de arroz con zanahoria, papas, *wizkil* o chayote, carne asada y dos tortillas, almuerzo patrocinado por la cofradía de Santo Domingo. Ya se había calmado un poco el agua, pero a las 12:40 p.m. de nuevo arreció fuerte: "gran aguaje" dijo un señor que comía a mi lado. 1:18 p.m. tres varas de cuete explotaron desde la Casa. 1:54 p.m. en el parque central ayudamos a Mati a poner sillas, 67 en total. "Es un evento cultural y reggaetón tienen de música" dijo William, "es la cultura del reggaetón" respondió Gerardo. 2:10 p.m. fueron cerrados los dos portones de acceso a la parroquia.

2:53 p.m. llegamos a la Casa, en su sala estaban sentados los nueve integrantes de la Banda Regimental, los tres soldados que los custodiaban estaban afuera de la “tienda Tina”. 3 p.m. cuatro músicos de cuerda empezaron a tocar frente al altar de Santo Domingo. 3:15 p.m. los historiantes y la reina salieron del local del FMLN, partieron rumbo a la parroquia encabezados por los tamboreros y el pitero, al final los músicos de cuerda y la Banda Regimental custodiada por los soldados. 3:25 p.m. llegada a la parroquia, en el parque se desarrollaba la "tarde cultural". 3:30 p.m. noté que los danzantes moros y cristianos y los cajeros no entraron a la parroquia, sino que se sentaron en las gradas frente a la entrada o deambulaban por el atrio. 4:05 p.m. dos varas de cuete son reventadas desde la 2° av. Norte. Yensy al vernos nos invitó a ir a ver la carroza que saldrá de esta avenida a un lado de la parroquia. 4:20 p.m. salió la procesión tradicional a Santo Domingo de Guzmán por la

2° avenida norte, hasta llegar a la “calle al salto”<sup>180</sup> para regresar por esta calle a la parroquia.

La procesión era encabezada por la Historia, seguida de un joven con túnica blanca portando una cruz de madera con un pequeño cristo dorado crucificado, seguido del párroco vestido igual. Un *pick up* negro (que al frente lleva el cáliz según Yensy, y que parece un sol emitiendo rayos) llevaba la imagen de Santo Domingo de Guzmán que se encuentra en el altar principal de la parroquia,<sup>181</sup> debajo de un arco de globos blancos y amarillos, al pie de la imagen iban cuatro adornos con flores blancas y amarillas, y globos coloridos en cada extremo; en la cama del *pick up* iba un bafle sonando una alabanza al santo patrono. Seis carros iban en la procesión, cada uno llevaba principitos y princesas (niños y niñas que compitieron días antes, representaban a los subcomités del EPP) quienes lanzaban dulces a espectadores y feligreses, y casi al final de la procesión iba la Banda regimental quienes tocaban sus instrumentos de viento metal y viento madera, mientras la feligresía caminaba al final y a un costado de la procesión. Un hombre de unos 50 años quien portaba una camisa de la selección de fútbol japonesa y gorra azul, ofrecía dulces, chicles y maní; también los vendió en la parroquia al mediodía.

La procesión se estacionó por 15 minutos frente a la Casa, y la esposa del mayordomo dio refresco de horchata y pan de torta, primero a la Historia y luego a los feligreses y audiencia. Luego, la procesión siguió hacia la parroquia; el *pick up* con la imagen de Santo Domingo puso música de marimba, y la voz de un hombre emanando desde el mismo bafle decía enérgicamente “¡Viva Santo Domingo de Guzmán!”. El párroco se sentó en la acera de enfrente; días después, Lucas Cortez mencionaría molesto que su hijo talvez no seguirá como mayordomo por los conflictos durante las fiestas: al párroco se le invitó a bendecir la imagen en banner de Santo Domingo en el altar de la Casa (debido a que la imagen original fue robada de aquí hace unos años) pero no lo hizo, “sino que se sentó en la acera como

---

<sup>180</sup> Al llegar a este cruce, un altoparlante de la iglesia evangélica “Príncipe de Paz” compartía el paisaje sonoro con la música de marimba y luego moderna que emitía un bafle, el cual iba en la cama del *pick up* con la imagen de Santo Domingo que está en la parroquia.

<sup>181</sup> En febrero de 2020 un informante comentaría que el párroco no quería que la imagen de Santo Domingo saliera en la procesión, entrando en una discusión acalorada con el mayordomo de la cofradía de Santo Domingo en pleno parque central: “por último la cofradía aquí no vale” dijo en un momento el párroco, pero al final el mayordomo logró que la imagen saliera en la procesión.

cualquier otra persona”. La procesión continuó hasta la parroquia, llegando a las 5:10 p.m. y el párroco por medio de un megáfono se dirigió a la feligresía presente, unas 60 personas:

la vida religiosa es para acercarnos cada vez más y más al señor, toda devoción autentica hacia la Virgen María, a Santo Domingo y a todo santo de nuestra devoción es para acercarnos más al señor, si no es una devoción es un poco desorientada, saber pa' dónde vamos... van a las ruedas y santa paz, levántenme la mano los que consideran si ya... ya la mayoría ya estuvo en misa así que... va, levántenme la mano los que dicen “no, no, que nos de la bendición y muchas gracias” levántenme la mano por favor, vaya ya estuvo, ya estuvo, aprendan a ser valientes y demostrar qué es lo que se defiende. Uno hay que caer mal, uno hay que aprender a caer mal, esto es lo que yo quiero, santa paz, vaya aquí yo quiero la bendición, me quiero ir a las ruedas y santa paz ya aquí celebramos, ya fuimos y el padre no quiere celebrar tampoco.

Vamos a ver pues, levanten la mano, hay gente que no es *chicha* ni limonada, y sólo sirven para andar ahí hablando a espaldas y cuando uno les pregunta cara a cara no dicen las cosas, así que les pregunto, disculpen, dentro de los que están aquí presentes (se escucha reventar una vara de cuete seguida de ladridos de perros) hay algunos que quizás están interesados que no lograron ir por alguna situación, en la mañana a misa, el domingo, ¿algunos de ustedes quieren que pasemos a misa? Levántenme la mano, por favor, si solo son dos, yo me voy tranquilamente, (el sorbetero-vendedor de helados- suena su campana insistentemente) levántenme la mano por favor, si quieren pasar a misa levántenme la mano. Usted no verdad, usted no, usted tampoco, ustedes no verdad, no quieren pasar a misa verdad. A ver, ¿quién quiere pasar a misa pues? Levante bien la mano. 1,2,3,4,5,6,7. ¿“Vos acólito que no estuviste en la mañana?” (le dice a alguien y esto provoca risas). 1,2,3,4,5 (se escucha otra vara de cuete y luego la campana del sorbetero). Entonces según la mayoría, la mayoría ya estuvo en misa y les invito a continuar la fiesta, la fiesta tradicional, la misa tradicional, la fiesta litúrgica de Santo Domingo es el 8 de agosto y les invito pues a continuar con la fiesta.

Yo voy a continuar con la misa en honor a Santo Domingo el martes a partir de las 4 (se escucha otra vara de cuete) y el jueves (8 de agosto) quedan invitados a misa concelebrada a las 10 de la mañana, yo voy a exponer el santísimo a las 7 de la mañana, voy a exponer el santísimo y en el segundo repique de las 9:45 a.m. yo voy a dar la bendición, a esa hora ya van a estar los padres sin duda por ahí según lo que me han dicho, a las 10:00 a.m. hay misa concelebrada en honor a Santo Domingo de Guzmán. Así que están invitados, ese día, y cerramos con la fiesta hasta el 8 de agosto; quedan invitados, el que quiera va, el que no quiera, hay libertad, el portón ahí está abierto, todo está abierto, pero por razones laborales como que no les conviene ese día, por razones festivas siempre está abierto aquí. Pero ya el 7 (de agosto) ya se trabaja (se escucha otra vara de cuete) así que por eso el 8 de agosto como que no... no ha cuajado mucho, así que yo voy a celebrar misa concelebrada según el acuerdo con los sacerdotes a las 10 de la mañana el jueves 8 de agosto y quedan invitados, que el señor esté con ustedes. Les bendiga Dios todopoderoso, padre, hijo y espíritu santo, desciendan sobre ustedes. Muchas gracias a todos los que hasta el momento han colaborado para darle ese honor al señor en Santo Domingo de Guzmán y tenemos ese modelo a imitar. Pasen feliz noche, el que me quiere invitar a churros, ah no aquí no venden churros verdad, a pues no; a las ruedas, no ya, me da vómito a mi... feliz noche Dios les bendiga.

El párroco, por lo tanto, canceló la misa vespertina, aunque como se observa, ese era uno de sus objetivos al considerar (en concordancia con la liturgia católica oficial) que el día de Santo Domingo ya no es el 4 de agosto como se ha venido celebrando, principalmente por la cofradía de Santo Domingo, sino el 8 de agosto. Por “razones

laborales” el párroco reconoce que celebrar este último día “no ha cuajado mucho”; en efecto, esto se debe al asueto a nivel nacional, por la celebración de las fiestas patronales en honor al Divino Salvador del Mundo en la capital San Salvador, realizadas del 1 al 6 de agosto. En cuanto a la celebración a Santo Domingo, el párroco menciona en el programa de las fiestas elaborado por su persona, al cual se referirá en la misa concelebrada del 8 de agosto luego de las palabras de Alejandro:

Sobre la fecha del día de la fiesta de Santo Domingo de Guzmán “el Papa Gregorio IX señalaba de Santo Domingo para el 5 de agosto. En 1588, Pablo IV dio un carácter universal a la fiesta romana de Nuestra Señora de las Nieves. Por esa razón, la fiesta de Santo Domingo quedó fijada para el día 4 de agosto. Con la última reforma del Concilio Vaticano II, la fiesta del fundador de la Orden de Predicadores ha quedado fijada para el día 8 de agosto” (BUSTOS, T., OP, *Santo Domingo de Guzmán, Predicador del Evangelio*, BIBLIOTECA DOMINICANA, ed. SAN ESTEBAN, Salamanca 2000, p. 139). Aquí vine encontrar esta costumbre antiquísima de celebrar el 4 de agosto a Santo Domingo de Guzmán. Actualmente el 4 de agosto se celebra a San Juan María Vinney, conocido como el Santo Cura de Ars, Patrono de los Párrocos y sacerdotes diocesanos. Espero que se tenga en cuenta esta aclaración y cada año nuestras fiestas patronales sean mejores.

Una informante comentó que en el año 2018 el párroco quería mover las actividades de la cofradía a la parroquia, "pero la gente no quiso porque la costumbre es que se haga en la cofradía, como eso de las entradas". 7:26 p.m. junto a Yensy, en la acera del local del FMLN, terminé de cenar frijolitos con huevo y dos tortillas tostadas, sin ocupar cubiertos; cena que nos regaló la esposa del mayordomo.

#### 4.6.3.3. El cierre de la fiesta: 5 de agosto

El lunes 5 de agosto a las 8 a.m. fue instalada casi frente a la Casa, una discoteca contratada por la Alcaldía.<sup>182</sup> Esto obstaculizaba el frente de la Casa; 8:09 a.m. los cajeros salieron de aquí rumbo al pasaje hacia la casa de Lucas Cortez, sonando sus instrumentos. Minutos después, una vara de cuete fue lanzada desde este pasaje, luego los cajeros y cuetero bajaron con la reina, que entró al local del FMLN con vestido celeste. Los cajeros se sentaron en sillas plásticas frente al altar a Santo Domingo, y tocaron durante 45 minutos con un son distinto a los días anteriores; más de alguno de los adultos sentados en una banca silbó el son. Al momento entró a la sala un joven veinteañero con una flauta de madera; era el joven nieto de Juan Cruz, que es parte del grupo musical que la tarde del 3

---

<sup>182</sup>Que cerró la fiesta a su manera con un baile nocturno. Jóvenes sudorosos bajaban y subían de un camión negro, llevando piezas de madera y metal para montar la tarima y el canopy negro y extenso que cubriría parte de la calle, para evitar que la posible lluvia mojara a los asistentes.



de agosto tocaron en la parroquia. Al final de la melodía unas cuantas personas aplaudieron mientras el joven seguía tocando su flauta. 12:15 p.m. luego de unos truenos y una pequeña llovizna, el cuetero lanzó 20 varas de cuete, mientras en la Casa, la esposa del mayordomo y sus colaboradoras preparaban el almuerzo: carne de res, una porción de arroz con zanahoria, cebolla y chile verde, y dos tortillas de maíz.

12:30 p.m. sirvieron la comida a los presentes dentro de la sala, sin invitar a quienes estaban afuera, incluso Gerardo, William, Yensy (a quien encontramos cuando íbamos a la Casa y nos dijo si podía acompañarnos) y mi persona. Esto pudo pasar por el hecho siguiente: mientras 10 feligreses almorzaban en la sala de la Casa y las colaboradoras de la esposa del mayordomo lavaban utensilios, en la entrada de la Casa un hombre con una botella de licor ingiriendo grandes tragos, gritaba con orgullo haber pertenecido al ejército durante la guerra y expresaba su alegría por el anuncio del nuevo presidente Nayib Bukele un día anterior: la llegada de militares estadounidenses a El Salvador para labores de seguridad. En una banca de madera en la entrada de la Casa, seis adultos platicaban, dos eran músicos de cuerda y otro un sorbetero.<sup>183</sup> El hombre borracho quiso entrar a la sala, pero la esposa del mayordomo le dijo enérgicamente “retírese por favor”; el borracho se quedó tratando de hablar con nosotros y ofreciéndonos trago, “yo no tomo” le dije. Quiso entrar de nuevo a la sala, pero el sorbetero, entre serio y entre risas, se puso de pie y se lo impidió, colocándose en la puerta. Luego decidimos irnos a comprar comida a un chalet de la plaza frente al parque central, convencidos que el borracho no se iría mientras permaneciéramos ahí. 1:36 p.m. en la plaza frente al parque, el sol está fuerte (35° centígrados). Un señor sentado en una banca tomando cerveza nos preguntó si éramos artistas; dijo ser un obrero que trabaja con un ingeniero en varias partes del país. Contó que aquí en el pueblo se habla el náhuat, pero él no lo aprendió: “Aquí hay gente que lo habla hasta putiarlo pueden a uno”.

Para finalizar, por la tarde se realizó el cierre de la fiesta patronal con una actividad tradicional llamada “el palo encebado” organizada por la Alcaldía Municipal y el Comité de Festejos del Barrio El Calvario. Esta actividad se realiza en la “calle al salto”, frente a la “calle raspanalga”, en el barrio El Calvario, y consiste en un concurso donde grupos de

---

<sup>183</sup>Sonriendo les decía a algunos niños “lloren para que sus papás les compren sorbetes”.

jóvenes intentan trepar este palo, “traído del monte” por un grupo de hombres de este barrio.<sup>184</sup> Para ello, tres o cuatro miembros del grupo se toman de sus brazos alrededor de la base del palo, para que los otros miembros (no pueden ser más de 8) se trepen en sus espaldas; el grupo que alcance a agarrar un trapo rojo ubicado en la punta del palo se lleva 300 dólares. En 2019 ganó el equipo del cantón El Zarzal, por tercer año consecutivo.

#### 4.6.4. Jueves 8 de agosto: misa matutina concelebrada en la parroquia, y cancelación de misa y procesión vespertina

Este día llegué a las 10:15 am desde la terminal nueva de Sonsonate, a bordo de la ruta 246 a la entrada de Witzapan y la fuerte lluvia que caía me impidió irme directamente a la parroquia. La lluvia cesó hasta las 10:40 a.m. Fui a la parroquia y estaba abarrotada de personas, incluso muchos desde afuera escuchaban la misa llamada concelebrada: estaban presentes sacerdotes de otras parroquias como la de Nahuizalco y el obispo de Sonsonate, incluso un diputado de la AL del departamento de Sonsonate. En esta misa tuvo participación un ex mayordomo de la cofradía de Santo Domingo llamado Alejandro; a continuación, se transcribe su discurso:

Bien hermanos tengan muy buenos días, felicidades en las fiestas patronales en honor a Santo Domingo, hoy estamos en el mero día, verdad. Yo quisiera contarles algo, algo de lo que todos, verdad, muchos ya sabemos, algunos no saben, pero lo importante es tener fe en Dios y creer en Santo Domingo que sí ayuda, verdad. Y por eso yo paso aquí para hablar referente a todos los mayor... quisiera que el mayordomo actual... que pase también aquí verdad, yo voy a hablar sobre la historia cómo trabaja uno aquí en la parroquia, verdad. Sinceramente yo, hace como 12 años, yo sentía miedo, sentía temor ser mayordomo de acá del patrono Santo Domingo verdad. Yo sentía temor, sentía miedo. Por aquí tengo (a) la hermana Blanca que una vez me rifaron y yo me puse a llorar, verdad, que no quería, yo no quería. Bueno, al siguiente año, a los dos años de cambio volvieron nuevamente a elegir y hoy sí, “ahora sí el hermano va a ser el mayordomo”, y miren, y yo tuve la decisión de decirles “ya no pidan más y no me rifen con nadie, yo quiero ser mayordomo”, veda. El problema es de que, la fricción es empezar a trabajar como mayordomo, no sólo es de agarrar y decir “yo soy mayordomo”. Hay que prepararse, hay que andar visitando Nahuizalco, donde están los niñitos pequeños, imágenes de Santo Domingo, es un proceso bien grande.

---

<sup>184</sup>Esta actividad puede ser interpretada como un rito de culto a la fertilidad, como Andrés Medina menciona en el caso de Cuetzalan, Puebla y su danza de los voladores, donde también se va al “monte” a buscar el árbol apropiado, que reencarna el *axis mundi* como “la representación de un mito cosmogónico” (Aramoni, citado en Medina, 2000:234).

Y el otro problema es la economía... sinceramente yo me ponía bien afligido, pero Dios hace muchas cosas, yo le pedía a Dios primero, y la intercesión a Santo Domingo, verdad, que hiciera algo por mí y por mi familia y por todos ustedes que son de Santo Domingo. Y en eso que pasó, sucedió graves cosas verdad, yo con mi hijo en el hospital, que se estaba *petateando*<sup>185</sup> verdad, a una edad tierna, y allá en el hospital de Sonsonate me andaban buscando, porque CONCULTURA allá en San Salvador bía<sup>186</sup> hecho un programa de que quién iba a ser agasajado con el premio nacional. Entonces, la idea del director de acá de CONCULTURA de Sonsonate me andaba buscando y me llevó el sobre, “presentáte tal día allá en la casa de CONCULTURA de aquí de Sonsonate”, verdad. Y así como fue, es que Dios y Santo Domingo, pues, me ayudó y yo pensando “y para qué me quiere”, no sabía, me sentía triste, “para qué me dan este sobre”. Y nuestro pueblo tiene un valor por ser *nahuablante*, eso tiene un valor, entonces él me contó una historia grande, cómo fue que pudieron llegar a Nahuizalco, me decían ellos con sus tradiciones de semana santa, y muchos pueblos bien, bien especiales, pero Santo Domingo fue el triunfador, verdad. Así de que todos ustedes y yo ganamos.

Porque, pues, ya en el tiempo, yo me fui a reunirme con él, me dijeron que hiciera un programa, nos fuimos a San Salvador, y fue en el año 2006, cuando... la posesión de Elías Antonio Saca,<sup>187</sup> verdad, a Casa Presidencial, y me regalaron 5,000 dólares para mejorar la casa de la cofradía de Santo Domingo verdad, donde se celebra al patrono. Lastimosamente que el patrono que se mantenía allá en las fiestas fue, fue robado verdad, y no sé, pues, estamos en esa decisión de, de esas fotos que yo tengo poder hacer otra imagen de Santo Domingo; yo sé que entre todos, de los que venimos aquí... sólo cuesta 1,000 dólares. Y vamos a recuperar ese Santo Domingo con esas fotos que yo tengo, para que quede igualito. Esta imagen no sale de aquí, ahora ha salido porque salimos a pasear, pero esa ha sido la alegría que hemos tenido como mayordomo, yo hablo por todos los mayordomos porque aquí en nuestra época fue prehispánica, nuestro pueblo no se llamaba Santo Domingo, sino que fueron los dominicos quienes le pusieron el nombre Santo Domingo. Aquí se llamaba Witzapan, río de las espinas, así era el nombre de nuestro pueblo.

Y entonces, así fue cambiando, hace 450 años que nuestro pueblo viene con esas tradiciones populares para alegrar al pueblo de Santo Domingo y a todo pues, nuestro departamento de Sonsonate, por lo cual todos los padres aquí presentes también vienen a escuchar verdad, cosas que Dios ha dado. Y así fue como trabajamos en la cofradía, lo que yo les quiero decir es que es santo muy milagroso para ayudar, y pues, me dieron ese dinero, lo utilizamos, trabajamos y seguí adelante. Para que vean que aquí está la prueba, una medalla que me dieron, para que esté... (muestra a la feligresía la medalla, mientras algunos bebés lloran). Y entonces, esta es la insignia que permanece aquí, mayordomo tras mayordomo, para ir viendo el caso de esta medalla, verdad. No es para que la agarren, ni pa' que la vendan tampoco verdad.

Y la decisión que tomamos con el padre Samuel fue muy buena, verdad, sinceramente yo soy pobrecito verdad, aquí como me ven que no ando de gala, estuve ahí nomás trabajando, porque iba a trabajar, y qué buena ocasión de presentarme acá, y con el padre Samuel Menjívar quedamos de que esta medalla va a permanecer en manos de toodos los sacerdotes que vengan acá... entonces, así es como hemos sobrevivido a través de la historia de Santo Domingo, como

---

<sup>185</sup>Muriendo, por la costumbre antigua de enterrar en *petates* a los fallecidos.

<sup>186</sup>Contracción de “había”, al respecto William García (comunicación personal) sostiene que esto es “influencia del náhuat: contraer palabras para hacer más fluido el idioma, recordando que lo oral era la especialidad, entonces decir más con menos es lo que se busca. En el náhuat, *neman* es contracción de *nemanha* (pronto o luego), *kunij* de *kwakuni* (entonces), *nikpi* de *nikpia* (tengo), *nikcha* de *nikchiwa* (yo hago), *wel* de *katiawel* (cual)”.

<sup>187</sup>Presidente de El Salvador en el quinquenio 2004-2009, por parte de ARENA.

él ayuna, cómo hace un siglo, a través de mi padre que me contaba la historia muy bonita verdad. Entonces por eso yo pienso de que cada quien que se aferra a trabajar por la Iglesia, por la fe en Dios, pues Dios ayuda y tenemos que tener mucha fe. Por eso el padre... este es el momento de presentarme acá verdad, nunca lo habíamos hecho, pero yo siempre hablo por todos los mayordomos, aunque yo fui el mayordomo de la medalla de oro, pero todos son iguales porque todos trabajan en el mismo horario con la iglesia del común con el sacerdote, y así es de que este fue mi medio comentario porque es muy grande verdad, así de que Dios les bendiga. (El párroco dice, entre aplausos de la feligresía): “Muchas gracias a don Alejandro, ¡Viva Santo Domingo!, ¡Viva Santo Domingo de Guzmán! Estamos haciendo que les dé hambre (risas). Muchas gracias, le pedimos al padre que nos dé su bendición, antes de la bendición decirles que hay una copia del programa donde hay cierta explicación que es conveniente que la tengan presente, verdad. El mayordomo actual don Arnulfo, por cuestiones de trabajo ellos no pueden estar presentes, muchas gracias a quienes están colaborando en esta fiesta, Dios les bendiga”. (El audio finaliza con una alabanza acompañada de guitarra, mientras la feligresía salía para hacer las dos filas en el patio trasero, para recibir la comida (carne de res con verduras, arroz y dos tortillas) proporcionada por la cofradía de Santo Domingo).

Como se lee, Alejandro, luego del saludo, inicia su discurso coincidiendo con el punto de vista del párroco y de la oficialidad católica mundial: el día de Santo Domingo ya no es el 4 de agosto, sino el 8; luego hace mención a un hecho que “muchos ya sabemos, algunos no”: el trabajo que implica ser mayordomo de la cofradía de Santo Domingo. Así, enfatiza “tenía miedo, temor” de ocupar este cargo hace más de una década, el cual “se rifaba” es decir, nadie asumía ser mayordomo. ¿Por qué? Alejandro menciona como una razón los gastos en los que incurre el mayordomo por sus responsabilidades a cumplir. Como dice Lara Martínez (2005,2006) por tal razón no ha sido fácil asumir este cargo para un habitante de Witzapan; así, por lo general son las personas con mayor capacidad económica quienes ocupan dicho cargo. En efecto, Celestino Ramírez sostiene que, en su tiempo a cargo de esta cofradía, se endeudó con 400 dólares los primeros dos años; además, en enero de 2019 hizo el comentario “en Nahuizalco, Izalco, aún la gente por las cofradías sale a la calle bien bonito. Se ve que tienen orgullo. Acá ya no es así, usted se dio cuenta la vez que fui mayordomo”.<sup>188</sup> En ese sentido, la percepción de ambos ex mayordomos coincide en

---

<sup>188</sup>En la entrevista a Celestino Ramírez (2016) ante la pregunta de Granillo “¿cómo cree que es vista la Cofradía de Santo Domingo por los habitantes del municipio?” Celestino responde “con una gran indiferencia...”. Granillo luego pregunta “¿por la parroquia cómo es vista la cofradía?”, Celestino responde “depende del sacerdote...”. Luego Granillo pregunta “¿cómo considera usted que es vista la cofradía por las nuevas generaciones católicas?”, Celestino afirma “lo que es el barrio al que yo pertenezco, la gente no se involucra en nada, los jóvenes que salen en cualquier cosa de costumbre o tradición, de tradición, son los del barrio de allá arriba”. Por último, Granillo pregunta “y usted como mayordomo de la cofradía ¿cómo es visto por la gente del municipio?”, Celestino responde “como una persona normal común y corriente, no trasciende, el cargo ese no trasciende porque uno, nadie quisiera estar ahí, porque es un trabajo sin ningún valor monetario, sino que simplemente es un trabajo de servicio a los demás, y por lo tanto la gente no lo ve como

considerar que este cargo, más que otorgar riquezas y prestigio a nivel del municipio, implica gastos.

Por otro lado, Alejandro menciona haber pedido a Dios y a Santo Domingo como intercesor, para que bendijera a Witzapan y a su familia, ante el peligro de muerte de su hijo. En ese contexto, CONCULTURA entregó a la cofradía de Santo Domingo, en concreto a Alejandro, mayordomo en el año 2006, un bono de 5,000 dólares como “Premio Nacional de Cultura en la rama de la Religiosidad y Cultura Popular”.<sup>189</sup> Este dinero se utilizó para mejorar la Casa, y Alejandro luego propone una recolecta para hacer otra imagen de Santo Domingo que reemplace la robada hace unos años de esta Casa. Por otro lado, Alejandro reconoce el valor de Witzapan por sus *nahuablantes*, hecho ventajoso ante municipios reconocidos por la suntuosidad en sus tradiciones de semana santa como Izalco y Nahuizalco, con los que seguramente compitió ante CONCULTURA en la obtención de dicho bono. De hecho, Alejandro reconoce el nombre autóctono del pueblo, además menciona que desde hace 450 años (desde 1569) vienen “con sus tradiciones populares” para alegrar al pueblo y al departamento de Sonsonate, indicando la importancia de Witzapan para este; posteriormente enseña a la feligresía presente una medalla de oro que probablemente también fue regalo de CONCULTURA en el 2006 y ha quedado en la parroquia. Luego menciona superficialmente una historia de Santo Domingo que su padre le contó como un ejemplo de vida a seguir. Por su parte, el párroco en sus palabras (luego de referirse al programa parroquial de las fiestas patronales, elaborado por su persona, en donde argumenta por qué el 8 de agosto es el día de Santo Domingo) sostuvo que el mayordomo

---

una persona que digamos que sobresale, sino que simplemente está ocupando un cargo, que muchos no quisieran tener”.

<sup>189</sup><https://soundcloud.com/cultura-el-salvador/premio-nacional-de-cultura-2006-cofradia-de-santo-domingo>  
En el audio que se encuentra en el anterior link respecto a este premio, una voz masculina dice “Premio nacional de cultura, premio entregado año con año a quienes con dedicación y originalidad, desarrollan labores de notable y positiva trascendencia para el proceso cultural del país. Premio nacional de Cultura”. A continuación, una voz femenina dice: “Premio Nacional de Cultura 2006, Cofradía de Santo Domingo de Guzmán. Este pueblo fue dado en doctrina a los monjes del convento de Santo Domingo de Sonsonate en 1572, cambiando su nombre original de Witzapan, río de espinas, por el de Santo Domingo de Guzmán. Es así como nace la Cofradía de Santo Domingo de Guzmán cuyos miembros se encargan de organizar las celebraciones del santo patrono. Esta cofradía como muchas otras es la expresión sincrética entre las tradiciones cristianas y las indígenas; parte importante de sus tradiciones es la celebración de la danza los de moros y cristianos, que representan cada año con una Historia preparada por la Cofradía. Además, se caracteriza por la participación activa de todos sus miembros, que de una manera muy organizada han sabido promocionar su trabajo. Es por ello que en el 2006 se le otorga el Premio Nacional de Cultura en la rama de la Religiosidad y Cultura Popular”.

actual no estaba presente, hecho falso pues éste estaba junto a su esposa en una de las sillas por el centro de uno de los bloques de feligreses.

Para finalizar, ese jueves 8 de agosto, en la tarde se tenía planeada la realización de otra procesión a Santo Domingo, pero el párroco la canceló, además de la misa vespertina, debido a la poca asistencia de feligreses (menos de 20). Al iniciar la misa de las 4 p.m., el párroco dijo que para la misa de las 10 a.m. mandó a llamar a niños del COED pensando que no asistiría mucha feligresía, por la fuerte lluvia y por la costumbre del pueblo de celebrar la fiesta el 4 de agosto, pero la parroquia terminó repleta de personas (“eso fue porque hubo almuerzo”, diría Lucas Cortez días después, comida que como ya se dijo aportó la cofradía de Santo Domingo). “Los historiantes supuestamente iban a venir, también los cargadores, y no han aparecido [...]. Voy a empezar a hacer un equipo de fiesta, yo les dije a los de la cofradía (de Santo Domingo) ustedes están haciendo su fiesta [...]. Y si sigue funcionando, fíjense lo que les estoy diciendo, si sigue funcionando la cofradía, que sea para darle color a la fiesta pa-rro-quial, si sigue funcionando...” aseguró el párroco molesto. En este caso, quedó de manifiesto el conflicto entre esta cofradía con la parroquia, en concreto con el párroco actual. Así, puede decirse que, en la actualidad, la cofradía de Santo Domingo adquiere un nuevo sentido: la revitalización cultural y étnica indígena, en términos de resistencia ante los embates homogeneizadores de la cultura occidental, que incluso permea la misma iglesia católica de Witzapan. Sin embargo, su persistencia no está asegurada y su futuro es incierto ante las presiones no sólo externas sino principalmente por el mismo EPP, que desde hace años ha minado al sistema de cofradías en su conjunto.

## **CAPÍTULO V. PATRIMONIO Y PERSISTENCIA CULTURAL: EL NÁHUAT Y LA COFRADÍA DE SANTO DOMINGO**

En este último capítulo se pretende aplicar el marco teórico y conceptual, adoptado en esta tesis, a la realidad concreta de Witzapan, en relación a los dos elementos descritos en los anteriores dos capítulos: el idioma náhuat y la cofradía de Santo Domingo. Para ello, en primer lugar, se realiza una interpretación sobre tres elementos importantes para la cultura náhuat: *ne at*, el agua, *ne tunal*, el sol, día y/o espíritu, y *ne tal*, la tierra. Ello, con el propósito de mostrar tres de una serie de categorías gramaticales cuya existencia manifiesta

la epistemología y gnoseología del náhuat, el cual articula al ser humano con los elementos de la naturaleza y del universo; demostrando así una diferencia sustancial respecto a la cultura occidental, que ubica a la humanidad en la cúspide del desarrollo científico y tecnológico, al servicio del cual están los “recursos naturales”. Sobre el acto interpretativo, tal como sostiene Jerzy Bartmiński, relacionándola con la visión lingüística de mundo, es una:

interpretación de la realidad profundamente arraigada en el lenguaje, la que puede ser expresada en la forma de juicios acerca del mundo, de las personas, cosas o eventos. Es una interpretación, no un reflejo; es un retrato sin pretensiones de fidelidad, no una fotografía de un objeto real. La interpretación es el resultado de la percepción subjetiva y la conceptualización de la realidad, representada por los hablantes de una lengua dada; es claramente subjetiva y antropocéntrica, pero también intersubjetiva (social). Unifica a las personas en un entorno social dado, crea una comunidad de pensamiento, sentimientos y valores. (citado en Teillier, Llanquiao y Salamanca, 2016:146)

En ese sentido, se argumenta que para la persistencia del idioma náhuat, además de la continuidad de elementos físicos o naturales sin duda indispensables para la vida, ha sido fundamental el papel de la comunidad *nahuablante* de Witzapan, más allá de los recientes reconocimientos estatales e internacionales en pos de la revitalización lingüística y cultural indígena. Así, los *nahuablantes* son quienes han heredado esta riqueza material y simbólica, de forma consciente como inconsciente, en sus relaciones cotidianas con su entorno inmediato, llámese familia, amistades, relaciones laborales, religiosas, etc.

Sin embargo, tomando en cuenta toda la época de marginación y discriminación hacia el indígena en El Salvador (como se vio en el capítulo contextual), la identidad cultural indígena está atravesada por esta realidad, pese a la revitalización actual en boga, en teoría promovida por el Estado salvadoreño (que atentó contra la misma en reiteradas ocasiones en el siglo XIX y XX) y algunas de sus instituciones, así como organismos no gubernamentales nacionales e internacionales. De esa forma, los actores locales en general, manifiestan distintos significados y prácticas alrededor del náhuat; para interpretar esta situación, se aplicará el marco conceptual abordado en el capítulo 1, en torno a la persistencia cultural. El objetivo es brindar una interpretación lo más exacta posible sobre la situación actual de la cultura náhuat pipil en Witzapan alrededor del idioma náhuat y de la cofradía de Santo Domingo.

Sobre esta última institución se hará una interpretación en los dos últimos subcapítulos, para lo cual se llevará a cabo un ejercicio similar realizado en el primer subcapítulo: la relación metafórica entre el comportamiento de la hormiga cortadora llamada *zumpupu* en náhuatl (*zompopo* en el castellano salvadoreño) y el trabajo colectivo que históricamente han realizado los cofrades o miembros de la cofradía más importante de Witzapan. Además, se analizará la importancia de esta cofradía en términos de los significantes que persisten en forma de *nahuatismos*, como el encuentro de los *cumpas*, y algunas partes de la estética de los Historiantes. El capítulo cierra con un análisis sobre dos de los conflictos actuales de esta institución: las pretensiones de cambiar las fechas de la fiesta al santo patrono del pueblo y sus implicaciones, así como las herencias de la guerra civil salvadoreña de los 80' y sus consecuencias actuales.

## 5.1 *Ne at, ne tunal, ne tal*

### 5.1.1 *Ne at*

Permita el lector expresarme por un momento en primera persona: recuerdo con frescura aquella tarde/noche del martes 15 de enero de 2019, cuando luego de visitar el hogar de Juan Cruz, conversaba con Miguel Fuentes, compañero de estancia, sobre algunas palabras que él le había pronunciado en náhuatl, y que Juan tradujo al náhuatl: *tlacatl*, *coatl*, *atl*, y *acatl*; respectivamente: *takat*, *kuat*, *at*, y *uwat* (hombre, serpiente, agua y caña). Aparte de la similitud, llamó nuestra atención la presencia de la partícula *at* en estos cuatro sustantivos. Esta situación hizo reflexionar sobre la existencia de otros sustantivos que finalizan con este sufijo: *siwat*, *lamat*, respectivamente mujer, vieja. Además, en animales, como en *masat*, *kalat*, *tukat*, *zikat* (venado, rana, araña, hormiga); en objetos como *petat*, *kuskat*, *mekat*, *matat*, *metat* (petate, joya o collar, mecate o cuerda, matata o red, metate o piedra de moler); en partes de plantas como *iswat*, *nelwat* (hoja, raíz) e incluso en plantas y frutos como *awakat*, *zakat*, *kakawat*, *chukulat*, *amat*, *tumat* (aguacate, zacate o césped, cacao, chocolate, amate, tomate). Por si fuera poco, *ewat* (cáscara, cascarón, corteza, piel, pellejo; Hernández, 2019) también posee la misma terminación, al igual que *nakat*:



carne,<sup>190</sup> y náhuat, o *nawat* como se escribe en el alfabeto AFI y del INRI, como en el de Cortez (2014), indicando así una unidad entre el ser humano con el elemento agua, al igual que otros seres vivos e inanimados. En ese sentido, puede decirse que la permanencia del idioma náhuat permite visualizar este tipo de interrelaciones, característica de las sociedades tradicionales; como dice Lévi-Strauss:

El verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pico de pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de si es posible que, desde un cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre “vayan juntos” (congruencia cuya fórmula terapéutica no constituye más que una aplicación hipotética, entre otras) y, por intermedio de estos agrupamientos de cosas y de seres, introducir un comienzo de orden en el universo. (1997:24)

En ese sentido, la presencia de la partícula *at* en estos sustantivos, atisba la existencia de una cosmovisión desde la cual el agua no es vista como un simple recurso humano; por el contrario, este vital líquido está omnipresente de forma intrínseca en la humanidad, flora, fauna y objetos. De hecho, la palabra *nawat*, además de los cuatro significados aludidos en el apartado 3.1.4, puede descomponerse en *nawi*: cuatro, y *at*: agua. Si se considera que el número cuatro está íntimamente relacionado con la cosmovisión mesoamericana (ver Andrés Medina, 2000) de la cual sin duda forma parte la cultura náhuat, este sustantivo hace referencia a la presencia acuática en los cuatro puntos cardinales, es decir en todas partes.

Por otro lado, al inicio del capítulo 1 se ha hecho mención a la idiosincrasia de las culturas tradicionales como las indígenas y sus significaciones sobre lo sagrado y lo profano. En ese sentido, el agua en Witzapan, como otros elementos, puede ser considerada parte de ambas realidades, teniendo en cuenta aquellos “principios éticos de la cultura nahua y (que) remiten a la cosmovisión, particularmente a la noción de equilibrio” (Medina, 2000:221). Así, en su manifestación sagrada, algunas personas informantes han hecho explícita esta situación, con referencias tales como “el agüita Dios nos la ha dejado”. Inclusive el lunes 13 de enero de 2020 sucedió una “huelga por el agua”, la cual se transcribe del diario de campo:

---

<sup>190</sup>Un nahuatismo para tortilla en el castellano salvadoreño es *tonaca*, o “nuestra carne” (*tunakaw* en náhuat).

Domingo 12 de enero. 8:23 pm y 8:27 pm: desde un megáfono en el centro de Witzapan, la voz de un adulto anuncia "mañana a las 3 de la mañana frente a la iglesia católica del (barrio) calvario, todos a defender el agua, te invita la ADESCO del salto" [...]

Lunes 13 de enero. 8:46 am: termina la huelga por el agua. Unas 150 personas se reunieron frente a la parroquia. La gente no dejó pasar a los trabajadores de la alcaldía hacia el cantón El Caulote, al norte, quienes desde las 7 am empiezan sus labores. La tribuna terminó con el alcalde (quien llegó acompañado de policías) suspendiendo los trabajos y estableciendo una reunión en el local de la ADESCO del Salto (El Escuco) el jueves 16 de enero a la 1 pm a la que llegarían representantes de las demás asociaciones comunales, así como dos del barrio El Rosario y dos del Calvario elegidos en ese momento. Fue una tribuna abierta ya que varias personas pasaron a hablar utilizando uno de los dos micrófonos conectados a un megáfono. Cuando llegamos con William y Gerardo nos quedamos donde estaba Fidelina con Idalia y Chela, quien comentó que se quieren robar el agua de arriba conectándola a Acajutla y a la frontera. En sus palabras "sin el agua no somos nada, se la quieren llevar pa' venderla a otros países donde quieren agua buena". La versión del alcalde es que la alcaldía gasta 800 dólares mensuales por llevar el agua por bombeo desde un nacimiento al norte del pueblo, hacia el cantón El Zarzal al suroeste. Los trabajos que actualmente realiza la alcaldía consisten en llevar esta misma agua ya no por bombeo sino por gravedad para ahorrarse este dinero: "aquí comienzan dos o tres a inventar y empiezan a enfermarle la cabeza a muchos, ese es el problema" dice el alcalde, refiriéndose a los rumores que parecen ser infundidos por el partido político Gran Alianza por la Unidad Nacional (GAN). "¿(El cantón) El Zarzal es o no es de Santo Domingo?" preguntaba al público visiblemente molesto.

Sin ser este el espacio para analizar en profundidad el conflicto político por el agua en Witzapan, es importante considerar este contexto actual y cómo influye en la dinámica sociocultural de su población, ya que el agua constituye un elemento vital en la localidad. La abundancia de agua en Witzapan es tal que en julio y agosto de 2019, en época de invierno, se observó "nacer" agua de entre algunas grietas de la calle al cementerio. De hecho, varias calles que "trepan" por las lomas circundantes del casco urbano son quebradas de invierno. Incluso en verano se utiliza el sistema de regadíos para los cultivos (algunos de los cuales sostiene Juan Cruz, "la gente de más antes los hizo") como se constató en enero de 2020, al visitar el salto El Escuco, al norte del casco urbano.

Sin embargo, esta situación ha provocado la disminución del caudal hídrico hacia las viviendas del centro del pueblo, ya que "arriba han construido regadíos para cultivo de hortalizas, maíz y zacate para ganado", sostuvo en enero de 2020 Arnulfo Cortez, mayordomo de la cofradía de Santo Domingo en 2018 y 2019. Por su parte, en el hogar de Juan Cruz ya empieza a faltar el agua potable, como se observó un par de horas después de la huelga mencionada: su esposa tenía dificultades para lavar ropa, y un nieto de unos 10

años salió con un cántaro de plástico a traer agua. Otra problemática sería es la contaminación del río Santo Domingo, a donde van a parar las aguas residuales de los hogares, como se mencionó en el capítulo 2. Regresando a la reflexión sobre la sacralidad/profanidad de los elementos, y de acuerdo a la noción de equilibrio que Medina (2000:221) rescata de Alfredo López Austin y su clásico libro “Cuerpo humano e ideología”:

Tanto en la antigüedad como en nuestros días los agresores son seres del mundo divino, mayores o menores, relacionados con la tierra o con el agua, y los sitios en los que actúan son las corrientes, cascadas, manantiales, cuevas barrancas, bosques y aun hormigueros, puntos de comunicación con las moradas a las que el hombre no puede llegar normalmente en vida. En menor escala intervienen seres humanos o fuerzas que de éstos provienen. La naturaleza telúrica o acuática de los seres divinos los hace ávidos de *tonalli*, fuerza de origen celeste.

En esta cita se hace referencia a entes mayores y menores de la divinidad que se relacionan con la tierra o con el agua, y sus residencias se ubican en el submundo o inframundo, *miktan* como se dice en náhuatl. Pero estos seres, por su naturaleza terrenal o acuática, para su propia existencia deben nutrirse de una vitalidad celestial, el *tonalli* en náhuatl. “Esta entidad anímica podía ser dañada por fuerzas interiores y exteriores” (Medina, 2000:221). Esta fuerza probablemente equivale al *tunal* en náhuatl, del que se hablará en el siguiente subapartado.

Por su parte, el agua también tiene propiedades humanas, como Fidelina Cortez menciona para el caso de la ampliación de la calle que conecta Witzapan con Sonsonate (cuya etimología en náhuatl es *Senzunat*, 400 o innumerables aguas), proyecto que dejó como resultado el “cerro partido”; ella cuenta que antes había una pila o almacenamiento de agua en este cerro, “pero cuando lo partieron el agua se fue, dicen que se asusta”. Además, en el libro *Titajtakezakan* (2018) se encuentra el relato llamado *Tiktajtanit ma wezi ne at pal weli tiktukat ne tawiyal* (Pedimos que caiga el agua para poder sembrar el maíz) como Juan Cruz tradujo la frase “Pidiendo la lluvia para las cosechas”, donde se mencionan algunos rituales de petición de lluvias a inicios del invierno que ya no se realizan.<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> Antonia Ramírez, en un video subido en la página de Facebook de la directora de la Casa de la Cultura el 23 de julio de 2020, comenta, preocupada por la reciente falta de lluvias “*an niu nitajtakeza ipal ne at, ka tesu wetzi [... nimezilwia muchi anmejemet, ka shikitakan, su Tiut nemi ka ikajku tes kimima ne at, tesu nemi tay tikwat. Ne mijmil an sejsé kichi(wa) florear, sejsé kipiát elut yamanik, tes kipiát elut yek. Su Tiut ka nemi ka ikajku tes kimima ne at, ¿tay tiu tikchiwa? Tes tiweli titakwat. Yaw pulua ne cosecha. Yajika naja*

Para finalizar este subapartado, la importancia del agua la ilustra Paula López (ver anexo 15) y Miguel Ángel García Ramírez, *nahuablante* adulto mayor de Witzapan, informante del libro Titajtazekakan, quien menciona el intento de unos brujos de Chiltiupán, municipio del vecino departamento de La Libertad, de llevarse el río La Barranca (que delimita Witzapan con San Antonio del Monte) para su municipio transportándola “en una tecomatada, pero “había brujos potentes aquí, salieron detrás, volaron también, eran arbolarios. Volaron, dicen, y alcanzaron a los brujos esos de Chiltiupán. Ahí se lucharon y quebraron la tecomatada de agua... hasta ahí llegó y el río ya no se secó, pero ya la virtud que tenía antes desapareció” (2018:64). Sin saber a qué tipo de virtud se refiere García Ramírez, durante las jornadas de campo se observó en no pocas ocasiones la presencia de personas bañándose y lavando ropa en una canaleta de este río, a orillas de la calle que conecta Witzapan con Sonsonate; también, la extracción de agua que realizan camiones o pipas, posiblemente para venderla en otros lugares.

### 5.1.2 *Ne tunal*

Otro de los elementos importantes para la cultura náhuat. “El Sol es la fuente de la luz y del calor, y le suministra al hombre calor y seguridad, haciendo posible su existencia en la superficie de la Tierra. Es el protector del hombre porque disipa la oscuridad y la noche, enemigas de la vida humana” (Calixta Guiteras, citada en Medina, 2000:126). Al igual que el agua, sin el sol la existencia de este mundo no fuera posible; sin embargo, *tunal* en

---

*nimetzilwia muchi anmejemet ka nechkaki [...] Su teku nemi ka ikajku, yaja maya weli kichiwa kimima ne at desde ka ikajku. Yaja weli, se takat uksé siwat tesu datka weli kichiwat. Yajika an tejemet, naja te nikpia datka, pero sejseyuk tukniwan kipiát, kipiát isembrados, kipiát ne kilit waki, ne et waki, ne masakilit waki, muchi waki. Ne ejelut shujshulut yejemet waki, tesu kimát yek icosecha [...]. Yajika tiktajtánikan Tuteku, ka yaja kimima ne at pal ne at wetzi, su yaja kineki yawi kimima... Traducción: ahora voy (a) hablar del agua, porque no cae [...] digo (a) todos ustedes, que vean, si Dios (que) está en el cielo no tira el agua, no hay que comer (nosotros). Las *milpas* ahora algunas hacen/echan florear, algunas tienen *elote* blando, no tiene *elote* bueno. Si Dios que está en el cielo no tira el agua, ¿qué vamos (a) hacer? No podemos comer. Va a perder(se) la cosecha. Por eso yo les digo (a) todos ustedes que me escuchan [...]. Si (el) padre (que) está en el cielo, él sólo puede hacer tirar el agua desde el cielo. Él puede, un hombre otra mujer no nada pueden hacer. Por eso ahora nosotros, yo no tengo nada, pero otros hermanos tienen, tienen sus sembrados, tienen la cosecha seca, el frijol seco, el loroco (hierba del venado) seco, todo seco. Los *elotes* tiernos ellos secos, no da buena cosecha [...]. Por eso pedimos (a) Nuestro padre, que él tire el agua para la lluvia (agua/cae), si él quiere va (a) tirar...”. Se subraya *ne ejelut shujshulut*, los *elotes* tiernos, para indicar el uso del sustantivo *shulut*: bebé, indicando así la similitud maíz-humanidad.*

Witzapan también posee otros significados, como se verá. Al respecto, vale considerar la siguiente apreciación de Alfredo López Austin:

el *tonalli* es una entidad anímica de extrema complejidad e importancia que implica, entre otras características, el destino de la persona, en relación con la fecha de nacimiento; una energía vital definida por el calor y la luminosidad; las particularidades del temperamento personal; un vínculo con los dioses; y una dependencia fundamental, ya que si bien se podía vivir sin el *tonalli*, esto era por breves momentos, como se advierte en situaciones en las que se suponía abandonaba el cuerpo, como era en los estados de inconciencia, en la embriaguez, en la enfermedad, durante el coito y en los sueños. (López Austin, citado en Medina, 2000:220-221)

Es decir, el *tonalli* para los pueblos nahuas puede ser considerada una energía que acompaña a la persona desde su nacimiento, condiciona su temperamento y lo conecta con las fuerzas divinas, en tanto “el destino del hombre se articula profundamente con el universo, y uno de los más importantes vínculos se establece a través del *tonalli*” (Medina, 2000:223). Sin embargo, esta fuerza vital puede abandonar a la persona en ciertas situaciones, algunas mencionadas por López Austin. Al respecto, en Witzapan (considerado por sus propios habitantes como “tierra caliente”, al igual que casi todo el departamento de Sonsonate, especialmente los municipios del sur por su relativa baja altitud sobre el nivel del mar y cercanía con el océano pacífico) *tunal* posee las siguientes acepciones: pia *tunal*: 1. tener tiempo de vida (días); 2. tener valor/ virtud. *Tunal*: sol, día, fuerza de vida. *Yek tunal*: salud, bienestar (Hernández, 2019); esta última expresión, además, se utiliza como saludo cuando el sol está resplandeciente. Así, el *tunal* en Witzapan, además del sol, es el espíritu o *ijiyu* como dice un *nahuablante* local en el siguiente relato, precisamente titulado *Ne tunal*:

*Nemi ne yulmatilis, ka kaj yulmati kiané, kiané panu. Ken su taja tiyultakeza u tiyulmati ka yawi mezmütia ka ikuni, kiané yawi kisa, kiané welit mezmütia. Asu se yawi te majmawi, ka se tes yaw kimütia, tes kipanü datka. Kiünij né kimati. Anka kikaktuk nusan, keman se wezi, u se kunet, inat: ‘Yawit kikezat wan kinuzat ne tunal’. Kiuliniat né, u kitekat kiané... ken kiané kimatit nusan, pero né miyak tukniwan nemituyat, u sujsul yulmatilis, wan ne najnanzin wan tajtajzin mas ijikman ka kinmatit katka tik uni (...) Tunal tiwelit tilwiat ka ijiyu pal se, künij né ne kujkul tes weli kixtilia wan kixteki uni, pero su akaj kiyultakeza ka kiané nemi, weli panu... Nikistuk nin najnanzin ijikman, ka akaj chitikichín (sic) wezki, u kitaminket: “Né niu nikpejpena ne chitikichín, wan tikpejpenat ne tunal’, inat, wan pewat né: ‘Wan ximukeza’, inat, ‘ximukeza, taja, tunal’, wan kiané nemit kiuliniat wan kiuliniat, wan kitamimat mas, wan ka mukwepa kiana itunal”, inak ne tajzin Miguel Ángel Pérez Ramírez pal kixtekit ne tunal. (Titajtakezakan, 2018:52-53)*

Traducción del náhuat al castellano: Existe la creencia, que quien cree así, así pasa. Como si usted piensa o cree que va (a) asustarte por ahí, así va (a) salir, así pueden asustarte. Si uno va sin miedo, que (a) uno no va(n) (a) asustarlo, no le pasa nada. Entonces ahí cree/sabe/siente/entiende.<sup>192</sup> Quizás ha oído también, cuando uno cae, o un niño, dicen: ‘Vayan (a) levantarlo y llamen/hablen al tunal’. Lo mueven ahí, o lo acuestan así... como así creen/sienten/saben también, pero ahí muchos hermanos<sup>193</sup> habían, o mucha fe (yulmati: tener fe, Hernández, 2019), y las señoras y señores más antiguos que creían en eso (...). Tunal podemos decir que (es el) espíritu (de) uno, entonces ahí el diablo no puede sacar y robar eso, pero si alguien piensa que así está, puede pasar... He visto aquí señoras antiguas, que alguien chiquitito/pequeñito cayó, o lo botaron: ‘Ahí voy (a) recoger al chiquitito/pequeñito, y recogemos el tunal’, dicen, y empiezan así: ‘Y levántate’, dicen, ‘levántate, tu, tunal’, y así están, moviéndolo y moviéndolo, y lo botan más, y que vuelva a recoger/agarrar su tunal” dijo el señor Miguel Ángel Pérez Ramírez sobre el robo del tunal.

Como se observa, el *tunal* es una virtud, un valor personal que permite a su portador afrontar las situaciones adversas de la vida. Para Miguel Pérez, el diablo puede robar esta energía, siempre y cuando la persona crea que esto sea posible. La participación de este ser maligno, desde una visión cristiana, guarda cierta relación con los seres terrestres o acuáticos ávidos del *tonalli*, el cual según López Austin es una energía celestial. Al respecto, en la historia llamada Los parabienes (*Ne palyejyek*, traducción literal hecha por Juan Cruz, para referirse al ritual realizado tras la muerte de un niño), Francisca Vásquez viuda de Arévalo narra (Titajtakezakan, 2018:51):

Chupi nikelnamiki ne tajtajzin takwikat katka tayua wan anka yey oraj ka peyna, takwikat katka, inaket ne palyejyek. Inaket ka peyna, nawi oraj ka peyna, kisa se *ángel* kikchia ne itunal, pal ne kunet. Teya muitat tik ne ajamat. Katka, kalanchín ka muajsiket tik ne ajamat, naja maya uni nikelnamiki, ka kilwij: ‘Nawi ka peyna kisa se *ángel* tik ne ujti, kitajtania ka Tuteku ma kwika pal ne ikajku’. Kiané nemi se takutunchin ka kenják nikelnamiki...

Traducción: Poco recuerdo los señores cantaban noche y parece a las tres de la mañana, cantaban, decían los parabienes. Decían de mañana, (a las) cuatro hora de la mañana, sale un ángel a esperar el alma/sol/día, al niño. Ya no se miran en los libros. Antes, bonito que aparecían en los libros, yo sólo eso me acuerdo, que decía: ‘A las cuatro hora de la mañana sale un ángel en el camino, pide a Jesucristo que lo lleve para el cielo’. Así es un pedacito que yo todavía recuerdo...

Francisca Vásquez comenta sobre unos señores quienes cantaban “los parabienes” de noche y de madrugada, y al final hace referencia a Jesucristo, al parecer equivalente al sol.

---

<sup>192</sup>Mati: creer, saber, entender, poner fe; tamati: imaginarse. Mumati: sentir (Hernández, 2019). Nótese la presencia de *mati* en todas las definiciones, y la dificultad de separación del saber, creer, poner fe y sentir.

<sup>193</sup>ver Alan King, 2011, quien explica que *tukniwan* es la forma como un indígena en Witzapan llama a otra persona de la comunidad, en lugar de *náhuat pipil* o *pipil*.

Al respecto, Andrés Medina (2000:145), al referirse al libro *Ofrenda para los Dioses de Evon Vogt*, sobre la cosmovisión en los mayas tzotziles de Zinacantán, Chiapas, apunta: “La figura central es el sol, *hch’ul totik* o *htotik k’ak’al* cuyo recorrido por el cielo señala el eje fundamental de orientación. Como en otras regiones mesoamericanas, el sol se ha fundido con la imagen de Cristo y con la de Dios padre...”.<sup>194</sup> En efecto, Antonia Ramírez denomina “lado saliente” al este u oriente, en náhuat para referirse a este punto cardinal se dice *kan kisa ne tunal*, literalmente “donde sale el sol”, mientras que al poniente u oeste se le denomina *kan kalaki tunal*, “donde casa/entra sol”, es decir donde el sol entra a su casa. Al norte le denomina *kan kisa, walaj ne ejekat* (donde sale, vino el viento) y al sur *kan yawi ne at*, donde va el agua, demostrando un principio descriptivo de la gramática náhuat pipil.<sup>195</sup> Por su parte, Nicolás Sánchez el jueves 24 de enero de 2019 comentó sus deseos de ser grabado cantando al amanecer en un cerro y con la vista del sol naciente al fondo:

A las cinco de la mañana y estar en ese cerro, tomar la foto y yo sólo con mi guitarra cantando, vamos a ver cómo me invento una canción ahí, pero yo quiero salir cantando en náhuat. Yo quiero que alguien me esté grabando y que se mire el sol. De ahí nos venimos aquí, que esté grabando y yo cantando aquí, pero hablando referente al barro. Y si vamos al salto (El Escuco) que me tome [...] yo cantando, pero referente, que diga algo del salto en náhuat. ‘Gracias a Dios que tenemos el salto que Dios nos ha dado, es un lugar turístico’, pero yo cantando con la guitarra. No puedo, pero...

Para finalizar, se menciona la fotografía 1 (ver anexo 10) en la cual se muestra la estación por 15 minutos de la procesión a Santo Domingo de Guzmán, la tarde del domingo 4 de agosto de 2019 (de la cual se profundizará en el apartado 5.5). Según una informante, es un cáliz la decoración frontal del *pick up* que transportaba la imagen del santo patrono de Witzapan, misma que se encuentra en la parroquia; pero también puede ser interpretada como un sol irradiando sus rayos hacia todas direcciones. Por su parte, Arcadio García, quien toca el tambor pequeño en la Historia, menciona en una entrevista (2016) lo siguiente sobre dicho instrumento: “como se ha puesto cuero de ganado, de ese se ha puesto, por eso es que cuando algo ya muy tarde ya, ya no suena bien. Y suena cuando por lo menos hay

---

<sup>194</sup>“Para los nahuas de Cuetzalan, ellos habitan en la superficie terrestre, *taltikpak*, que tiene como nivel superior al *ilhuikak*, donde está el Cristo-Sol, y un nivel inferior, donde se encuentran el *talokan*, residencia de los dioses relacionados con la agricultura, la tierra y el agua, y el *miktan*, el «lugar de la muerte»” (Aramoni, citado en Medina, 2000:238). Similar apreciación presenta Alessandro Lupo respecto a la asociación de Cristo con el sol (citado en Medina, 2000:248).

<sup>195</sup>Rafael Lara Martínez, en el Taller de Hermenéutica Náhuat Pipil, llevado a cabo el sábado 23 de julio de 2018 en la UTEC.

sol, suena bien. Pero algo cuando ya está oscuro, así, que llueva, ya no suena muy bien [...] porque ya no, como que ya no tanto da el sonido, sí, no da tanto el sonido, porque donde calienta tiembla y es cuando suena mejor. Así es”.

### 5.1.3 *Ne tal*

La tierra tiene su origen en el agua (Aramoni, citado en Medina, 2000:239) indispensable para su existencia. Esta necesidad por el vital líquido aplica para todos los seres animados e inanimados que la habitan.

La Tierra es madre de la vida universal. Es el más compulsor de los poderes que existen en el universo. Es la potencia suprema. Todas las demás parecen formar parte de ella, o haber procedido de sus profundidades. Es la diosa del yermo y la señora del monte. Su ira provócase fácilmente y sólo distribuye sus dones cuando así le place. Da origen y alienta a todas las criaturas pero es, al mismo tiempo, su tumba común. Devora despiadadamente, como un monstruo (sic), a los seres que produce. Cuanto vive en su superficie viene de su interior y retorna al mismo. Produce y mantiene todo. Es omnívora. (Guiteras, citada en Medina, 2000:127)

En náhuat, *tal* posee las siguientes acepciones: “1. Tierra, suelo. 2. terreno, 3. país” (Hernández, 2019:128), además, *sital* es estrella, *ketzal sital* significa lucero, *sentat* quiere decir mundo, planeta, cosmos, universo; mientras *sentalia*: reunirse, y *sentaluá*: regar, esparcir (Hernández, 2019). Estos vocablos indican la íntima unidad entre este planeta con el cosmos, así como el sentido colectivo y de multiplicación subyacente. Por su parte, la tierra es “un cuerpo que la actividad agrícola lastima y penetra, pero requiere de sacrificios, por medio de los cuales se alimenta” (Medina, 2000:322). Es decir, además del agua y del sol, la actividad humana es indispensable para su existencia. En tal sentido, Gonzalo Aguirre Beltrán (citado en Medina, 2000:77) sostiene “cada comunidad, místicamente ligada a su territorio, a la tierra comunal, constituye una unidad, un pequeño núcleo, una sociedad cerrada que a menudo se halla en pugna y feudo ancestral con las comunidades vecinas de las que, siempre, se considera diferente”. Aunque como se abordó en apartados anteriores, Witzapan no puede considerarse una sociedad cerrada, anteriormente se llevaban a cabo algunos rituales, como los recogidos en el libro *Titajtakezakan*, titulado en castellano “Cuidados de la *milpa*”, pero traducido al náhuat como *Tiktajpiat ne mil* (Cuidamos la *milpa*) por Juan Cruz Torres (2018:95-96):



Naja nikakik ka kitajtani(t) ka Tuteku pal kitukat ne tawiyal, kimakat katka padiux pal ne tal. Inaket pal yawit tatukat, kan ajsiket mutankwakezat; ma Tuteku kitechmaka ne yek itakil, ma te yawit panu keman ne at wezi wey, ma kitajpia. Yajket kan ajsit ne ipunta ne imil, mutankwakezat wan kitajtani(et) tuteku, ne tay ina katka nunan”, inaket tik ne tekisit kan senmupuzuat. (Traducción: “Yo escuché que piden a Nuestro padre para sembrar el maíz, daban gracias a la tierra. Decían para ir (a) sembrar, donde llegaban se arrodillan; que Nuestro padre nos de la buena cosecha, que no le vaya (a) pasar algo cuando el agua cae bastante, que la cuide. Iban donde alcanzan la esquina de su *milpa*, se arrollidan y pedían (a) Nuestro padre, lo que decía mi mamá”, dijeron en el trabajo donde se reunieron (haciendo referencia al grupo focal).

Pal ti(ta)tukat, ina Fabián Pérez García: “Muchiwa katka iwan ne kuma, muxawa katka wan neman mutuka ne mil. Keman pewa wezi at wan nesi ne jaral, iwan ne kuma tipewat titamewat katka. Ajsi ne axtu mezti pal ne xupan pal tiwelit titatukat, ken ne majtakti tunal. Naja an niktukak ne majtakti se tunal, ya casi kalaki. Tik selek mezti, tes tiwelit titatukat, tikpiat tikpuat; su te, weyak sujsul atuznaj ne mil, tiktemuat pal titatukat makwil u chikwasen tunal. Ne yek tunal pal titatukat keman ne mezti kipia makwil u chikwasen tunal; keman kipia ume u yey tunal, nemi sujsul selek, weya sujsul atuznaj ne uwat pal ne mil wan nusan ne alborota. Wan muchi tay mutuka... axta pal titukat ne ix ne itakil mutemuat majtakti se pal mezti, ka inat kichiwa kalán itakil”. (Traducción: Para (cuando) sembramos, dice Fabián Pérez García: “Se hacía con la cuma (instrumento similar al machete o corvo), se guataleaba<sup>196</sup> y luego se siembra la *milpa*. Cuando empieza (a) caer agua/llover y nace la hierba, con la cuma empezábamos (a) deshierbar. Llega la primera luna/mes del invierno (es decir mayo) para (que) podamos sembrar, como el 10 día. Yo ahora sembré el 11 día, ya casi entra. En verde/tierna/débil luna, no podemos sembrar, tenemos (que) contar; si no, creció muy aguada la *milpa*, buscamos para sembrar 5 o 6 días. El buen día para (que) sembremos cuando la luna tiene 5 o 6 días; cuando tiene 2 o 3 días, está muy verde/tierna/débil, crece muy aguada la caña de la *milpa* y también el maicillo (sorgo). Y todo (lo) que se siembra... hasta para (cuando) sembramos la semilla la cosecha se buscan (el) 11 de luna, porque dicen hace bonita su cosecha”).

Fausto Cortéz García inak: “Tik ne yanwik mezti tiwelit titatukat, pero tes yek, ika tik selek mezti nesi wan weya, *pero* weya atuluznaj: wiz ne ejekat wan kitamima. Yajika ne ulini ne mezti, tiktemuat ka yey axta majtakti se tunal ipal ne mezti, nusan yek tujtunal pal titatukat, wan pal ti(k)pusteki, ti(k)pusteki pal waki”. Kan timupuzujket nusan inaket: “Pal nemi mas ne sinti, mutuka katka ne tawiyal ikman. Na maya nikita ka kal ipan kikeza santacruz wan kitajtani katka, pero te keman nechilwij tay kichiwket. Inaket ka nemituyat lujluj, wizet katka ne arbolarios”. (Traducción: Fausto Cortéz García dijo: “En la nueva luna podemos sembrar, pero no (es) bueno, porque en tierna/verde/débil luna nace y crece, pero crece aguada: viene el viento y la bota. Por eso el menearse/agitarse/moverse (de) la luna, buscamos de 3 a 11 días para la luna, también (son) días para sembrar, y para (que) la dobles, doblas para (que) se seque”. Donde nos reunimos (grupo focal) también dijeron: “Para (que) haya más el maíz, se sembraba el maíz criollo/antiguo/ancestral. Yo sólo veo que atrás de la casa levanta (la) santa cruz y pedía, pero nunca me dijo qué hacían. Dijeron que había brujos, venían los arbolarios”).

<sup>196</sup>“Guatalear: cortar la maleza demasiado alta”.

Del primer relato fruto de un grupo focal, se resalta el agradecimiento a la tierra acompañada de la petición a Tuteku (Nuestro padre) de abundancia y protección de la *milpa*. En este rito se arrodillaban en cada esquina de la *milpa*, denotando su cuadratura. Por su parte, Fabián Pérez García amplía detalles del proceso de siembra, indicando la relación entre las primeras lluvias y el desherbar. Luego se señala un aspecto interesante, el vínculo entre luna, *metzti*, y mes: la primera luna/mes del invierno corresponde a mayo. El llamado “11 de luna” corresponde al onceavo día después de luna nueva: *selek metzti*, que en náhuat significa “tierna, verde o débil luna”. *Selek* es un adjetivo que se entiende mejor considerando su opuesto, *uksi* o maduro, de ahí proviene *uksituk metzti*, luna llena.<sup>197</sup> En ese sentido, en todo lo que se sembrará se debe considerar esta situación, concluye Pérez García.

El relato de Fausto Cortéz García confirma lo anterior, así mismo agrega que el doblez (*tapusteki*) de la *milpa* para la maduración del *elote* debe de considerar todo esto. Por su parte, se señala la importancia del maíz criollo cuya traducción al náhuat por Cruz Torres es *tawiyal ikman*; este último adjetivo hace referencia a lo antiguo o ancestral; así, existe *ikman panutuk*: el pasado, el tiempo transcurrido, antaño; *ikman takat*: ancestro; *ikman*: hace mucho tiempo; *ijikman*: mucho tiempo atrás (Hernández, 2019). Además, se menciona un aspecto abordado en el siguiente subapartado: los significados polisémicos que una práctica ritual puede conllevar, en términos de su sacralidad y vitalidad, como el ocultamiento de la misma ante la propia familia.

Por otro lado, un aspecto elemental en términos de persistencia cultural náhuat en Witzapan es la existencia de dos terrenos comunales, como se vio en el capítulo contextual; además, la estructuración espacial del pueblo, que simula un “*quincunce*, síntesis espacial mesoamericana” (Medina, 2000:321). Al ver el mapa 5 (anexos) se observa que el casco urbano con sus dos barrios forma su centro, y cada uno de los cuatro cantones conforma una de las cuatro esquinas. Por su parte, la estructuración cuadrangular de la división por tareas que se hace de los terrenos comunales en La Sabana, como se mencionó en el

---

<sup>197</sup>En el libro Tradición Oral de Santo Domingo de Guzmán (Ramírez, 1998) se relata que anteriormente “cuando la luna estaba llena pasaban por las noches tocando el pito y el tambor, significando que es la hora del engendro” (1998:34), esto también sucedía en Panchimalco (Marroquín, 1959). La hora del engendro se refiere al acto coital con fines reproductivos, que al igual que la siembra de la *milpa* debía realizarse teniendo en cuenta el movimiento lunar.

apartado 4.6.3.2, consiste así en una herencia patrimonial; en palabras de Juan Cruz “ya están formados los cuadros aquí [...] como ya tenemos tiempo que venimos trabajando”; al respecto, Martí (1960:104) sostiene, sobre el número cuatro, que “está asociado a los cuatro rumbos de la milpa”. Otro aspecto interesante es la vigencia del conteo quinesimal, cuya base la constituye la mano, como apunta Rafael Lara Martínez (2009) quien rescata del trabajo de Schultze-Jena en Izalco en 1930: “cómo a partir de los dedos de una mano y de su totalidad, en manos y pies, se generan dos sistemas paralelos de conteo (**púal, puwal**) que denominamos quinesimal (5) y vigesimal (20). Si el segundo resulta bastante reconocido por su ascendencia mesoamericana clásica, el primero no recibe aún atención pormenorizada de los estudiosos”. En el apartado 4.6.3.2 se hizo mención a las cinco manos de *elote* que Cruz cortó el 3 de agosto de 2019; esta forma de conteo es común en los mercados de los pueblos e incluso de las ciudades. La cuenta vigesimal parece también estar presente en Witzapan, como se menciona en la justificación de esta tesis.

Por su parte, Cruz hizo el siguiente comentario, recogido en las notas de campo de enero de 2020 sobre la venta de algunos lotes de tierra por los hijos de su antiguo patrón: "miserables, el pisto (dinero) se acaba. No hay nada como tener su pedacito de tierra donde vivir o cultivar". Además, "el predio es de la gente pobre pa' que trabajemos" dijo Juan sobre La Sabana recordando cuando fuimos en agosto de 2019. "Son dos predios los que tiene el pueblo, los antiguos nos hicieron el favor de dejarnos esos terrenos. De La Sabana el alcalde tenía las escrituras y después de una huelga la gente se quedó con las escrituras y mantienen una directiva particular que cambea cada 3 o 4 años, queda la gente que se ve más responsable". Para finalizar, respecto a la situación de Witzapan en los tiempos donde la Cuyancúa era su deidad, Antonia Ramírez, en un video subido a Facebook por la directora de la Casa de la Cultura el 16 de julio, comenta lo siguiente en náhuat:

*Nitajtaketza ipal ne historia pal ne Kuyankua. Nikan tik Witzapan nemituya. Nemituya se Kuyankuat tik at, né ka ne pozo pal ne tajtzin [...]. Né muishtuka katka itan se tet ombrón. Wan né nemituya pal su ajsi se kunet, yaja kikwa. Yajika ini (fallas del video) nikan ini techan nemituyat cajcafetales wan cajcacahuateras. Nemituyat nikan. Ina nunoya ka uni ne tumin, pal ne kakaw, yaja ne tumin. Keman pejki kichiwa amenazar ne kuyankuat, pal kimiktiat, uni se takat kitak, ne kuyamet, ne kuyankuat, kitak desde wejka wan yaja inak “naja niu nikmiktia”. A pues yaja inak “kiané, kiané, kiané tesu weli, tesu welituya kimiktiat. Kichiwiki ayunar yey veces, pal weli kimiktia. Keman yaja yajki sentir ka welituya, ini ina kichi asaber qué kimatki con qué escopeta, pero yaja kipupujki. Wan yaja, keman ne Kuyankuat kisa tay hora, tes nikelnamiki...*

*majtakti se hora, wan pal ejku tajkutunal, ina ka né ka kuyankuat kisa katka ne itan ne tet pal wan muchí(wa) asolear (fallas del video) kichia se piltzin, su ajsi se kunet pal yaja kikwa. Keman ne takat kitak kiunij ina, tejku tik se, tik se... tik se zona montañosa. Wan yaja muetztuk yek, wan desde wejka, ina kimakak se balazo. Wan se balazo né yaja kimiktij. Yajika ne Kuyankuat kiané tamik, wan ne takat nakak a gusto, ka kimiktij ne kuat. Kuat wan kuyamet. Wan yajini, yajini, yajini historia, nunan nechilwij, nechilwij kunij. Uni ne techan nemituya, nemituya tumin ne kakawat. Wan (fallas del video) ne ocho días kimiktijiwit uni Kuyankuat, ini pejki, ne cacahuatales, yejemet wakiket. Wan kinanaket waktuk, nusan ne tal, wan kan nemituya muchi ne techan Witzapan, pal ajkuik, wan muchi nakak talpetat. Desde né ka... desde né ka ne barrio El Calvario pal katani, pejki ne talpetat, hasta nikan chan, chan ishpan Matilde nemi se (fallas del video) cerro talpetat. Hasta né ejku ne, ne ne ne at, ne sequedad, wan tami muchi nemituya nikan tik nutechan. Yajini se historia pal ne Kuyankuat.*<sup>198</sup>

Ahora, este, les voy a decir en español, que este pueblito (fallas del video). Decía mi mamá que en ese tiempo el pisto (dinero) era el cacao, eso le había contado mi abuela, mi abuela Juana. Entonces, había, no había pobreza dice, porque tenían pisto. Y, pero con la pérdida de ese animal, pero no era buen animal, sino que era un mal espíritu. Pero, entonces, lo mataron, y quedó la tierra al lado del bordo, todo quedó Peña. Por eso les digo yo *talpetat*, porque la tierra se lavó, y el agua se secó. Ahorita si ustedes vinieran a revisar a Santo Domingo, por todos los bordos hay charquitos de agua, hay pilitas pequeñas, pero son charquitos de agua que quedó. Eso quedó aquí donde Matilde, empezando de aquí para arriba, y quedó más arriba, por onde Alejandro Álvarez, más arribita hay otra pilita. Más arribita, allá por el mangal... por onde vivía la finada Guadalupe para acá, hay otras pilas de agua. Y así se fue quedando el agua por poquitos, en hoyitos, y así está funcionando. Por eso cuando no hay agua en el pueblo, cuando lo quitan, de ahí tomamos. Aquí nosotros, mi hermano tiene una pila también, porque es virtiente que dejó el Kuyankuat. Pero no fue Kuyankuat sino que fue Dios con su poder dejó esos charquitos de agua.

De este relato de Antonia Ramírez se señalan algunos aspectos interesantes: inició en náhuat, en el cual se expresó más que en castellano. Sobre la Cuyancúa, inicia

---

<sup>198</sup>Traducción: Hablo de la historia de la Cuyancúa. Aquí en Witzapan había. Había una Cuyancúa en agua, ahí por el pozo del señor [...]. Ahí se metía abajo (de) una piedra grande. Y ahí estaba para si llega un niño, ella lo come. Por eso este (fallas del video) aquí (en) este pueblo había cafetales y cacahuateras. Dice mi abuela que ese (era) el dinero, del cacao, él (era) el dinero. Cuando empezó hacer amenazar la Cuyancúa, para matar, eso un hombre vio, el cerdo, la Cuyancúa, la vio desde lejos y él dijo “yo voy (a) matarlo”. A pues él dijo “así, así, así no se puede”, no pudo matarla. Ayunó tres veces, para poder matarla. Cuando él fue (a) sentir que podía, este dijo hacer a saber qué sintió/supo con qué escopeta, pero la limpió/curó. Y él, cuando la Cuyancúa salió (a) qué hora, no recuerdo... 11 horas, y para llegar (al) mediodía, dice que ahí que (la) Cuyancúa sale antes ahí debajo (de) la piedra para hacerse asolear (fallas del video) espera un niño, si llega el niño para ella comer. Cuando el hombre vio entonces dijo, sube en un, en un... en una zona montañosa. Y él se acostó bien, y desde lejos, dice le dio un balazo. Y un balazo ahí (a) ella la mató. Por eso la Cuyancúa así terminó, y el hombre quedó a gusto, porque mató la serpiente. Serpiente y cerdo. Y otra, otra, esta otra historia, mi mamá me contó, me contó entonces. Eso el pueblo había, había dinero el cacao. Y (fallas del video) (a) los ocho días (que) mataron esa Cuyancúa, este empezó, los cacahuatales, ellos se secaron. Y quedaron secos, también la tierra, y donde estaba todo el pueblo (de) Witzapan, para arriba, y todo quedó Peña. Desde allá... desde allá el barrio El Calvario para abajo, empezó la Peña, hasta aquí (al) hogar, (el) hogar frente (a) Matilde está un (fallas del video) cerro Peña. Hasta ahí llega el, el agua, la sequedad, y terminó todo (lo que) había aquí en mi pueblo. Esta (es) una historia de la Cuyancúa.

mencionando que estaba en agua y ocupaba de escondite una gran piedra, donde comía niños; ello permitía la abundancia de cacao y café (este último cultivo desde finales del siglo XIX). Su abuela le contaba a Antonia que el cacao, cultivo prehispánico, equivalía al dinero, y al parecer la Cuyancúa llegó a amenazar la existencia humana, pero un hombre valiente la asesinó, para lo cual realizó un ritual de ayuno y curación/limpieza de la escopeta utilizada para matarla a la hora que salía de su escondite o morada a asolearse, al llegar el mediodía. Sin embargo, los cacahuatales se secaron a los 8 días de este hecho, inclusive la tierra, quedando *talpetat* el actual casco urbano del pueblo. Esta historia guarda relación con lo mencionado en el informe municipal de 1859 (ver apartado 2.1.1) sobre la ubicación original de Witzapan al norte del centro actual, donde anteriormente se cultivaba cacao. Es interesante, por último, la dificultad de Antonia Ramírez en establecer al responsable de dejar “los charquitos de agua” que se encuentran aún en las inmediaciones del casco urbano: Dios o la Cuyancúa.

Hasta aquí, se ha hecho una interpretación sobre *ne at, ne tunal wan ne tal*, tres categorías gramaticales del náhuat trascendentales para la cultura material e inmaterial de Witzapan, en ese sentido parte fundamental para la persistencia de la misma. Sin embargo, no se han interpretado el sentido de las prácticas y significados que los propios actores (ver apartado 1.2.6) le imprimen al náhuat y a la cofradía de Santo Domingo como significantes, ejercicio realizado a continuación.

## 5.2 Patrimonio cultural, grupos étnicos en El Salvador e identidad étnica

### 5.2.1 La complejidad del patrimonio cultural

Si bien el patrimonio cultural, en sus ámbitos materiales y simbólicos puede ser visto como una herencia colectiva centenaria e incluso milenaria, cuyo valor principal radica en dicha característica (aunque sus herederos recreen tal patrimonio a partir de las necesidades actuales), definición que la UNESCO maneja, se necesitan también considerar aquellas situaciones por las cuales esta apreciación del patrimonio no sucede. Al respecto:

Las culturas constituyen filosofías de vida. Como tales, ejercen numerosas funciones como emblemas políticos, imaginarios simbólicos, formas estéticas, identidades nacionales y sitios de memoria. También pueden ser instrumentadas como activos sociales, industrias culturales y logotipos de mercado. Su valor intrínseco y duradero reside en esta polisemia. Proporciona a sus portadores una rica variedad de posibilidades; pero es necesario entender que en la proliferación actual de debates en torno a la cultura y las culturas se traslapan y confunden sus aspectos constitutivo, funcional e instrumental. En este periodo tan acelerado de cambio, estos tres campos se están transformando porque la cultura es la materia prima con la que se construyen las visiones de mundo. De ahí los actuales conflictos culturales tan intensos para reorganizar un mundo en globalización. (Arizpe, 2006:14)

Arizpe sintetiza aquello que se ha querido ilustrar desde el planteamiento del problema de esta tesis: la complejidad en cuanto a los significados y prácticas alrededor de los elementos culturales en su totalidad. En efecto, la polisemia del patrimonio cultural implica analizar las constituciones, funciones e instrumentalizaciones del mismo, considerando el contexto actual de globalización neoliberal capitalista y la pérdida creciente del patrimonio. Para ello se interpretarán aquellas prácticas y significados de los actores que se han retomado en esta tesis, debido a su relevancia para la persistencia de la cultura náhuat en Witzapan, manifestada en el idioma náhuat y en la cofradía de Santo Domingo. Pero, antes que nada, es necesario establecer teóricamente la existencia de un grupo étnico, en términos de Barth (1976, ver apartado 1.2.2).

### 5.2.2 Discusión sobre los grupos étnicos y sus características: el caso de Witzapan

Jorge Lemus (2011) ha realizado este ejercicio de aplicación del esquema de Barth para el contexto de El Salvador y en particular de Witzapan. Así, este autor sostiene que aplican las características 2 y 4 mencionadas por el clásico antropólogo noruego:

los indígenas salvadoreños comparten dos de las características universales de Barth, ya que se reconocen a sí mismos y son reconocidos por otros como indígenas y además comparten valores y patrones culturales propios de sus etnias. Comparten valores como la solidaridad de grupo, la religiosidad, el vínculo con la tierra y la superstición. Además, aunque no todos los indígenas actuales hablan su lengua, todos conocen algo de ella. Es común que personas de la generación de hijos en Santo Domingo de Guzmán que no hablan pipil digan que cuando estaban pequeños sus madres les hablaban en esa lengua. En todas las comunidades hay indígenas que niegan tener conocimiento del idioma autóctono, pero comprenden palabras y frases, y en el ambiente apropiado de confianza, entre ellos mismos, son capaces de interactuar con sus congéneres con

una combinación de español y frases nahuas. He descubierto en las comunidades, jóvenes de 20 años que tienen conocimientos del idioma. (Lemus, 2011:10)

Como se observa, Lemus considera la adscripción y heteroadscripción indígena y el compartir valores culturales, criterios válidos de Barth para el caso de los indígenas en El Salvador y particularmente en Witzapan. Lemus, asimismo, agrega otro elemento: el uso o conocimiento de un idioma indígena como criterio de primer orden, junto a la cuarta particularidad mencionada por Barth (ver apartado 2.3.1); la primera característica de este autor, para Lemus no aplica por lo siguiente:

Las uniones interétnicas han sido comunes en el país desde la colonia. El mestizaje en El Salvador es prácticamente total, por lo que es casi imposible diferenciar a un indígena de un ladino. En las comunidades en las que aún existen asentamientos significativos de indígenas, como Santo Domingo de Guzmán, las uniones interétnicas son comunes. En el resto del país, ese no es tan siquiera un tema de discusión. Por lo tanto, la perpetuación biológica de los indígenas salvadoreños no se puede tomar en la actualidad como un indicador de pertenencia al grupo étnico. (Lemus, 2011:9)

En efecto, no puede afirmarse un criterio biologicista en este caso, ya que por muchos factores (históricos, económicos, políticos, socioculturales) las comunidades indígenas desde hace siglos no mantienen una perpetuación biológica. Por ejemplo, en Witzapan desde hace décadas dejó de existir la endogamia en sus barrios. Tal parece que este criterio, que puede ser considerado “racista”, está detrás del censo poblacional salvadoreño del año 2007 mencionado en el apartado 2.2.2, además de otras razones abordadas más adelante. Mientras tanto, la tercera característica mencionada por Barth tampoco aplica por lo siguiente:

Los ancianos pipiles aun mantienen un campo reducido de comunicación e interacción, a diferencia de los jóvenes y adultos, segunda y tercera generación, que han creado o se han incorporado a otras redes sociales fuera de la comunidad indígena. Es decir, no se puede definir un campo de comunicación e interacción exclusivo de los indígenas en las comunidades. Algunas organizaciones indígenas, la Secretaria de Cultura de la Presidencia, universidades y otras instituciones realizan actividades culturales que involucran a los indígenas pero no son espacios naturales de interacción y comunicación en las comunidades. (2011:9-10)

A diferencia de la anterior característica, esta puede provocar más discusión, en la medida que por muy reducido que se haya vuelto el espacio comunicativo e interactivo para la población indígena (en este caso la población adulta mayor), su permanencia es un aspecto a tomar en cuenta, aunque las generaciones jóvenes y adultas formen parte de otros

ámbitos sociales. Por su parte, también es interesante analizar los campos en los cuales los indígenas interactúan de forma “no natural”, por lo general, en eventos gubernamentales o institucionales. Incluso valdría la pena analizar si por presiones “desde abajo”, son llevados a cabo algunas de estas actividades.

Al analizar la validez de los criterios mencionados por Lara Martínez (2006; ver apartado 2.2.1) se considera que reflejan con mayor claridad a la población indígena de Witzapan, en tanto las prácticas en torno a la agricultura de subsistencia y alfarería con el barro rojo, la estructuración de los grupos de parentesco y la influencia de estos en el ámbito organizativo religioso y sociopolítico del municipio son características de esta población; por su parte, el criterio de autodefinición tiene como uno de sus mayores limitantes la existencia de situaciones en las cuales sucede el ocultamiento y hasta la negación de esta identidad. Así, no basta con autoafirmarse o no como indígena; más importante es visualizar sus prácticas socioculturales y a partir de ellas armar la discusión respectiva. En ese sentido, sin la pretensión de establecer criterios fijos, es importante considerar las demás definiciones retomadas en el primer capítulo, como la de Kottak (2011), UNESCO (2012) y Holzner (citado en Figueroa Valenzuela, 1992) sobre la identidad de los grupos étnicos, las cuales hacen referencia a cuestiones materiales e inmateriales. Asimismo, las conceptualizaciones alrededor de la identidad étnica y cultural que se retoman a continuación.

### 5.2.3 “adentro se platicaban así, y prohibido afuera”: negociación situacional de la identidad y turismo cultural

Como se observa en el apartado 1.2.6, los significados y prácticas de ciertos actores alrededor del náhuat se han clasificado en un nivel abstracto a partir de los bilingües y monolingües funcionales y pasivos. Aquí interesa profundizar en esta conceptualización. Así, respecto a los bilingües y monolingües funcionales, hay motivos afectivos y utilitaristas, conscientes e inconscientes, que impulsan a la revitalización del náhuat. En efecto, como se hizo mención al inicio del apartado 2.1.3, el náhuat es un patrimonio de Witzapan, y la existencia actual de una comunidad de *nahuablantes* en su seno es reconocido a nivel nacional e internacional. No hay duda que elementos emotivos impulsan



a la conducta humana cuando se heredan prácticas y saberes de índole familiar y comunitaria; pero a su vez, los aspectos materiales no dejan de influir en ello, como se denota en las palabras de María Úrsula García, quien comentó lo siguiente a un grupo de comunicólogos productores del documental *Ne nawat mulini* (2019):<sup>199</sup>

cuando ya yo crecí, mi mamá me cuidó, a todos nosotros. Y yo oía que mi mamá y la finada mi abuela hablaban el idioma náhuat, entonces yo fui aprendiendo de mi mamá y de mi abuela

Entrevistadora: ¿Y usted recuerda, si le contó su abuela, su mamá?, ¿qué recuerda sobre la masacre del 32? [...] ¿no se acuerda si su mamá o su abuela le contaron, sobre eso?

María Úrsula: sí como no, me contó cuando ya yo agarré como quien dice “fuerza”, empecé a caminar, a hablar; me empezó a contar finada mi abuela que sí, que los mataban y que por eso no hablaban ya así. Ahí ya había entrado el castellano. Pero mi abuela y mi mamá no querían platicar, la idioma este, así como hoy hablamos, ellas querían siempre el idioma, así, este, náhuat. Entonces entre ellos, adentro se platicaban así, y prohibido afuera, cuando salían no hablaban así, hablaban como hoy hablamos. Entonces venía yo y al oír que ellos se comunicaban así, me fui aprendiendo yo de ellos las palabras. Incluso, cuando estaba chiquita me crié casi más con la finada mi abuela, ella me cuidó, entonces ella sólo así me hablaba, que yo fuera a comprar a la tienda, mis comprados. Y yo sí le entendía, y yo así llegaba a comprar en la tienda, pidiendo con las palabras en náhuat, y las señoras de las tiendas nos entendíamos, qué queríamos, como antes sólo así hablábamos. Entonces, así como yo fui aprendiendo mi poquito con sólo oírlos a ellos...

María Úrsula García sostiene que aprendió el náhuat con su mamá y su abuela, quienes le hicieron saber sobre la Matanza de 1932 y la prohibición de hablar náhuat en público; pero ellas seguían practicándolo en el seno familiar. En este aspecto se puede visualizar, además de la importancia de los vínculos afectivos y familiares, la negociación situacional de la identidad, en tanto esta permite la propia supervivencia en un contexto nocivo para el indígena y sus elementos. Además, María Úrsula hace referencia a que aprendió el náhuat en un ámbito cotidiano: por los mandados a la tienda que le hacía a su abuela, y en las pláticas de esta con su mamá. Luego, María Úrsula menciona por qué no usa refajo:

Entrevistadora ¿y ellos le contaron por qué dejaron de hablar, cuando salían, náhuat?

María Úrsula: pues por eso, porque dicen que lo prohibieron, que llegaron a prohibirlo, hasta los cortes los refajos que ellos usaban. Por eso fue que ellos me dijeron que ya no querían ellos, seguir siendo así. Pero mi mamá aún así me insistía que yo usara el refajo, compraba sus cortes de ella como en ese tiempo eran caros y a la vez son caros. Entonces, me decía mi mamá que me cortaba el pedazo de una vara, de la tela de ella, que me hiciera yo refajada. Y yo a mi no me gustó, a mi no me gustó, porque yo le dije que no, porque en primer lugar me iba a acostumbrar sólo así a vestirme, “¿y con qué voy a comprar si soy muy pobre?” le dije yo, “si a usted sólo

---

<sup>199</sup>Audio de la entrevista compartido por William García.

Dios le ayuda que puede comprar sus refajos así” le decía yo, “y más de eso muy doble, muy muy caloroso” le dije yo, no quise, por eso no me puse refajo yo, no porque mi mamá me daba los pedazos...

En este aspecto se perciben las razones de la discontinuidad en el uso del refajo, vestimenta tradicional: en primer lugar, las condiciones económicas precarias, aludidas también por Anastasia López y Sixta Pérez en otras ocasiones. Además, las circunstancias atmosféricas de Witzapan; como ya se mencionó, suele hacer calor, situación agravada con el uso de esta vestimenta. Más adelante, la entrevista vuelve a tocar el tema del náhuat:

Entrevistadora: ¿y siente que la han incluido en ese proceso de recuperar la lengua, siente que la escuchan?

María Úrsula: sí, yo me siento motivada y sí me escuchan, pero me escucha la gente más de lejos, la gente que vienen de fuera, como decir el grupo de los Tzunhejekat, con ellos tenemos un enlace muy bonito. Y con la gente de aquí casi no porque mejor se burlan algunos de los mismos del pueblo, se burlan y dicen que por qué hablo así, que no me entienden, que no les hable así. Entonces yo no puedo hablar así con ellos. Yo hablo sólo con la gente que pueda, como decir con mi mamá y con la Guayita, y con mi hermano Nico, y con un mi hermano que tengo por ahí cercano que se llama Alejandro García, él sí me entiende, él entiende todo. Y ya le dije que aprenda porque el día que yo muera que agarre él esa idioma, porque yo me voy a morir, y que quede repartido en él, para que él, si le gusta pue, él dice que sí le gusta mucho, sí

Entrevistadora: ¿usted les enseñó a sus hijos?

María Úrsula: pues yo les enseñé pero no quisieron aprender, porque no pueden describir la palabra, se enreda la lengua, sí.

Entrevistadora: ¿usted cree que una lengua puede desaparecer, podemos olvidarnos de nuestra lengua materna?

María Úrsula: no, yo no me olvido, yo me voy a morir y lo voy a llevar abajo de la tierra, y voy a sentir mucho porque no voy a hablar mis palabras en náhuat, sí, así es

Entrevistadora: ¿cuáles son las primeras palabras en náhuat que recuerda que le enseñaron, y quién se las enseñó?

María Úrsula: bueno, yo lo que recuerdo que la finada mi abuela me decía, anteriormente no vendían las cosas en las tiendas como hoy tanta bolsa plástica, ni diario. Vendían las cosas, que uno lleve su en qué le van a traer las cosas. Y decía la finada mi abuela: “*shu shalwika, shu shikua ne tenesh pal tikmanat ne tawiyal pal musta tikchiwat ne tamal pal titakwat*”, que vaya a comprar una libra de cal, “*wan shikwika se wajkal pal kiané tikuat nimetzmakakilia*”, que lleve un *guacal* de morro, para que ahí me echen la libra de cal, pa’ que cosamos el maíz para otro día hacer las tortillas. “*Wan nusan shikwika se wajkal wan shalkiwa se libra istat pal tikmanat ne et musta pal tikwat*”. Que llevara otro envase otro *guacal* pa’ que me den la libra de sal, para que cuesa mis frijoles para otro día, me decía la finada mi abuela. Y como yo le entendía, ya agarraba y teníamos hasta los *guacalitos*, ya el rimerito para ir a comprar las cosas. Así es lo que yo me recuerdo que decía la finada mi abuela. Y de ahí me decía también: “*keman naja teya niu ninemi muwan, niu nimiki, niyaw tami tay naja nitajtaketza kiané muwan, ka naja teya niu*”

*ninemi, wan su taja tes tikmachtia yek, tesu titakaki tay anmetzilwiat ne sijsiwatket yaw metzajwat kiané, wan te tiu tikmati*”, “que algún día ella se iba a morir, y que si yo no aprendía bien el idioma en náhuat, me iban a regañar las otras señoras y yo no sabía qué me iban a decir”, me decía ella, por eso me decía que aprendiera bien: “*shitakaki yek pal kiané tikmachtia taja, shikita ken tikmachtia quitar wan ne sijsiwatket*”, que yo pusiera bien mis oídos, que entendiera bien lo que ella me decía, para que cuando ella se muriera yo pudiera cómo responderle a las señoras. Los consejos que la finada mi abuela me dejó cuando, antes de morir, en náhuat.

María Úrsula menciona una situación que merece ser analizada con mayor detalle: la indiferencia y hasta menosprecio en forma de burlas de muchos habitantes de Witzapan hacia el náhuat, situación que limita su uso en espacios concretos, como la familia y con estudiosos del idioma como el colectivo Tzunhejekat. Pero esta situación en la última década ha cambiado en cierta medida, como se vio en el apartado 2.5 y el capítulo 3; luego ella reafirma un vínculo afectivo con el náhuat, del cual su abuela le decía la necesidad de aprenderlo por motivos comunicativos. Sin embargo, a continuación, ella menciona cálculos de intereses:

Y de ahí me decía “*yaw witzet más, de más tiempo yaw witzet, yaw kinekit kichí(wa)t valorar ne an ne idioma tay tejemet titajketzat. Ka después ka kichi(wa)t valorar kan yawiskia tumin ka ne tajtakamet wan ne sijsiwatket pal tajtaketzat kiané. An kichi(wa)t despreciar pero más después tiu tikitat yaw qué valor ini palabras tay tejemet titajketzat kiané*”. Me decía mi abuelita en náhuat: “mirá hija aprendé bien, porque hoy nos odeyan, hoy nos envidéyan porque podemos el náhuat se burlan de nosotros, en aquel tiempo que ya no viva, yo muera, van a salir las mujeres, los hombres, van a querer aprender el idioma que nosotros tenemos porque va a ser valorado va a valer pisto, ellos van a querer aprenderlo y se van a llenar sus bolsas de dinero. Y ya si no lo aprendés bien no vas a comer nada de tu palabra, pero si lo aprendés bien, *su taja tiweli titajketza yek kiané, wan taja tiu titajketza kiané iwan, algo tiu tikchiwa valorar, taja titajketza kiané*. Si algún día, si yo llego a aprender bien el idioma, voy a aprenderlo bien, y cuando quieran venir a aprender de mi palabra de mi vocabulario, me van a abonar algún mi poquito para que yo pueda también sobrevivir”, me decía la finada mi abuela. “*An tejemet titakuliat, tejemet titakuliat ne palabras yajika kichí(wa) odiar, kinekit ma naja miki, ne palabras tay tejemet titajketzat*”. Que por eso anteriormente nos odiaban, porque sabían que algún tiempo va a tener valor esa palabra, y por eso venían a matarlos y a quitarles el vestuario, que se vestían refajadas. Así me decía la finada mi abuela antes, yo todo me acuerdo, no se me ha olvidado, sí.

Entrevistadora: ¿qué le contaba su abuela, a qué le tenían miedo ellos de expresarse, como su origen?

María Úrsula: *yaja nechilwia katka, ma shimajmawi, yawit witzet prohibir, pero taja ma shimajmawi, taja tikpi(a) ne palabras ne yaja nechmakatuk nuteku tay nemi ka ikajku. Yaji(ka) tejemet tikchi(wa)t valorar titajketza kiané*. Que no, que algún día lo van a prohibir pero que

yo no sintiera miedo, que lo siguiera practicando porque era un idioma que Dios nos había regalado desde que nosotros nacíamos, para que platiquemos el idioma en náhuat. *Ka uni tejemet titajtaketzat kiané, kalaki wan ne artesanías nusan, ka yaja nusan, yaja ne tajtakichiwat ne kujkumit, kichiwat ne kujkumal, titakwat pal tejemet titekitit, pal tejemet titekitit wan tiyaw tiknamakat ne kumal pal tejemet titakwat. Que tambien dice que wan tejemet tikpiat, ina, ini se tesoro, né nemi ina ne tesoros wejka. Pero yaw kichi(wa)t descubrir, kichi(wa)t descubrir wan yawit kitat ka tejemet tikpiat tujtumin pal tiknekit pal naja nikchiwa wan numey. Que nojotros teníamos un tesoro escondido lejos, pero que está debajo de la tierra, y que teníamos que ir a desenterrarlo y sacarlo para nojotros los pobres trabajar, que era el asunto del barro, y trabajarlo y hacerlo con nuestras manos, y hacer las ollas y los comales para venderlos y tener cómo pasar los días pa' mantener, pa' que *kiané tejemet tikchi(wa)t mantener ne pijpilawan tay tikpiat. Su taja tinemi wan mushulejyu, su taja tinemi musel, taja tiweli tikchí(wa) tikma(ka) kitamal ne mukujkunew tajtay tikneki tikpia.* “Que teníamos que trabajar el barro, ir a traerlo y hacer el comal y la olla y trabajarse, que esté yo acompañada o no esté acompañada, que yo voy a tener mis hijos y con ese barro yo mantener yo a mi familia”, me decía la finada mi abuela.*

En esta última parte de la entrevista, María Úrsula menciona un presagio de su abuela hecho realidad: la valoración actual del náhuat en términos monetarios. Además, ella menciona que este idioma es un regalo de Dios; pero este significado puede tambien adoptar su opuesto, como se verá más adelante. Por último, ella menciona el barro como tesoro de Witzapan, en tanto el trabajo con él permite la reproducción de la vida; así, el barro forma parte del patrimonio cultural del pueblo y de la persistencia náhuat.

En consecuencia, en la revitalización del idioma náhuat también hay motivos que corresponden a lo conceptualizado por Rosas Mantecón como “turismo cultural”. En efecto, no se debe desdeñar que la globalización, pese a sus efectos nocivos para las identidades y culturas tradicionales, también puede adquirir otro rumbo, a partir de la instrumentalización de sus elementos. En ese sentido, el turismo de este tipo puede contribuir al interés de los actores en Witzapan por manifestar sus características culturales e identitarias indígenas:<sup>200</sup>

ya que son precisamente los paisajes resultantes de la interacción de los pueblos indígenas durante milenios con su entorno natural, los que atraen a turistas nacionales y extranjeros, además de las actividades artísticas, religiosas, festivas, culinarias y artesanales de sus habitantes. Igualmente, resultan atractivos su organización social y sus conocimientos que

---

<sup>200</sup>Vale la pena traer al debate el concepto “reinención cultural”, el cual, en concordancia con el “Buen Vivir”, va más allá del turismo cultural en tanto cuestiona la lógica capitalista individualista y mercantilista, a la vez que busca la armonía con la naturaleza (Acosta, 2013); en ese sentido, se acerca mucho al concepto comunalidad (ver nota al pie 74).

frecuentemente son considerados como vetas de posibles alternativas ante el expolio capitalista-industrial de los recursos naturales. (Krotz, 2020:168)

Esta situación sucede en cierta medida en Witzapan, como mencionó Estefany López en el reciente Seminario de Investigación de Antropología Sociocultural, realizado *online* el 18, 19 y 20 de junio de 2020 por la Licenciatura en Antropología Sociocultural de la UES-CENTRAL. El tema expuesto por López se titula "¿Que cuantos años tengo? Trabajo sobre identidades indígenas y el problema del indígena adulto mayor", del cual se transcriben algunos datos interesantes:

Es necesaria una visión holística para el estudio de las identidades indígenas. Necesitamos comprender cómo el indígena actual se adapta a una transformación sociocultural nacional, religiosa, económica, política, cultural, etc. El indígena no vive aislado de una sociedad, las identidades indígenas actuales se deben de comprender bajo lo tradicional/moderno o contemporáneo. Una única cultura se construye a partir de esta hibridación sociocultural. Como sostiene Carlos Lara Martínez sobre la población indígena de Santo Domingo de Guzmán: su identidad tiene que ver con la fusión de símbolos y prácticas locales y contemporáneas.

El problema es que desde lo político se ha explotado lo folklórico, incluso dentro del mismo grupo identitario, algo que sucede con todos los grupos. Además, es necesario diferenciar entre indígenas de organizaciones, de la capital u otras ciudades grandes, y otros indígenas como los de Santo Domingo de Guzmán, que representan "las bases". El grupo de identidades indígenas no es homogéneo. En el caso de esta investigación, se toman en cuenta símbolos culturales capitalistas, porque los indígenas también se apropian de la globalización, comercializando sus productos, algo que garantiza su supervivencia en el mundo globalizado. Así, se crea el turismo, se mercantiliza el náhuat y el barro, pero en el caso de los indígenas de Santo Domingo de Guzmán, esto no trae mayores ganancias; pero sí llegan personas a aprender el náhuat y luego se vuelven facilitadores o profesores. En Santo Domingo de Guzmán, hablar náhuat causa "estar acostumbrados a ser el yo exótico", y sacar provecho de esto. Una informante del grupo de *nahuablantes* del coro de náhuat de la Casa de la Cultura, dijo que habían tomado una decisión: "ya me dijeron que no hablemos náhuat si no nos pagan"; incluso he escuchado palabras de otros *nahuablantes* que han recibido visitas de estudiantes universitarios, entonces cobran para ser entrevistados por hablar en náhuat.

López considera elementos tradicionales y modernos o contemporáneos, en términos de la globalización y cómo estos influyen en la mercantilización del náhuat por sus propios portadores. El náhuat precisamente es uno de los elementos considerados como tal. De esa forma, los efectos de la globalización son variados; por un lado, puede despertar en la población local el interés por el patrimonio cultural del pueblo y su propia identidad, pero por otro, esta apreciación es susceptible de ser por razones mercantiles o en términos

nacionalistas/folkloristas, como parece ser el caso del coro de adultos mayores de la Casa de la Cultura de Witzapan. Al respecto, la directora de esta institución dijo a López que el objetivo de este coro es que “puedan andar por todo el país mostrando las creencias culturales autóctonas, no obstante la población en general no está preparada para recibir este mensaje”. Esto indica la existencia de otros significados y prácticas distintas a las practicadas por los monolingües y bilingües funcionales de Witzapan; así, en las siguientes líneas se interpretan las prácticas y significados de los bilingües y monolingües pasivos (ver apartado 1.2.6).

#### 5.2.4 “son malas costumbres antiguas”: lealtades múltiples y confusión de la identidad

En este apartado se interpretarán las razones de las prácticas y significados de los actores en Witzapan que demuestran, en mayor o menor medida, indiferencia y rechazo al náhuat. Para ello, se considera útil el concepto “lealtades múltiples” como el de la confusión de la identidad personal y social (ver apartado 1.2.6). Respecto al primero, Arizpe señala aquellas que son locales, donde se pueden situar los grupos de parentesco e instituciones como las cofradías y subcomités del EPP, ADESCOS, el grupo musical Tunantal, la Casa de la Cultura, las juntas directivas del agua, la directiva de La Sabana. En el ámbito nacional, están los distintos partidos políticos, CCNIS, el Colectivo Tzunhejekat, IPN, el grupo Kalmekat-Kushkatan, etcétera. A un nivel más general, pueden ser situadas las identidades que corresponden a grupos como las afinidades musicales y deportivas de otros países, iglesias,<sup>201</sup> grupos de entretenimiento (principalmente entre los jóvenes) y muchos tantos que cada día proliferan en el mundo de las comunicaciones cibernéticas. Pero las tres identidades están interrelacionadas, es decir pueden estar presentes en un mismo individuo; lo que cambia son las escalas de valor individuales y colectivas. Además, no dejan de existir situaciones donde no queda claro a qué tipo de nivel pertenece una institución, como la escuela Cuna Náhuat, el COED y la Casa de la Cultura, que tienen presencia local, y a la vez se relacionan con el ámbito nacional, estatal y no gubernamental (específicamente con

---

<sup>201</sup>El jueves 25 de julio, luego de visitar a Anastasia, con Miguel Fuentes a las 5 pm. caminamos hacia la parroquia donde había terminado la misa “que todos los jueves se hace en todas las parroquias del mundo” dijo Antonia.

la UDB y el Ministerio de Educación, el Ministerio de Cultura, etc. pero por motivos analíticos aquí se ubican en las identidades locales).

De esa forma, se puede decir que en Witzapan, estas lealtades múltiples confluyen en sus pobladores, y en efecto, las de tipo local ejercen una fuerza significativa en ellos. Como asevera Lara Martínez (2006) los grupos domésticos en este municipio forman la base de las organizaciones religiosas y políticas existentes. Esta situación es importante en términos de persistencia cultural, en tanto “en Mesoamérica el municipio condiciona fuertemente la construcción de las identidades indígenas (Cabarrús: 1998), así como de la sociedad nacional y la sociedad mundial en el contexto de la globalización” (Lara Martínez, 2006:18). En efecto, la totalidad de los actores (no sólo los bilingües y monolingües pasivos ante el náhuat) portan significados y prácticas adquiridos consciente e inconscientemente a medida crecían en un determinado entorno familiar y colectivo a nivel local, como en concreto se mostró con la entrevista a María Úrsula García en el subapartado anterior. “La lengua, cada persona la adquiere en su propia comunidad hablante. La adquiere de sus familiares y de su entorno social por los cuales al Yo lo conforman los Otros. Esos Otros son primero la familia nuclear y extendida, así como el vecindario y el barrio donde se crece y madura. En seguida, los Otros son la escuela y el trabajo” (Lara-Martínez, 2020). Así, puede decirse que la población *nahuablante* adquirió el aprendizaje del náhuat en situaciones cotidianas locales de la vida.

Sin embargo, en este proceso seguramente se vieron obligados en no pocas ocasiones al ocultamiento de su identidad, no sólo como hablantes sino como indígenas mismos. Esta aseveración se sustenta con los datos que indican la poca cantidad de indígenas, en Campbell (1975), González (1994), Rivas (2004) y el propio censo de población salvadoreña de 2007 (DIGESTYC) mencionados en capítulos anteriores. En ese sentido, vale la pena reflexionar sobre las condiciones que conllevan al ocultamiento y negación de la identidad indígena, en especial sobre los idiomas nativos. Para ello, se alude a la siguiente consideración de Avilés González (2005:5-6) que bien aplica para el caso salvadoreño:

En México históricamente el uso de las lenguas indígenas ha sido influido por los hablantes del castellano como lengua dominante y viceversa, lo que no sólo ha propiciado la formación de estigmas en los hablantes de lenguas minoritarias, es decir marcar los defectos de un individuo o grupo para justificar su menosprecio, también la confusión de la identidad personal y social,

entre muchos otros conflictos que repercuten en diversos ámbitos, como por ejemplo, en la generación y obtención de empleo, en las relaciones de intercambio social, político, económico, etc. (Aguirre Beltrán 1967, 1983 y Zimmermann 1993).

Como se observa, la influencia del castellano como idioma dominante provoca que los propios hablantes de las lenguas minoritarias interioricen los prejuicios que provienen de actores externos, herencias de la propia “conquista” española, como se señaló en el apartado 2.4.1. Así, a diferencia de la consideración del náhuat como un regalo divino (como señala María Úrsula García en el apartado anterior) puede existir su opuesto: verlo obra del demonio, inclusive también a las demás expresiones identitarias indígenas. Como menciona Ercilia Cruz en el apartado 3.2.1 respecto a las razones del por qué el náhuat no fue impartido en la parroquia hace una década, “son malas costumbres antiguas” fue una de ellas. Además, en esa ocasión también se dijo que mejor se enseñara inglés, en efecto un idioma considerado superior al náhuat e incluso al castellano, escenario en el cual inciden las migraciones hacia el exterior, principalmente hacia Estados Unidos (y es probable que el italiano también goce de este prestigio). Esta es una de las situaciones que provoca una confusión identitaria individual y colectiva, en tanto la persona se ve en una encrucijada: por un lado, la interpelación de la identidad indígena como patrimonio que se hereda y asumirlo como tal; por el otro, la discriminación existente hacia dicha identidad, y su valoración negativa en muchos ámbitos, como el económico. En efecto, es común en la opinión salvadoreña la percepción del náhuat como algo sin valor monetario.

Otro aspecto que contribuye a la confusión identitaria es la consideración del náhuat (y todo lo indígena) un aspecto meramente del pasado salvadoreño, como dicen Rivas (2004) y Lemus (2011), situación en la que influye el hecho que la población *nahuablante* sea en su gran mayoría adulta mayor; esto queda demostrado en los comentarios de sus nietos y nietas, de considerar “cosas de viejadas” de forma despectiva al náhuat. Además, como indica Lara Martínez (2006) el segmento poblacional principal en Witzapan lo constituye la población joven, más abierta al cambio sociocultural. En ese sentido, es necesario visualizar las situaciones que provocan esta confusión identitaria; como sostiene Lourdes Arizpe: “La negación de la libertad cultural, la exclusión de las interacciones sociales, el rechazo del sentido de la identidad propia o la falta de reconocimiento de nuestras prioridades culturales se cuentan entre las formas de despojo a las que los seres humanos



deben con razón resistirse y a las que quisieran poner remedio” (2006:26). Otro aspecto no menos importante fue mencionado por un adulto mayor en una actividad de convivencia el sábado 26 de enero en el local de ADESCOIN:

Hay veces que nosotros ehh somos indígenas, pero tenemos un pensamiento de criollo, ese es el gran problema. Somos indígenas, pero tenemos el pensamiento del criollo [...]. Así es que como pueblo originario soy indígena, porque mi papá, mi mamá fueron *nahuablantes* que sí podían hablar. Yo, ahí unos poquitos, no puedo bastante, pero sí mi papá, mi mamá, mis abuelas sí podían [...]. Los pueblos indígenas se respetaban unos a otros, incluso hasta para cortar un árbol, le pedían permiso al palo. Entonces eso es lo que nosotros no lo hacemos pues, por eso yo...quisiéramos hacer, la cultura que nosotros mismos valoremos lo que somos, más que resignado. A veces uno mismo se discrimina, pero la verdad este, nosotros como indígenas tenemos que sentirnos como una sola, un solo cuerpo.<sup>202</sup>

En las palabras de esta persona se denota una diferenciación entre el indígena y el criollo, sin embargo, reconoce que el primero puede adoptar significados del segundo; luego, hace mención de una causa-efecto entre ser *nahuablante* e indígena, además de una práctica que se ha perdido: pedir permiso al árbol antes de ser cortado. Por último, antes de abogar por la unidad en un solo cuerpo como pueblos indígenas, él sostiene “a veces uno mismo se discrimina”, mencionando así otra consecuencia de la confusión identitaria, pese a lo cual la cultura indígena persiste. En ese sentido, en el siguiente apartado se analizan las formas que adopta esta persistencia en Witzapan, a pesar de toda la historia de marginación de la misma.

### 5.3 Persistencia cultural: encuentros y desencuentros en los apoyos a la revitalización náhuat

#### 5.3.1 *Ne mil, ne sinti/tawiyal, ne tamal, ne kukumutzin, ne et, ne takwal...*

---

<sup>202</sup>La moderadora de dicha actividad, de nacionalidad italiana, mencionó luego “(él) tocó dos aspectos, uno de la unión. Y esto creo que va para lo que son responsables de las diferentes asociaciones, porque sí hay bastante división. La otra cosa que tocó también, es el aspecto espiritual. ¿Por qué dice que nosotros mismos tenemos que reconocernos que somos pueblos originarios? Y esto es cierto, yo alguna vez voy a la comunidad y pregunto a algunos muchachos y ¿tú de dónde eres?, ‘ahh, yo soy de Sonsonate’, ¿cómo de Sonsonate, si eres de Santo Domingo de Guzmán?, ¿cómo es que dice de Sonsonate? ¡Ahh porque supuestamente en la cabeza de la persona, de la muchacha o muchacho que le contesta, ¡Santo Domingo no vale, pues! ¿y es así? No es así...”, indicando un sentido de vergüenza en “algunos muchachos” en autodefinirse como lugareño de Witzapan.

Como se vio en el apartado 1.2.3, el concepto persistencia cultural abarca cuestiones materiales e inmateriales tradicionales y contemporáneas, y como apunta Figueroa Valenzuela, retomando a Spicer, le da énfasis al ámbito inmaterial colectivo. En este apartado interesa analizar más a profundidad la aplicabilidad de este concepto para el caso de Witzapan, para lo cual se toman en cuenta la participación de actores que no son de este pueblo, pero influyen en cierta medida en la dinámica identitaria y cultural del mismo.

De esa forma, puede decirse que las características de la persistencia según Spicer y mencionadas por Barceló, Portal y Sánchez (1995), no aplican del todo, al existir en Witzapan una historia compartida que representa una resistencia a los intentos de asimilación, tanto del Estado como de la población ladina local y mestiza nacional. En efecto, como se vio en los primeros tres apartados del capítulo 2, la cultura náhuatl en El Salvador y particularmente en Witzapan, permanece pese a los intentos de exterminio de la misma. Para ello, son importantes las cuestiones materiales como las simbólicas. Un ámbito fundamental donde se manifiesta lo anterior es la dimensión espacial. Witzapan es reconocido como indígena a nivel regional, nacional e internacional, como se ha visto, por sus características: el náhuatl y la cofradía de Santo Domingo de Guzmán, se han priorizado aquí por motivos analíticos, pero los “ladrillos” culturales e identitarios son también otros, relacionados en mayor o menor medida a ambos.

Así, para la persistencia cultural es importante la existencia de alimentos tradicionales producto de la *milpa*, como en Witzapan sucede con el maíz, el frijol y sus derivados. Magaña al respecto dice “varios platos pertenecientes a la comida que consumieron los antepasados aún siguen cocinándose en los hogares salvadoreños. Las pupusas, las riguas, los tamales, el atol shuco, los nuégados, el chilate, la yuca frita, el atol de elote, entre otros...” (2017:22). Una joven informante que trabaja de ama de casa en Santa Tecla, ciudad cercana a San Salvador, comentó que en esta ciudad no suele comer tortillas, a diferencia de la población en Witzapan quienes “comen tortilla los tres tiempos”, es decir, desayuno, almuerzo y cena. Anastasia López, por su parte, ante la pregunta de Miguel Fuentes si quería frijoles, respondió “no vaya a creer que no como frijoles, si esa es la vida”. En ambos casos se ilustra la importancia de ambos granos básicos, parte de la *milpa*, en la dieta de la población de Witzapan.

Al respecto, vale traer a consideración el diálogo con Matilde Ramírez y Elvira Patriz, mencionado en el apartado 3.2.2, aspecto abordado por Estefany López en su ponencia: “Cuando los *nahuablantes* reciben un refrigerio, hay problemas. El maíz, frijol y carnes blancas son la dieta del indígena y del campesino. Cosas tan sencillas como que les den pan y no tortilla crea problemas. Cuando se realizan eventos no se le da la importancia debida a este detalle”. En efecto, sobre la situación de la joven informante, se observa cómo el factor económico incide en su movilidad de Witzapan a una ciudad, donde la dieta es distinta. Por su parte, se reitera la importancia de los terrenos comunales de donde se extrae el barro y se cultiva la *milpa*, así como del sistema comunitario de agua, al ser fundamentales para la propia existencia de la población indígena y del municipio en general. Además, el caso de la alimentación en los eventos donde asisten *nahuablantes*, da para reflexionar sobre la importancia de los productos de la *milpa*, tradición milenaria. Al respecto, también existen aspectos emocionales íntimos relacionados con los sentidos más allá de la vista, como menciona Figueroa Valenzuela e ilustra Valentín Ramírez, *nahuablante* de Witzapan, en una publicación de su perfil de Facebook el 31 de julio de 2020:

Caminando en el campo pensando en no recuerdo que  
De repente llama mi atención  
Un olor conocido que procede de la vegetación de esta fecha del año  
Comienzo a pensar, digo: - me recuerda agosto y entonces... ¡ya es agosto!  
Perdido en el tiempo la naturaleza se encarga de ubicarme.  
Olor agradable que me recuerda cuando pasaba todos los días en medio de unos  
*chichingustes*<sup>203</sup> y escobillas.<sup>204</sup>  
Y llegando al pueblo estaban las ruedas<sup>205</sup> que como *cipotes* es algo maravilloso.  
Ahora me siento feliz saber que a través de un lenguaje único la naturaleza me ubicó en el tiempo.

Otro aspecto interesante es sobre el papel de San Isidro Labrador o Tata Xilo, mencionado en la justificación de esta tesis. Sobre este santo, Juan Cruz sostiene que se le pide protección y abundancia para los cultivos “*ika yaja tatuka, yaja tekiti kiané ken ne tay ti(k)tukat ne tawiyal, kaj kalwika muchi ini ken ti(k)tukat ne tawiyal*” (Titajtakezakan, 2018:48; traducción: porque él siembra, él trabaja así como los que sembramos el maíz, quien trae todo esto como sembramos el maíz). Por su parte, Alfonso Caso (citado en Martí,

---

<sup>203</sup>*Hyptis suaveolens*.

<sup>204</sup>*Sida rhombifolia*.

<sup>205</sup>Juegos mecánicos.

1960:95-96) respecto a las deidades que posibilitan la lluvia y la cosecha de la tierra, sostiene:

Tláloc, el que hace brotar, dios de las lluvias y del rayo, es la deidad más importante de este conjunto y probablemente también una de las más antiguas que adoraron los hombres en México y Centroamérica. Los mayas lo llamaban *Chac*; los totonacos le decían *Tajín*; los mixtecos lo adoraban con el nombre de *Tzahui* y los zapotecas con el de *Cocijo*, y en todas las zonas de México y Centroamérica su culto se pierde en la más remota antigüedad [...] su importante culto se extiende muy probablemente hasta las tribus que cercaban, por el norte y por el sur, la región de las altas culturas mesoamericanas.

De esta forma, puede interpretarse que el significado de Tata Xilo en Witzapan en cierto sentido guarda relación con el papel de Tláloc y su importancia en el mundo prehispánico mesoamericano, por su papel de protector y proveedor de los productos de la *milpa*. Otro elemento importante para la persistencia de la cultura náhuat en Witzapan es el lingüístico, como se verá a continuación.

### 5.3.2 *Ne nawat*

Witzapan es reconocido por el náhuat, como ya se abordó en capítulos anteriores y lo confirma Celestino Ramírez, quien en una ocasión comentó que al ir con su mamá, “refajada” (de unos 80-90 años, falleció recientemente) a Sonsonate a hacer un mandado, se encontraba con personas curiosas que le preguntaban si ella era de Guatemala o de Witzapan: “ella es de las propias indígenas del país, de las últimas que van quedando, si quiere tómele una foto antes que se nos vaya (muera)” era su respuesta. Algunas personas, cuando se enteraban que eran de Witzapan, les preguntaban si hablaban náhuat, obteniendo una respuesta negativa. Nicolás Sánchez también ilustró esta situación el jueves 24 de enero de 2019, en términos contrarios: “Quizá no vamos a comer del náhuat, pero por lo menos sabemos. A nuestra jefa ahora le hace falta (hablar náhuat) porque en otros lugares donde van a vender las artesanías, ya le han preguntado si sabe náhuat por ser de Santo Domingo de Guzmán y con pena les dice que no”. En este caso, esta persona siente vergüenza porque no habla náhuat.

En efecto, si bien no es un hecho general, hablar náhuat ya no es una práctica considerada negativa, comparado a hace unas décadas, al grado que algunas personas en la

actualidad pueden sentir pena por no hablarlo. Así, además del territorio, la *milpa* y la consciencia de una historia compartida, la permanencia del idioma náhuat (y su influencia en el castellano local) puede ser una base para la revitalización identitaria y cultural náhuat en Witzapan, como se ha mencionado en las hipótesis. Esta situación puede tener su contraparte, en términos de la organización indígena a un nivel más amplio; al respecto, como sostiene Morena Magaña: “No se puede establecer una hegemonía lingüística a partir de una población en particular, aunque cada comunidad sostiene que maneja en forma pura la lengua náhuat, descalificando las construcciones léxicas de las demás comunidades; pero es necesario señalar que las diferencias dialectales han significado un enriquecimiento de la lengua” (2017:134). Es decir, la variante náhuat de Witzapan, “suave”, sostiene Magaña que es considerada una forma pura por la comunidad.

Pero dicha situación puede cambiar, como lo demuestran las palabras de Anastasia López en la celebración del Día Nacional del Náhuat el 21 de febrero de 2020, luego de escuchar a Rominio Pimpin, *nahuablante* adulto mayor de Cuisnahuat: “Yo oí hablar al señor de Cuisnahuat, yo nunca he platicado con uno de Cuisnahuat, el hablado de él es bien distinto pero hoy ya le entiendo. ¿Por qué? Porque ay tenemos bastantes de los Tzujzunehekat, ellos platican con ellos, ellos nos dijeron “sí hombre que grande platican”. Nosotros no usamos la “k”, nosotros usamos la “g”, pero sí hoy ya les entiendo y sé que pueden hablar náhuat”. De esta forma, los colectivos de aprendizaje también han contribuido a revertir en cierta medida la existencia de “purismos”, en tanto ahora hay *nahuablantes* que se enteran de la existencia de otras variantes del náhuat.

En ese sentido, es de resaltar el papel femenino (como se ha hecho en el apartado 3.4 al mencionar cinco mujeres de Witzapan) y de la población adulta mayor en la revitalización del náhuat. “En cada comunidad, se reconoce a los ancianos como los custodios de la lengua, pero, aun así los *neohablantes* de náhuat incorporan nuevas palabras, lo que hace que se enriquezca la lengua” (Magaña, 2017:134). De hecho, dos de los tres requisitos para poder ser maestra en la escuela Cuna Náhuat de Witzapan, como una *nantzin tamachtiani* le comentó a Miguel Fuentes el viernes 26 de julio, son: “que pueda bien el náhuat, la edad y el parentesco”. Al respecto, sobre la importancia de este último requisito se hará mención en el apartado 5.4, en tanto ha sido fundamental en Witzapan para la cofradía de Santo

Domingo, en el marco de las fiestas patronales de agosto en honor a Santo Domingo de Guzmán.

Otro ámbito relevante relacionado con el náhuat y en un marco más general, con la tradición oral, son los conocimientos de las mujeres, adultos mayores<sup>206</sup> y su importancia para la persistencia cultural; aunque las condiciones materiales se hayan transformado (cambios económicos, políticos, disminución del sistema de cofradías, pérdida de flora y fauna, etc.) ellos conocen recetas alimenticias y medicinales con plantas y animales, algunas en sus nombres propios en náhuat. Por ejemplo, las plantas que al final se nombran “pate”, indican la propiedad curativa (del verbo *pajtia*, curar) de la misma; así, existe *siwapate* (medicina para la mujer), *tenpate* (medicina para la boca) y *chichipate* (medicina amarga). De todo ello resalta la trascendencia del patrimonio cultural inmaterial, en este caso el patrimonio lingüístico y su documentación.

Es importante también reflexionar sobre el papel que algunos de los actores mencionados en el capítulo 3 han jugado en su revitalización, específicamente el colectivo Tzunhejekat e IPN, al ser grupos de aprendizaje del náhuat. En ese sentido, si bien algunos estudiantes muestran motivos afectivos y una genuina búsqueda de una identidad indígena, no es menos cierto que en algunos casos hay intereses lucrativos, además de la exotización y turistificación de esta identidad. En tal sentido, IPN organizó una excursión a Witzapan el domingo 14 de julio de 2019, en la que el guía era un recién graduado de turismo de una universidad privada de la capital, y se mostraron prácticas cuestionables como la toma de fotografías por parte de varios visitantes a pobladores que entraban a la parroquia, sin antes tener su permiso. Además, como se vio en el apartado 5.2.3, personas que han llegado a aprender náhuat a Witzapan, se han vuelto facilitadores en otros lugares y esto ha provocado que algunos *nahuablantes* también cobren por hablar el idioma.

Vale la pena, además, reflexionar sobre cómo han influenciado estos actores en la estandarización del nahuat; por ejemplo, en el uso de los números en náhuat o en castellano. Algunos actores sostienen que se deben de mantener los números como la mayoría de *nahuablantes* lo hacen, es decir en castellano, a diferencia de IPN, que en la

---

<sup>206</sup>Karla Avilés González menciona que, en Santa Catarina Tepoztlán, Morelos, “ser una persona de edad avanzada es una de las características que los habitantes relacionan con la capacidad de “saber hablar” mexicano” (2005:25).

mañana del domingo 12 de enero realizaron una “mañana alegre” en la Casa de la Cultura de Witzapan; cuando los niños y niñas contaban en náhuat del uno al cinco (*se, ume, yey, nawi, makwil*) decían tales números en náhuat cada vez que le pegaban a una piñata hecha de alambre y papel periódico; esto, como una forma de aprendizaje de los números en dicho idioma y no en castellano. En ese sentido, se considera debe fomentarse el aprendizaje del náhuat, para no perder el significante y la riqueza simbólica que cada número posee. Un ejemplo de ello es el número cinco, *makwil*, que “Schultze-Jena lo descompone en tres partes —ma, mano, kui, “tomar” y –l, “sufijo de nominalización pasiva”— para traducirlo como “lo tomado a mano; lo que se toma a mano” (Lara Martínez, 2009). Este sustantivo se une con otro para formar la palabra *makwiliswat*, considerado árbol nacional salvadoreño y cuyo significado es “cinco hojas”, por el número de hojas que posee cada extremo de sus ramas o manos como en náhuat se les dice a estas (*mey*), señalando de esta forma la similitud entre árbol y humano. En ese sentido, existe la traducción de raíz como *ijikshi ne kwawit* o pies del árbol (Amadeo Ramos, comunicación personal); además, *itzun* (*tzuntekun*: cabeza) se refiere al cogollo o parte naciente de alguna planta, como *itzun chulukut*: cogollo (de) guayaba (Juan Cruz Torres, comunicación personal).

Por último, también es necesario reflexionar sobre el rol de las escuelas públicas y en concreto el papel del MINED, que desde hace un par de años se ha sumado en cierta medida a la revitalización del náhuat, con la publicación de una serie de libros en los cuales han participado *nahuablantes* de Witzapan y *neonahuablantes* de ciudades como San Salvador (ver apartado 3.3.3). Al respecto, no es de obviar la historia de discriminación hacia el náhuat en las escuelas del país, situación abordada por Gould y Lauria Santiago, 2008, quienes mencionan que en Nahuizalco se burlaban de niños que decían “piegra” y “pagre” en lugar de piedra y padre, respectivamente. Esto es desdeñar una variante dialectal del castellano, influenciada por el náhuat (por la ausencia de “b” y presencia de “g”).<sup>207</sup> En ese sentido, estas situaciones provocan un conflicto en la identidad individual y social, que pueden expresarse, como apunta Avilés González:

---

<sup>207</sup>Al respecto, “Robert Phillipson junto con Skutnabb-Kangas han trabajado el término “lingüicidio” aplicándolo sobre todo a las políticas educativas del lenguaje para hacer patente cómo estas estructuras, a través de la profesionalización y la estandarización etnocentristas, han funcionado para legitimar las prácticas de dominación lingüística y cultural no sólo a nivel educativo, sino también económico, político y social” (Avilés González, 2005:37).

mediante la creación de parodias que “hiperhispanizan” algunas palabras nahuas como son “yo robo con frecuencia: Atlacomulco”, “sanitario en el maizal: Cacahuamilpa”, “celo compulsivo”: Ocelote”. Este “diccionario náhuatl” circula por internet así como en los cafés del municipio de Tepoztlán, y en tanto los participantes lo socializan, también recrean imágenes negativas y ofensivas de lo que representa ser indio. (2005:34)

Esta situación también sucede en el contexto de Witzapan y salvadoreño en general. Un ejemplo de ello sucede con la palabra *pupú*, que guarda cierta relación con *pupua* y *puputzwia*, limpiar (Hernández, 2019); además, existe el verbo *ishpupushwia*: sahumerear (Juan Cruz Torres, comunicación personal). *Pupú* en el castellano salvadoreño se asocia al excremento, lo sucio (igual que *caca*). Al respecto, en el marco de la elaboración del libro *Titajtakezakan* (2018), Juan Cruz se tomó un tiempo tratando de recordar la palabra en náhuatl para decir “sahumerear”, al parecer la había olvidado o le costaba trabajo pronunciarla frente a mi persona. En resumen, si bien el patrimonio cultural de un pueblo debe servir de base para un proyecto de revitalización identitaria (en el caso de Witzapan, hasta aquí se ha resaltado la trascendencia del territorio y elementos naturales que permiten la reproducción material de su población, y el náhuatl con toda su riqueza simbólica), deben de tenerse en cuenta esta complejidad de situaciones en las cuales intervienen, como se ha visto, actores locales y nacionales que muestran diversas prácticas y significados en torno a la revitalización cultural y concretamente lingüística. Así, antes de hablar de la cofradía de Santo Domingo y su importancia para la cultura náhuatl de Witzapan, se hará mención a algunas situaciones alrededor del patrimonio cultural en este pueblo, relacionadas con aspectos religiosos y turísticos.

### 5.3.3 “la tecnología vino a arruinar...”

En la mañana del domingo 12 de enero de 2020, minutos antes de la misa de las 10 am, frente a la parroquia del pueblo, platicaba con Lucas Cortez y un señor de unos 65 años. Lucas, quien tenía un celular en la mano, hizo el comentario “son buenos porque acortan las distancias, pero también hace que se pierdan las tradiciones”. Ante esto, el señor dijo “la tecnología vino a arruinar el Arco (Encantado), hace unos 20 años vinieron los de 4



visión<sup>208</sup> a hacer un reportaje, había unas monedas en los tres pilares y después de ese reportaje se robaron las monedas y se hundió el lugar. La mano del diablo en La Sabana también alguien la arruinó, pensó que había un tesoro dentro de la piedra y no tenía nada”. Este diálogo invita a reflexionar sobre el impacto de noticieros televisivos, como 4 visión, en pueblos como Witzapan donde existen “parajes” o lugares “con encantos”, como el Arco Encantado, la cueva El Ishtishi, la Poza Encantada y otros mencionados en el capítulo 2.

En ese sentido, aquí se manifiesta la polisemia del patrimonio cultural, en donde las nuevas tecnologías pueden ser armas de múltiples filos. En este caso, se observa una paradoja: la perturbación de un sitio susceptible de ser considerado sagrado/profano como el Arco Encantado, por medio de un reportaje televisivo en lugar de su protección material conllevó al saqueo y hundimiento. Por su parte, la “mano del diablo” es una piedra de considerable dimensión, en la entrada a La Sabana, que también puede significar varios aspectos al igual que el Arco Encantado y demás “parajes” de Witzapan: desde su sacralidad, hasta su satanización, como también intereses mercantiles/turísticos. De esa forma, vale la pena reflexionar sobre los significados alrededor de elementos materiales e inmateriales de la cultura náhuat de Witzapan. Además de los intereses antes mencionados, también existen, en los procesos de patrimonialización, fines nacionalistas en términos de reconocimientos de la identidad indígena como parte de la identidad salvadoreña. Tal parece ser el caso visto en el apartado 4.6.4, respecto a un bono gubernamental entregado en el año 2006 a la cofradía de Santo Domingo, como premio a sus aportes al campo de la religiosidad y cultura popular en el país. En ese sentido, a continuación, se interpretarán las prácticas y significados (ver apartado 1.2.6) respecto a esta cofradía, considerando el actual contexto de cambio religioso manifestado en el debilitamiento del catolicismo y crecimiento del evangelismo.

#### 5.4 El *zompopero*

Las hormigas cortadoras de hojas (*zompopos*) se clasifican en dos géneros *Atta* y *Acromyrmex*, se encuentran presente únicamente en América; desde el Sur de Estados Unidos hasta el Norte de Argentina [...] viven en colonias organizadas y altamente sociales, presentan características

---

<sup>208</sup>Quizá el canal de televisión nacional más reconocido de El Salvador.

de polimorfismo y división del trabajo lo que permite distinguir especímenes de distintas castas. (Rivera, Fuentes y Vanegas, 2003:1). El ciclo anual de la zompopera comprende diversos eventos cíclicos que ocurren cada año en los nidos o madrigueras de estos insectos [...]. A partir del establecimiento firme de las lluvias, el acarreo de hojas al interior de los nidos se intensifica. (2003:5)

#### 5.4.1 La cofradía de Santo Domingo, patrimonio material e inmaterial de Witzapan

En la actualidad, la cofradía de Santo Domingo sigue siendo un elemento cultural e identitario importante para una parte de la población de Witzapan, pese a que en las últimas décadas ha sido afectada por algunos hechos. Entre estos, el robo de la imagen de Santo Domingo que se encontraba en la Casa, la muerte de adultos mayores que participaban de sus actividades, el proceso de evangelización en el pueblo y dentro de la iglesia católica, con el correspondiente debilitamiento del sistema de cofradías, y las migraciones. En ese sentido, es importante considerar la dimensión histórica de la cofradía y su relevancia para la cultura náhuat en Witzapan; para ello, se retoma una metáfora utilizada por Lucas Cortez, mencionada en el apartado 4.5, quien asemeja el comportamiento colectivo en torno a la cofradía de Santo Domingo con el del *zompopo*, cuyo significado para la cultura náhuat es muy importante, como se vio en el apartado 2.2.4. Así, se denota la recurrencia en la equivalencia entre ser humano-naturaleza para la cultura náhuat.

De esa manera, parte de la población de Witzapan nombra de igual forma prácticas como el acarrear productos a un determinado lugar, en este caso a la Casa de la cofradía de Santo Domingo, por medio de las llamadas “entradas”. Al respecto, Celestino Ramírez (2016) sostiene “la cofradía era como el centro de acopio del pueblo y los cantones que iban a dejar la alimentación para abastecer al pueblo que estaba en ese lugar, de ahí aparece la tradición de las mayoras para que vayan a la cofradía, donde esta termina siendo un centro de acopio de todas las cosas que lleva”. Es decir, esta institución, cuyos orígenes europeos en América se entrelazan con prácticas y organizaciones de tipo prehispánicas que vinculan el ámbito político, religioso y económico, en Witzapan cumplía una función primordial para la población indígena.

En esto, se resalta el papel del cargo denominado “mayora”; para Ramírez (2016) era: “la que llegaba a la cofradía y ahí pasaba la fiesta, la mayora esa era su trabajo: contar las

cosas, llevarlas y estar ahí también. La mayora era como una parte de la directiva de la cofradía, ya unido con el señor mayordomo, ellas eran como el eje central que ayudaba al mayordomo. De ahí el nombre de mayora, porque era la que convivía y hacia llegar los alimentos que iban a usar en la fiesta”. De esa forma, al igual que la reina del *zompopero*, sin la cual el grupo no existe, la relevancia del rol femenino ha sido una constante para la cofradía, y en la actualidad las mujeres siguen siendo quienes elaboran los alimentos, también son quienes más participan en las “entradas”. Estas procesiones, como se mencionó en el apartado 4.5, además de su importancia en términos productivos, adquieren una relevancia simbólica y afectiva, como se denota en la experiencia de Antonia Ramírez (nota al pie 166) y su sacrificio para conseguir dos varas de *cuete* como ofrenda. “El hombre, formado por los dioses luego de varias creaciones y destrucciones del mundo, es definido en el pensamiento nahua como un ser que debe su existencia y rinde culto a los dioses a través de su condición colectiva y cuya vida está marcada por el trabajo y el sufrimiento” (Medina, 2000:222). Esta dimensión profunda, enmarcada en una forma de ver el mundo o cosmovisión, es parte de las prácticas y significados de algunos actores que en el apartado 1.2.6 se ubicaron como parte de actores funcionales de la cofradía de Santo Domingo.

En efecto, en la entrevista realizada por Ricardo Granillo a Arcadio García (2016), *cajero* quien toca el tambor pequeño durante las festividades, ante la pregunta “¿usted desde qué edad asiste a la cofradía de Santo Domingo?”, Arcadio respondió: “Ahhh mire eso, no te puedo decir cuándo ha sido, pero esto ya de hace mucho tiempo. Y los señores que fueron antes, mucho antes, iiiih<sup>209</sup> asaber desde hace cuántos años. Bueno yo a mi ver, desde que estoy, llevo, llevo como, llevo 85 años, desde que crecí ya veía todo esto, sí”. Es decir, para Arcadio, quien actualmente ronda los 90 años, es complicado hablar en términos individuales sobre su pertenencia a la cofradía; además, él fue parte de los Historiantes por una razón:

Ricardo: ¿y qué sentía usted la primera vez que iba a salir de Historiante?

Arcadio: ahh, algo temor va, porque primera vez uno, 20 años, 15 años empecé a salir yo. De ahí para allá pues, ya me gustó pue, empecé a salir. Y más que todo que mi mamá le gustaba mucho. Había hecho una promesa a Santo Domingo. 8 años salí yo de Historiante. A los 8 años murió mi mamá.

---

<sup>209</sup>Ver nota al pie 121.

Ricardo: ¿y por qué le había hecho esa promesa a Santo Domingo?

Arcadio: que le van a servir y le van a como, a mantener su alegría, eso es.

Arcadio hace mención a una promesa hecha por su madre al santo patrono del pueblo, como un motivo importante para participar como danzante, a la vez que indica la relevancia del tiempo festivo y la alegría que debía proporcionar el involucramiento en las actividades de la cofradía. Esta situación es similar a la narrada por Sergio Navarrete Pellicer (2001:63): “Entre los K'iche' Achi de Rabinal Baja Verapaz, Guatemala, la musica, el alcohol y las mujeres juegan un papel simbólico positivo como proveedoras del sustento y de la socialización. Al mismo tiempo juegan papeles negativos que se consideran la estructura misma del mal...”. Esta dicotomía entre lo sagrado y lo profano también se presenta en Witzapan, situación también dicha por Arcadio, sobre cómo la cofradía celebraba las fiestas:

el tiempo, el tiempo, era otro costumbre, hoy ya no es igual porque, como le conté aquella vez que antes, lo celebraban pues primeramente, la *chicha* que hicían<sup>210</sup> antes, la hicían antes, de aquí, antepasado pue. Y ya después de esto, hoy ya no, ya cambió bastante porque hoy ya no, ya no lo usan así, ni guaro ni nada de *chicha* [...]. Antes nombre (no) antes, ya le digo que antes, lo que hicían es un gran escándalo, porque empezaban a tomar, algunos que ya venían tomados y llegaban, y talvez tenían su enemigo ahí, algo, empezaban a hablar algo pue, que no, y entonces agarraban a pelearse. Y un gran bochinche pue. Y sí a veces, todos se salían pue, con los corvos (machetes) ahí, ah peligroso, antes. Y ya después de esto, hoy ya no se usa eso. Ya no, porque quitaron todo eso por medio que ya, vimos pues en las cosas buenas, lo que es la escritura, en la biblia ahí absorta de que eso es un gran abuso, verdad.

En este relato se observa que, para Arcadio, la ingesta de la *chicha* y del aguardiente o guaro, representa un aspecto negativo por sus consecuencias nocivas para la sana convivencia social. Esto provocó su prohibición desde hace un par de décadas, lo que muestra cómo un elemento propio de la cultura náhuat, en este caso una bebida a base de maíz, puede ser restringido por el mismo grupo. Por su parte, en otro aspecto donde se muestra la importancia de los lazos afectivos de los actores funcionales en torno a la cofradía de Santo Domingo, lo señala también Arcadio, quien en el año 2016: “pa’ la fiesta aquí, tenía que pasar, pero ya estaba hasta allá, en Washington, y me vine pue, es fiesta de

---

<sup>210</sup>Posiblemente esta construcción gramatical sea por la influencia del verbo en náhuat *chiwa*: hacer (nótese la vocal i en la primera sílaba).

aquí de mi pueblo, me tuve que venir”. Al respecto, también se resalta la importancia de la tradición oral, como se rescata el siguiente relato en el libro Titajtkezakan (2018:41-42):<sup>211</sup>

Katka tik ne ijilwit, *desde* ne achtu tunal ka panuk ne *semana* kan tiekneliat tay panuk katka keman kimijtijket ne tuteku ijikman, kaj tes miktuk, ya yultuk, kitemujket pal tipewat ne ilwit muchiwat xupan yey meztí axta ajsi ne ilwit chikwey meztí ipal xiwit ukxenpa. Ne tatuktiani ipal ne *cofradía* mutatemuk pal ne najnanzin *mayoras* pal ne *entradas* pal achtu tunal ipal chikwey meztí ipal xiwit. Muchi uni anka mukumuntiat katka ne ijilwit wan mutalijket pajpaki iwan ne *entradas* pal achtu tunal ipal chikwey meztí ipal xiwit. Ne tatuktiani ipal ne *cofradía* mutatemuj pal kitakuliat kwawit, kichiwiki tewti pal kichiwa *pan*, muchi ne tay muneki pal kichiwa *pan*, *pan de torta*, ma kilwijket. Wan nemi katka sujsul kalanchín, sujsul pajpaki, wan sejsenpa ne achtu tunal *domingo* ipal chikume meztí ipal xiwit kisa katka ne *demanda* pal Tudeboto Santuj Domingo. Kixtiat katka ne *imagen* ne Tudeboto Santuj Domingo ne achtu tunal *domingo* ipal chikume meztí ipal xiwit ka peyna. Ka tiutak, kipuzuat katka sinti wan tawiyal, tumin, wan ne tay ne tukniwan tatakuliat katka. Ne chiknawi tunal sejsenpa tamik ka Tudeboto Santuj Domingo ne tamik tunal ipal chikume meztí ipal xiwit. Uni tunal kalwikak pal ne *cofradía*, pal weli kikwit ne tay tapalewíat muchi ne tukniwan ne tay kinhilwijtiwit, wan kiané ken pejket ne ijilwit pal Tudeboto Santuj Domingo”. Inak ne tajzin Alejandro Álvarez.

Traducción: “Antes en las fiestas, desde el primer día que pasó la semana donde sentimos qué pasó cuando mataron a nuestro padre ancestral, quien no (está) muerto, él vive,<sup>212</sup> buscaban para (que) empecemos la fiesta (que) hacen (en) invierno tres lunas/meses hasta llegar la fiesta (del) octavo mes/luna del año (agosto) otra vez.<sup>213</sup> El mayordomo<sup>214</sup> de la cofradía se buscaba a las señoras mayores de las entradas del primer día/sol del octavo mes/luna del año. Todo eso quizás alborotaba las fiestas<sup>215</sup> y se ponían muy alegres con las entradas del primer día/sol del octavo mes/luna del año. El mayordomo de la cofradía se rebuscaba para (que) le regalaran leña, hacía polvo para hacer pan (harina), todo lo que necesita para hacer pan, pan de torta, que le dicen. Y era muy bonito, muy muy alegres, y siempre el primer día/sol domingo del siete mes/luna del año (julio) salía la demanda de Nuestro devoto/santo patrón Santo Domingo. Sacaban la imagen de Nuestro devoto/santo patrón Santo Domingo el primer día/sol del siete mes/luna del año (julio) en la mañana. En la tarde, reunían/juntaban/recolectaban maíz en mazorca y maíz desgranado, dinero, y lo que las personas regalaban. El nueve día/sol<sup>216</sup> siempre terminó a Nuestro devoto/santo patrón Santo Domingo el último día/sol del siete mes/luna del año. Ese día/sol lo traía(n) a la cofradía, para poder recibir lo que ayudan todas las personas (a) los que se había invitado, y así (era) como empezaban las fiestas a Nuestro devoto/santo patrón “. Dijo el señor Alejandro Álvarez.

En esta historia sobre cómo eran los preparativos de las fiestas patronales, se menciona que iniciaban pasada la semana santa, y se resalta, además de las interesantes asociaciones

---

<sup>211</sup>Las palabras en itálica son préstamos del castellano al náhuat.

<sup>212</sup>Juan Cruz tradujo “semana santa” de esta forma, siguiendo el principio descriptivo del náhuat, como dice Rafael Lara Martínez.

<sup>213</sup>De esta forma Juan Cruz dijo en náhuat al traducir “la Historia”, donde se incluye; él ya ha sido Historiante.

<sup>214</sup>Juan Cruz dice *ne mayordomo*, pero se le presentó la propuesta de *tatuktiani* (del verbo *tuktia*: 1. enviar, mandar; 2. dar órdenes; Hernández, 2019) y le pareció pertinente.

<sup>215</sup>Ver apartado 5.4.2

<sup>216</sup>Refiriéndose al novenario.

entre lunas y meses, días y soles, el papel de las mayores en las entradas y los productos que se acarrear por medio de estas. Por su parte, la llamada “demanda” del primer domingo de julio ya no se realiza, y el novenario a Santo Domingo en el año 2019 inició el lunes 29 de dicho mes. Para finalizar este apartado, se mencionan las palabras de una adulta mayor que ayudó en la cocina de la cofradía en las fiestas de 2016: “yo hasta lloro en mi casa cuando me acuerdo cómo eran las fiestas, antes se necesitaba más gente en la cocina para matar las gallinas, ahora ya no”. Estos recuerdos son interesantes en la medida que ejemplifican cómo se experimenta en ella el debilitamiento de la cofradía y lo que significa para una persona adulta mayor dejar de participar en la cocina.

Hasta aquí se ha hecho mayor referencia a los significados y prácticas que sustentan las actividades de la cofradía, donde es importante resaltar que la estructura de parentesco y en concreto, el papel de dos familias, Cortez y Vásquez, ha sido fundamental para la persistencia de la cofradía de Santo Domingo. Vale decir al respecto que, si bien en los últimos años los mayordomos han sido relativamente jóvenes, se apoyan en adultos mayores y sus conocimientos sobre cómo organizar las fiestas, como el año pasado donde Lucas ayudó a su hijo Arnulfo. En el siguiente apartado, mientras tanto, se hablará de dos situaciones que se interpretan han conllevado al debilitamiento de las cofradías en El Salvador (en ese sentido, el surgimiento de actores pasivos en torno a las mismas, ver apartado 1.2.6) donde se verá la relevancia de considerar aspectos lingüísticos con los socioculturales, en este caso, relacionados con dos términos *kumuni* y *kumpa*.

#### 5.4.2. Discordias lingüísticas, políticas y culturales: *kumuni* y *kumpa*

En el capítulo contextual fue abordada la situación histórica trágica para el indígena en El Salvador, pese a lo cual su cultura e identidad ha persistido hasta el presente; proceso de resistencia y dominación a la vez, en el cual han jugado un factor clave tanto las condiciones materiales como inmateriales de reproducción de la población indígena en general y de Witzapan en particular. Sin embargo, las consecuencias de la marginación, exclusión y exterminio de los pueblos originarios por dos hechos concretos, la Matanza del 32’ y la guerra civil de los 80’, aun se dejan entrever en la conformación de sus identidades

étnicas, como en las prácticas y significados que los actores sociales manejan en sus interrelaciones. De esa forma se observa el entrelazamiento de circunstancias objetivas y subjetivas, diacrónicas y sincrónicas, que condicionan a estas identidades. En ese sentido, en este apartado se hablará sobre situaciones de este tipo que, si bien están en su mayoría aplicadas al ámbito lingüístico, tienen repercusiones políticas y socioculturales.

#### 5.4.2.1 *Kumuni*

En un conversatorio reciente del 6 de julio de 2020, titulado “Angeles celestes indígenas en 1932”,<sup>217</sup> en el que estuvo Rafael Lara Martínez y Alex Tepas Lapa, un observador llamado Carlos Armando González Campos emitió el siguiente comentario: “ Tanto en Izalco como en Witzapan los sobrevivientes de el etnocidio no hacen distinción quiénes son el comunismo. Nombran comunismo a los acontecimientos (sic) en general y si notaron llaman comunistas al ejército nacional que entraron a los pueblos a reprimir”. En efecto, como se indica en la nota al pie 98, existe una confusión en cuanto a los responsables de tan horrendo crimen. En ese sentido, Rafael Lara-Martínez hizo referencia al verbo en náhuat *kumuntia* (moverse, alborotar; ver apartado anterior) y su relación lingüística con la palabra “comunis o cumunis”, para explicar el fenómeno descrito por González Campos en los siguientes términos: El santo patrono, Santo Domingo de Guzmán, protege de ambos bandos (comunistas y ejército) al pueblo, como una forma de independencia local, pueblerina o provincial.

Esta interpretación en efecto, resulta pertinente, ya que como se mencionó en el apartado 2.2.4, Santo Domingo es considerado el protector de Witzapan en situaciones críticas como en la Matanza del 32’. En dicho contexto, el conflicto ladino-indígena en Witzapan no tenía el mismo grado de desarrollo que en Nahuizalco, Izalco, Juayúa, etcétera, tampoco la expropiación de tierras comunales. Más bien Witzapan había permanecido aislado y un buen porcentaje de su población ni siquiera hablaba el castellano; por lo tanto, es muy probable que las primeras noticias sobre esta masacre, provenientes de canales oficiales, hayan sido interpretadas como obras de “alborotadores”, sin distinguir a los autores de la misma. En efecto, Juan Cruz Torres, en la elaboración del libro *Titajtakezakan*, no tradujo

---

<sup>217</sup>Disponible en [https://www.facebook.com/watch/live/?v=3395670253812180&ref=watch\\_permalink](https://www.facebook.com/watch/live/?v=3395670253812180&ref=watch_permalink)

al náhuat la palabra comunismo. Así, estas situaciones contribuyen a la confusión identitaria, por la existencia de múltiples significados alrededor de un mismo significante; en este caso, el concepto comunista.

En ese sentido, en dicho conversatorio Alex Tepas presentó otra interpretación: el “comunismo” fue un principio desde la época colonial, y se refiere al partir y dividir. Cuando se crearon las cofradías y *guachivales*, por ejemplo, en Izalco, no se juntaban “los de arriba” con “los de abajo”, entonces, al nombrado que coordinaba las cofradías, se le llamó Alcalde del Común, relacionado con la comunidad. Así, la palabra usada es “el común”. En Izalco, la palabra “común” viene de las cofradías, pero tras ello representa un gobierno y poder territorial. En el gobierno de Tomás Regalado (1898-1903), éste tuvo intenciones fallidas de unir ambos barrios, “el de arriba” (ladinos) y “el de abajo” (indígenas) en Izalco. En conclusión, esta separación del común, era una forma para dividir el territorio.

#### 5.4.2.2 *Kumpa*

Al igual que la palabra comunismo, *kumpa* posee un sentido peyorativo por su asociación con los grupos guerrilleros, en concreto, por su relación con el concepto *compa*, como comúnmente se nombraban entre sí los militantes de la antigua guerrilla del FMLN; en consecuencia, puede considerarse también “satanizada” por todos aquellos sectores alineados con el oficialismo estatal del siglo XX, en especial los medios de comunicación masivos y las fuerzas militares y policiales. Esto también pudo haber influido en el ataque simbólico hacia las cofradías en general y la de Santo Domingo en particular, al asociar el término *kumpa* con la guerrilla del FMLN en los años 80’ y en ese sentido, con el comunismo. No hay que olvidar lo comentado en el apartado 2.2.4 y 4.6.2 sobre la relación cofradía de Santo Domingo-barrio El Calvario-FMLN, en la medida que condiciona aún los procesos de persistencia cultural e identitaria de los actores inmersos, como se verá más adelante.<sup>218</sup> En ese sentido, es de señalar el aspecto de la cultura náhuat relacionado con los encuentros de los *cumpas*, en la medida que significan una práctica relacionada con el papel de las procesiones en Mesoamérica; como Andrés Medina rescata del trabajo de Anne

---

<sup>218</sup>El 1 de agosto el autor de esta tesis se enteró de la postulación del mayordomo de la cofradía de Santo Domingo en 2018-2019, para candidato a alcalde municipal con el partido político FMLN.



Chapman titulado “Los hijos del Copal y la candela: ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras”:

Otro acontecimiento religioso que tiene importancia entre las comunidades lencas es el de las peregrinaciones, o como se les llama localmente “romerías”; constituyen fuertes experiencias colectivas, en las que los participantes acuden para pagar alguna manda o para cumplir alguna promesa hecha a la imagen visitada. La estancia en el sitio de peregrinaje es ocasión para adquirir todo tipo de reliquias. El retorno es una ocasión festiva en la que los que permanecieron en la comunidad esperan a los peregrinos en la entrada y los reciben con cohetes, copal, velas y oraciones. Quince son los centros de peregrinaje enlistados por Anita Chapman, de los cuales destacan el de Esquipulas en Guatemala, y los de Sonsonete (sic) y Ciudad Barrios en El Salvador; en cada uno de estos lugares hay una imagen de prestigio regional y con sus especificidades en el culto. (Medina, 2007, pág. 60)

En efecto, en Sonsonate existen puntos de peregrinajes, como San Antonio del Monte que colinda al este de Witzapan; además, como ya se mencionó, en el marco de las festividades patronales del 1 al 5 de agosto se efectúa el llamado encuentro de los *kumpas*. Al respecto, Celestino Ramírez (2016) define romería de la siguiente forma:

Es una forma de convivencia entre dos pueblos, o tres pueblos o el paso de un pueblo a otro, atravesó de una tradición que hay en otro lugar. En los tiempos antiguos la romería que más se miraba aquí era la de Santa Úrsula. A Santa Úrsula la llevaban así en hombros hasta un lugar que se llama Jicalapa, La Libertad. Eso era una romería, iban conviviendo de pueblo en pueblo hasta que llegaban al lugar, donde se presentaban los visitantes que iban a ese lugar a merecer favores o a dar gracias por favores que habían recibido por medio de intercesión de Santa Úrsula, y era una forma clásica de venir contento que habían ido a ese lugar, eso es una romería.

Ricardo Granillo. ¿Y en las celebraciones de la cofradía no hay romerías?

Celestino Ramírez. Tal vez no alcanza el título ese a los que les decimos *kumpas* de Nahuizalco, pero algunas personas la llaman la romería de Nahuizalco; porque vienen a convivir al pueblo la tradición que tienen, traen una imagen igual a la que está aquí, eso es parte de una romería, pero en un sentido siento yo muy escaso porque son sólo entre dos pueblos.

De esa forma, lejos de representar un sentido de pertenencia o afinidad con un grupo guerrillero, en los encuentros de los *kumpas* puede denotarse una tradición en donde se fortalecen los vínculos entre dos o más pueblos separados por kilómetros de distancia, cuyo recorrido por los feligreses implica sacrificio y agradecimiento. Esto se asevera en el siguiente relato en el libro Titajtakezakan (2018:42):

Ne ume tunal katka ne kujkumpa, ne tunal pal kinamikit ne kujkumpa. Ne ume ka tiutak kisat kinamikit katka. Keman ajsiket, kinmakaket chukulat, pinul – tawiyal xamantuk, tewti pal kichiwa *pan*, tawiyal xamantuk wan takutun nekti–; kunij tamakat ne atul tik ne wajwajkal katka

ka kinhilwijtiwit ne tunal ume. Ne yey tunal, yawi katka ne *imagen* ipal Tudeboto Santuj Domingo ka tiupan, ne *misa* yey ka tiutak. Ne ilwit kichiwa katka mas pal ne tatuktiani pal ne *cofradía*, pero muchi wan ne palej wan ne tiupan. Pal ne nawi tunal, sejsenpa nemituk ne tunal ipal ne ilwit, wizet katka pajpalej uksé tejtechan: ne *misa* kichiwat katka ka majtakti ka peyna wan ka tiutak kisa katka ne *procesión* wan ne *imagen* Tudeboto Santuj Domingo. Ne tamik tunal, wan sejsenpa ka peyna, nemituya takwikalis pal ne ilwit, ne tajtakwikani tay tazuzunat ka peyna pal ne ilwit, ma kinhilwiat katka ne *cofradía*, kisa iwan takwikalis ka muchi ne techan ne tujtunal *desde* ne achtu axta ne makwil, ka nawi ka peyna, wan kiané panut muchi ne ilwit pal tutechan Wizapan.

Traducción: El dos día/sol eran los compañeros, el día/sol para encontrar los compañeros. A las dos de la tarde salían (a) encontrarlos. Cuando llegaban, les daban chocolate, pinol –maíz tostado, polvo para hacer pan (harina) y pedazo dulce (de panela)–; entonces dan el atol en los *guacales* a (los que) habían invitado el sol/día dos. El tres día/sol, iba la imagen de Nuestro devoto/Santo Domingo a (la) iglesia, (a) la misa (de) tres de la tarde. La fiesta era hecha más por el mayordomo de la cofradía, pero todos con el padre y la iglesia. Para el cuatro día/sol, siempre ha sido el día/sol de la fiesta, venían padres (de) otros pueblos: la misa la hacían a las 10 (de) la mañana y en la tarde salía la procesión con la imagen (de) Nuestro devoto/patrón Santo Domingo. El último día/sol, y siempre en la mañana, había canción/música para la fiesta, los cantores/músicos que suenan/sacan música en la mañana para la fiesta, que les decían (invitaban) la cofradía, sale con canción/música a todo el pueblo los días/soles desde el primero hasta el cinco, a las cuatro de la mañana, y así pasan todas las fiestas de nuestro pueblo Witzapan.

En este relato se mencionan con mayor detalle los encuentros de los *kumpas*, quienes eran recibidos en la cofradía de Santo Domingo con bebidas a base de productos de la *milpa* como el maíz tostado y el *atol*; ello demuestra la importancia de estas prácticas de convivencia entre feligreses de Nahuizalco y Witzapan. Además, las procesiones locales bien podrían ser consideradas encuentros entre *kumpas* a nivel del municipio. Sin embargo, la plenitud del pasado de las fiestas patronales difícilmente regrese, debido en su mayor parte al proceso de evangelización en Witzapan y en particular, en su feligresía católica, expresado en el debilitamiento de las cofradías. Así, en el último apartado de este capítulo se aborda un poco la complejidad simbólica que contiene la permanencia o cambio de las fiestas patronales en términos culturales e identitarios, además de hablar sobre una herencia directa de la guerra civil de los 80' en la cofradía de Santo Domingo, y otros hechos que abonan a la situación actual de dicha cofradía.

#### 5.4.3 ¿4 u 8 de agosto?, consecuencias de la guerra del 80' y otros problemas actuales

Como se vio en el apartado 4.6, en la actualidad la cofradía de Santo Domingo enfrenta ciertos conflictos que amenazan su existencia; en este apartado se abordarán dos de ellos: el

cambio en la duración de las fiestas patronales, y las implicaciones que existen en cuanto a la manera como en 2019 se dio el cierre de las actividades de la cofradía. Al final, se mencionarán otra serie de factores que coadyuvan a su debilitamiento.

Así, en cuanto a los intentos por cambiar las fechas de la fiesta patronal en honor a Santo Domingo por parte de aquellos actores pasivos, algunos de los cuales incluso quisieran la desaparición de la cofradía, puede decirse que esto trastocará de gran manera una costumbre de siglos, lo cual *per se* constituye una amenaza para la cultura náhuat de Witzapan, considerando lo siguiente: “Los colores, números y direcciones juegan un papel primordial en los conceptos indígenas. En el mundo físicomágico del nativo estos elementos tienen un significado y una función precisa” (Martí, 1960:93). En este caso, las tradicionales fiestas patronales, cuya duración es de cinco días, da pie a analizar con mayor detalle sus implicaciones para la cosmovisión náhuat. Al respecto, Samuel Martí agrega lo siguiente, respecto a los “antiguos mexicanos”: “Las relaciones matemáticas e interacciones del *tonalpohualli*,<sup>219</sup> revoluciones sinódicas del planeta Venus y los calendarios solares y lunares, dan lugar a cálculos complicados, augurios, mitos, leyendas y ceremonias que animan la sociedad, la ciencia, el arte, y la religión indígenas” (1960:113). En ese sentido, la celebración de actos colectivos en forma de festividades anuales, pueden ser interpretados como acciones destinadas a simbolizar la estructura y movimientos de los astros, los cuales se relacionan con la vida en la tierra y desde luego, con el ser humano.

Para el caso salvadoreño en general, en el apartado 3.1.5 se mencionó la existencia del Colectivo Kalmekat Kushkatan, que participó el sábado 1 de febrero en la presentación del disco en náhuat de Anastasia López en el INTI; en dicho evento, Amílcar, uno de los danzantes, mencionó: “Nuestros abuelos fueron muy inteligentes, dejaron escondida o disfrazada la danza que ellos hacían: en los moros y cristianos, en la danza de los chapetones, en la danza de los moros diablos, ellos fueron más inteligentes que el invasor español, y nosotros nos hemos dado a la tarea de rescatar esas danzas. Las danzas que

---

<sup>219</sup>Martí denomina al *tonalpohualli* (*tunalpual* o cuenta de los días pudiera ser una traducción al náhuat) un calendario ritual y mágico antiquísimo del cual se desconocen sus orígenes, pero tiene una duración de 260 días. Este calendario puede subdividirse en cinco bloques de 52 días cada uno; el cinco es un número asociado a Venus y a Quetzalcóatl: “la cuenta de los años o revoluciones sinódicas de Venus-Quetzalcóatl (584 días) se calculaban por divisiones de cinco en cinco, con el fin de que coincidieran con ocho años del calendario solar. Cinco años de 584 días equivalen a 2920 días, suma igual a ocho años de 365 días” (Martí, 1960:112).

nosotros hacemos es un homenaje al movimiento de la naturaleza, al movimiento del mismo cosmos...”. En efecto, el baile de los Historiantes en Witzapan puede ser interpretado de esta manera, es decir, significar algo más que la conversión religiosa al catolicismo y la superioridad del ladino sobre el indígena.

De esa forma, algunos detalles estéticos de las mantas o capas con las cuales bailan los Historiantes, pueden ser vistas como una representación del movimiento de Venus, donde se manifiesta la importancia del número cinco (ver anexos 8 y 9),<sup>220</sup> aunque como dice Neyra Alvarado (2004:301) es difícil definir el espacio horizontal como cuadrado o circular. Por su parte, “una de las más importantes fiestas ligadas a los antiguos sistemas calendáricos es el carnaval, relacionada, por lo menos en la región de los Altos de Chiapas, con el ritual correspondiente a los cinco días que señalan el final del año, cuando se trastoca el orden cotidiano y se reinicia un nuevo ciclo anual” (Medina, 2000:321). De esa forma, puede interpretarse que los días del 1 al 5 de agosto corresponden en Witzapan a este trastocamiento de la cotidianeidad, algo que el párroco actual y parte de la feligresía católica busca prolongar hasta el 8 de agosto. Además, en la finalización del tiempo sagrado y el regreso a la normalidad son susceptibles de visualizarse situaciones conflictivas. Así, se trae a cuenta la anécdota narrada casi al final del apartado 4.6.3 sobre lo sucedido en el cierre de la fiesta de la cofradía, en tanto ilustra una consecuencia directa de la guerra civil para El Salvador actual.

En ese sentido, si bien el altercado con el borracho que exaltaba al ejército salvadoreño en la entrada de la Casa al parecer no pasó a más (luego de la retirada del grupo de trabajo de campo), desde este momento el ambiente empezó a tornarse más tenso, aún más al observar la decoración del local del FMLN enfrente. Así, de inmediato la situación hizo remitir al conflicto armado salvadoreño finalizado hace 28 años, y pese a que ninguno del grupo lo vivió en carne propia, provocó sentimientos encontrados y molestias; ya que, aunque no se simpatice con el FMLN actual, sí existe respeto por la lucha en la búsqueda de

---

<sup>220</sup>“El ciclo completo de los 584 días hace que Venus pase 263 días como estrella de la mañana, 50 días ausente (“bajo los rayos del Sol”), 263 como estrella de la tarde y 8 días ausente. En 8 años Venus y el Sol entran en conjunción 10 veces, pero son las cinco conjunciones inferiores (los puntos más cercanos a la Tierra, en la parte interior de la órbita) las que marcan el ciclo sinódico y dibujan los vértices o tejen los moños de esta rosa cósmica que también puede ser representada como un pentagrama...”

Fuente: <https://pijamasurf.com/2016/01/el-pentagrama-perfecto-que-hace-la-danza-de-venus-con-la-tierra-imagen/>

la justicia social llevada a cabo en aquellos años por la ex guerrilla. En ese sentido, un conflicto actual de la cofradía de Santo Domingo, además de las implicaciones en el cambio de la fecha de las festividades, también tiene que ver con las consecuencias de la guerra civil salvadoreña. En esto, los actores pasivos establecen límites identitarios al igual que los actores funcionales de la cofradía para diferenciarse entre sí; es decir, aún dentro de la iglesia católica y el EPP existen diversos significados y prácticas en torno a esta institución que, como se ha visto, es importante en términos materiales y simbólicos para la cultura náhuat de Witzapan.

Antes de pasar al apartado de las conclusiones generales de esta tesis, se hará mención a otra serie de situaciones que minan a la cofradía de Santo Domingo, una de ellas sin duda es el proceso de evangelización que provoca la indiferencia y marginación de algunas de sus prácticas como la Historia. Arcadio García al respecto dice “ahora puese como todos evangélicos, hasta dicen que uno es loco, que es locura dicen” (2016); en esto, puede verse que dicha consideración por parte de evangélicos (entre los cuales hay ex católicos) puede tornarse una lucha simbólica entre el bien y el mal, lo sagrado y lo profano; además, esta situación trasciende los límites municipales, como dijo Arcadio hace cuatro años:

para esta fiesta viene muchas, antes venían bastantes, hoy han venido poco, de por ay venían bastantes, de cantones, Sonsonate, de por ahí venían unos... de Honduras, no sé, pero sí venían unos, desconocidos. Y esos sí les gustaba oír lo que dicen... antes te digo que, ya cuando veíamos la gente empujando, ya casi no nos tocaba ver ya bien, porque la gente sí les gustaba ver. Antes nombre, antes no, como que se les fue quitando todo eso

Ricardo: ¿y por qué cree, que se les va quitando eso?

Arcadio: asaber, ahí sí no sé yo, porque ya no... antes nombre, y aquí la gente también, cuando dicían<sup>221</sup> “¿y cuándo va a ser, a qué horas van a ir a bailar?”. A tales horas. “A pues vamos a ir a ver”, aquí mismo en el pueblo, gentío.

Como se observa, Arcadio compara épocas pasadas con la actualidad de la cofradía de Santo Domingo, en la cual nota que el número de espectadores o la audiencia ha caído; al respecto, se considera que además de la evangelización, también influye lo siguiente: un informante comentó que mucha gente ya no se interesaba en el baile de los Historiantes desde una vez que un tal Teshpan llegó a decir que dicho acto era un invento de los españoles para dominarlos, indicando así otra interpretación que socava dicha tradición.

---

<sup>221</sup> Posiblemente la presencia de “i” en lugar de “e” en la primera sílaba, se deba a la influencia del verbo decir en náhuat: *ina*, *-ilwia*.

Otro aspecto que incide en el debilitamiento de la cofradía de Santo Domingo, al igual que en la pérdida del idioma náhuatl, es sin duda el fallecimiento de adultos mayores, como el del pitero de la Historia apodado “helicóptero” quien murió días después de las fiestas patronales de 2019. Sin embargo, el 4 de agosto de 2020 en la página de Facebook de ADESCOIN fue publicado un video de 25:30 minutos de duración, en el cual se observa la realización del baile de los Historiantes recorrer las calles principales de Witzapan (ver anexo 12).<sup>222</sup> Al frente van los cajeros: Arcadio al centro y en los extremos dos hombres que parecen rondar los 30-40 años, indicando de esta manera que no sólo los adultos mayores tocan los instrumentos autóctonos. En ese sentido, es de recordar que Margarito Vásquez, para el año 2016, era considerado como el único en saber el significado de los movimientos de los Historiantes, además de saber tocar el pito; posiblemente ambos músicos actuales sean familiares. Esto invita a tomar en cuenta para el análisis de las culturas indígenas a los grupos de parentesco; en el caso de la cofradía de Santo Domingo, el papel de los Corteces y los Vásquez. Los grupos familiares, así, son clave para la persistencia cultural. Otro ámbito consiste en la alimentación que se da en la Casa, que también se ha visto afectada por la disminución de la feligresía que colaboraba con diversos productos en las “entradas”:

Ricardo: ¿y antes qué daban de comida en la cofradía, antes?

Arcadio: así como ahora, comida, pollo, carne, sopa

Ricardo: ¿y cómo las cocinaban?

Arcadio: así, antes era en olla, hoy en perol lo cosen, les ponen todo, así lo hacen. ¿no vio usted ahí el perol ahora? Así lo daban, pero antes ocupaban ollas de barro

Ricardo: ¿y por qué ya no ocuparán ollas de barro?

Arcadio: ya no hay quien hace, ya murieron las señoras que hacían

Ricardo: ¿de las grandes era?

Arcadio: sí, así de grandes. Taba una señora que hacía eso

Ricardo: ¿y hace cuánto se murió ella?

Arcadio: ya lleva unos sus 10 años de haberse muerto. Sólo esa señora podía hacer. Como murió la vieja se murió también, eso, que hacían de barro, puro barro. Hasta para echar agua, eso en agua te digo que, una agua bien heladita, heladita el agua antes. Eso sí, se tomaba agua helado, hoy ya no...

Como dice Arcadio, anteriormente el cocimiento se hacía en ollas grandes de barro, pero esto ya no sucede al fallecer la mujer que podía hacerlas. Por su parte, Fidelina Cortéz

---

<sup>222</sup>Fuente: <https://www.facebook.com/ADESCOIN/videos/397705627856760>

comentó el miércoles 17 de julio de 2019 que antes los mayordomos se preocupaban más por las comidas, ya que daban más variedad: pan, chocolate, *atol shuco* (*atol* de maíz negrito con frijoles), café, *chicha*. Los mayordomos eran mayores, ahora son más jóvenes. Niños limosneros pasaban casa por casa pidiendo maíz, frijol, leña, pasto, etcétera. Ahora llega menos gente “porque son más miserables las fiestas”. Además, ella dijo que en los últimos años, padres y señores de la localidad se han robado imágenes de santos, principalmente las que son de oro y plata. “A las de barro no les hacen caso”. Así, en ambas situaciones se ilustra cómo el barro pierde presencia material y simbólica para parte de la población de Witzapan. Para finalizar, se mencionan las palabras de Anastasia López en una conversación sostenida el jueves 25 de julio de 2019 en la cual dijo que su mamá, Betsabé López García, fue mayordoma “de la propia cofradía del pueblo”, es decir la de Santo Domingo, y que antes algunos ganaderos donaban toros para la fiesta; “ahora ya no como ya la gente dejó de creer que eso le daba milagros usted”. Esto invita a comparar el significado anterior y el actual que Anastasia, ex católica y ahora evangélica, menciona sobre la cofradía y específicamente la donación de toros, actividad que se había dejado de realizar, pero en 2019, como se vio en el capítulo 4, volvió a ser un hecho.

En conclusión, hablar de la cofradía de Santo Domingo y su importancia histórica y actual para la cultura náhuatl de Witzapan implica analizar varios elementos subyacentes; en este apartado, se hizo mención a la importancia del trabajo colectivo que desde antaño ha estimulado, característica que vale la pena subrayar ya que su población suele ser amable y recibir al visitante con algún presente de comida. Además, se abordó cómo un aspecto lingüístico puede influir en la dinámica política, sociocultural e identitaria de la población, así como las implicaciones que conllevan las fiestas patronales en honor a Santo Domingo de Guzmán y sus cinco días; por último, se mencionaron situaciones que inciden en el debilitamiento de las actividades de la cofradía.

## CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis se identificó que para la persistencia de la cultura náhuat pipil en El Salvador y en particular en Witzapan, el idioma náhuat y el sistema de cofradías han sido elementos centrales para su historia e identidad. Este hecho ha sido reconocido por algunos autores cuyos aportes bibliográficos fueron retomados; así, a pesar de años de marginación e intentos de exterminio, la cultura náhuat pipil sigue en pie gracias a una serie de actores locales, nacionales e inclusive a nivel global. De esa forma, la persistencia cultural náhuat pipil se manifiesta, entre otros elementos, en la revitalización actual del náhuat y la permanencia de la cofradía de Santo Domingo.

Sin embargo, este reconocimiento cultural e identitario no está exento de conflictos alrededor de tales elementos, que a su vez se relacionan con otros no menos importantes, desde un punto de vista estructuralista y de la totalidad social: así, la dimensión histórica (diacrónica) y contextual actual (sincrónica) en torno a aspectos económicos, demográficos, religiosos, simbólico-rituales, políticos e incluso migratorios, influyen en los distintos significados y prácticas de parte de los actores que tienen distintas maneras de autodefinirse y de definir a los demás con quienes se relacionan de forma directa e indirecta. Esta consideración de la realidad sociocultural se ha intentado aplicar en esta tesis para el caso de Witzapan, como se ha visto, un referente de la cultura náhuat pipil en El Salvador.

Además, y en concordancia con la escuela de pensamiento en la que esta tesis se adhiere, un ámbito fundamental para la persistencia de la cultura náhuat consiste en las relaciones conscientes e inconscientes materiales y simbólicas para reflejar una realidad dada, como se advierte en el capítulo 5, en concreto los apartados 5.1, 5.3 y 5.4. Para ello, fue necesario realizar un ejercicio interpretativo cuya base lo constituyen ambas realidades; en concreto, la existencia de estructuras gramaticales del náhuat que vislumbran rasgos propios de la cosmovisión náhuat, como la estrecha interrelación humano-naturaleza-universo. Por su parte, la Lingüística Antropológica permitió dilucidar los distintos factores del contexto histórico y actual que influyen en las diversas prácticas y significados de los sujetos de estudio. De esa forma, existen cuestiones afectivas ligadas a las identidades a nivel local, pero también motivos económicos, intereses relacionados con la identidad nacional salvadoreña, e inclusive la indiferencia y discriminación hacia el náhuat y la



cofradía de Santo Domingo. De ello se resalta la importancia de haber considerado tales factores y su incidencia en los procesos de patrimonialización, ya sea provenientes de instituciones internacionales como la UNESCO, de los Estados-Nación, de organismos no gubernamentales, y de la población misma, quienes al fin y al cabo son los actores principales en tales procesos, ya que de ellos depende en gran medida el éxito o fracaso de los mismos.

Respecto a la persistencia de la cultura náhuat y la importancia de la cofradía de Santo Domingo, como se pudo ver en los capítulos 4 y 5, pese a su debilitamiento, aún convoca a una parte de la población del municipio y de algunos vecinos como San Pedro Puxtla y Nahuizalco, inclusive de Sonsonate, Santa Ana y San Salvador. En este punto se enfatiza el papel de los rituales comunitarios para la reproducción cultural, como las celebraciones y conmemoraciones anuales: las fiestas patronales son parte de las primeras, mientras que la remembranza de la masacre del 26 de febrero de 1980 en el barrio El Calvario, constituye un acto por medio del cual los familiares de las más de 100 víctimas reafirman su identidad indígena, como se observó en el reciente 40 aniversario de la misma (ver anexo 14). De esa forma, los factores culturales, históricos y políticos se entrelazan en la conformación de las identidades étnicas y de la persistencia cultural.

En cuanto a la línea de investigación de historia y patrimonio cultural de la Maestría en Estudios Culturales, en la cual se enmarca esta tesis, se considera que se abordó la dimensión histórica y los vínculos con el pasado que establecen los sujetos de estudio; así, se vio cómo en Witzapan el marco histórico condiciona en la actualidad sus prácticas y significados alrededor de dos elementos cuyos orígenes se remontan siglos atrás: el náhuat y la cofradía de Santo Domingo. En ello, pudo observarse que lejos de ser un proceso armónico, la persistencia de ambos está atravesada por cuestiones prácticas y del significado en constante conflictividad, en tanto los actores locales, nacionales y hasta internacionales muestran distintos intereses en la revitalización de la cultura náhuat y sus elementos en general.

Por ejemplo, en el capítulo 3 y 5 pudo observarse la existencia de actores individuales y colectivos que de una u otra forma contribuyen al mantenimiento del náhuat, ya sea por motivos afectivos y de arraigo cultural, por cálculos de intereses económicos, y otros en

términos de apoyo al Estado-Nación salvadoreño. Similar situación se ilustró en los capítulos 4 y 5, respecto a la cofradía de Santo Domingo, con la diferencia que este elemento ha decaído en las últimas décadas, por una serie de factores de los cuales uno de los más importantes, sin lugar a dudas, es la evangelización de buena parte de los habitantes del pueblo. A esto se suma la muerte de adultos mayores (hecho que también afecta la permanencia del náhuat), más comprometidos con las tradiciones, a diferencia de los más jóvenes y adultos.

De lo anterior se vislumbran algunos aspectos parte de los cambios culturales radicales, que a su vez tienen que ver con el grado de desarrollo de la cultura occidental, expresada en el ámbito material y simbólico: en lo material, a partir de la segunda mitad del siglo XX inició en Witzapan un proceso de transformación del espacio: las viviendas poco a poco dejan de ser de zacate sabana (*shajkal*, como se le denomina en náhuat a este tipo de ranchos) material sustituido por el adobe, el bahareque y ahora por el concreto, al igual que los pisos de tierra, en la actualidad muchas viviendas poseen cerámica. Los techos de las viviendas ya no son de zacate sabana, sino de lámina y duralita. A su vez, esta transformación se relaciona con la migración creciente, primero hacia ciudades como Santa Ana, Sonsonate y San Salvador, posteriormente hacia el extranjero, en especial a Estados Unidos. Es un hecho que en estos lugares hay oportunidades de trabajo que no existen en Witzapan, principalmente relacionados a la industria, comercio y servicios. Así, el envío de remesas de familiares de habitantes que aún permanecen en Witzapan, ha permitido este desarrollo material.

También, la construcción de la carretera que une al pueblo con Sonsonate: desde 1968 hasta el año 2003, esta era una calle de tierra, pero a partir de este último año, con su pavimentación, aceleró la conectividad de Witzapan con el interior del país. Así, el recorrido anterior de una hora y media en autobús público desde Sonsonate ahora se ejecuta en 45 minutos, mientras que un carro particular puede realizar este recorrido en 25 minutos. Además de esto, en cuanto a la agricultura, si bien consiste en una tradición milenaria, en los últimos años han sucedido cambios importantes, como la introducción de agroquímicos nocivos que afectan a mediano y largo plazo la productividad de la tierra, la salud humana y en general al ambiente y sus elementos; así como la introducción de la semilla

transgénica, que ha desplazado al maíz criollo o nativo. Por su parte, los cambios profundos a nivel simbólico, es decir, de los significados, se reflejan en la pérdida del prestigio que otrora tuvo la cofradía de Santo Domingo, misma que representa un elemento de cohesión y creación sociocultural desde tiempos antiguos en Witzapan; de hecho, continúa siendo una institución importante para la dinámica sociocultural del municipio, pese a los intentos por subyugarla a la parroquia local, e incluso eliminarla.

En tal sentido, a pesar de la transformación dentro de la cultura náhuat de Witzapan, la misma persiste de distintas maneras; en esta tesis se priorizó el ámbito inmaterial, en concordancia con los recientes debates dentro de las ciencias sociales en general, en torno a las conceptualizaciones del patrimonio cultural. En tal sentido, el idioma náhuat y su influencia en el castellano local (inclusive en otros municipios de El Salvador) se expresa en aquellas expresiones coloquiales, o “caliches”, como la consideración de las plantas como seres capaces de vestirse (es decir cuando hojean), que la lluvia busca donde caer, o que el agua se asusta, equiparando ser humano y naturaleza; sin olvidar la gran cantidad de *nahuatismos* presentes en el habla castellana y la tonalidad y estructura gramatical del mismo, influenciado por el náhuat. Todo esto indica la existencia de un proceso inconsciente de cohesión cultural y social en el seno de una comunidad, en este caso en Witzapan, verificando de esta forma una de las hipótesis de investigación de esta tesis.

Por su parte, la persistencia cultural náhuat en El Salvador implicó cuestionar criterios de tipo biologicista y folklorista, así como la autodefinición identitaria. Al respecto, se consideró el contexto histórico nocivo para el indígena que provoca la negociación situacional de la identidad, así como la confusión de la misma. Además, esto implicó examinar con mayor detalle los elementos que el Estado salvadoreño considera signos identitarios de las culturas indígenas, y así visualizar las consecuencias de ello. Por ejemplo, la invisibilización de la población indígena mediante el censo poblacional del año 2007 que influye en situaciones actuales, como el proyecto de construcción de una octava represa en el río Sensunapán, entre Nahuizalco<sup>223</sup> y Sonsonate; pese a la presencia de

---

<sup>223</sup>Se señala la importancia de este pueblo para Witzapan ya que, desde tiempos de la colonia (como se vio en el apartado histórico) ambos mantienen vínculos que perduran, como los encuentros de los *kumpas*; en donde se daba *chukulapinul*, bebida que ya no se ofrece, pero su recuerdo ha quedado en la mente de las personas que fueron testigos de esta práctica, además de las peregrinaciones que implicaban sacrificio (ahora se hacen

comunidades indígenas y hasta organizaciones que se han movilizad para evitar esta construcción, que amenaza sus formas de relacionarse con el entorno natural y social.

Así, la empresa Sensunapán S.A. de C.V. en su Estudio de Impacto Ambiental, sostiene: “se puede resaltar que las familias consideran que poseen descendencia indígena (62.9 %), aunque no se puede apreciar personas con vestimenta alusivas a los antepasados, o la práctica de costumbres y tradiciones propias de los grupos indígenas” (Estudio de Impacto Ambiental Proyecto "Pequeña Central Hidroeléctrica Nuevo Nahuizalco II, 2019:151). Como se observa, estos criterios indican serias limitantes para definir al indígena, reduciéndolo a una vestimenta específica, y dejan en la ambigüedad las “costumbres y tradiciones propias”. A su vez, y pese a la existencia de un informe de sitios sagrados y ceremoniales para el pueblo náhuat de Nahuizalco (ver anexo 17), la empresa Sensunapán sostiene: “De acuerdo a estudio socio-económico realizado en la zona de influencia del proyecto y de acuerdo a talleres de divulgación realizados por el Titular, no se encuentra ninguna Comunidad Indígena en riesgo por el desarrollo y ejecución del Proyecto” (2019:83). En este caso puede analizarse la complejidad al hablar de las culturas e identidades indígenas, en tanto los elementos en la adscripción y heteroadscripción son susceptibles de ser arbitrarios.<sup>224</sup>

En las conclusiones se ha hecho somera referencia al caso actual de la comunidad náhuat de Nahuizalco, para ilustrar cómo las identidades y culturas indígenas en El Salvador se (auto)definen de diversas formas según los actores internos y externos, quienes muestran diversos intereses al llevar a cabo dicha tarea. Así, como se vio en esta tesis, es

---

por medio de *pick ups*). Asimismo, se resalta cómo puede existir una apropiación de la toponimia náhuat, en este caso, del río Sensunapán, por parte de una empresa con fines lucrativos.

<sup>224</sup>Un reportaje periodístico de calidad al respecto se encuentra en Amaya y Hernández (2020) quienes sostienen “Las comunidades indígenas de Nahuizalco, en Sonsonate, están a punto de perder lo último que les quedaba después de una historia de expropiaciones de tierra, levantamientos y matanzas, como la de 1932. El proyecto “Pequeña Hidroeléctrica Nuevo Nahuizalco II”, de la empresa Sensunapán S.A de C.V., amenaza con utilizar el agua del río Sensunapán con el propósito de generar energía, bajo la bandera de “energías renovables”. En la zona, de hecho, ya hay otras siete hidroeléctricas que explotan el agua y esta sería la octava que sigue el mismo patrón: uso de tierras que alguna vez fueron de los pueblos indígenas; explotación del agua, cambio de cauce e incluso actividades que secan los ríos que son considerados como sagrados por ser fuente de vida para las comunidades indígenas y para la biodiversidad de la zona; y manipulación de consultas públicas para proyectos, según documentos, expertos e indígenas [...]. El proyecto de la octava hidroeléctrica ya había sido rechazado por el Ministerio de Medio Ambiente y Recursos Naturales (MARN) en 2014, después de una lucha que libraron las comunidades indígenas para no perder acceso al agua del río, que es su medio de supervivencia”.

debatible reducir al indígena mediante criterios meramente fisionómicos o lingüísticos, incluso su religiosidad es diversa. Pero una constante de su cultura e identidad étnica lo ha sido el trabajo con la tierra y la riqueza simbólica o inmaterial que desde antaño lo ha acompañado; por tal razón, se considera que esta actividad constituye un criterio fundamental para la persistencia náhuat. Por su parte, el criterio lingüístico y religioso, en concreto el idioma náhuat y la cofradía de Santo Domingo, si bien son elementos culturales e identitarios importantes, tienen un cierto grado menor de relevancia en comparación al anterior. Sin embargo, en el actual contexto de revitalización del náhuat, es importante también tomarlos en cuenta.

En ese sentido, al hablar del idioma náhuat pipil se intentó adoptar, en concordancia con la Lingüística Antropológica, un punto de vista que considere tanto la parte gramatical, morfológica y sintáctica, como también “la carnita”, el aspecto cultural al que hace referencia Fidencio Briceño Chel (2016). En esta parte cultural, se consideró la existencia de cuestiones materiales y simbólicas siempre interrelacionadas. Así, en los motivos para aprender el náhuat, por ejemplo, existen de fondo cuestiones que Figueroa Valenzuela señala: en el caso de las mujeres de Witzapan abordadas en el apartado 3.4 y 5.2, estos motivos tienen que ver con la existencia de una dimensión afectiva hacia el idioma, donde se percibe la importancia de sus madres y abuelas, al no dejar perder el náhuat en un contexto desfavorable de marginación como lo fue prácticamente todo el siglo XX en El Salvador en general.

Ello no desdice la inexistencia de una dimensión utilitaria o mercantilista; pero esto es lógico en el contexto actual caracterizado por la mercantilización de múltiples aspectos anteriormente no considerados en su valor monetario; por ello se retomó el concepto de turismo cultural, que a su vez tiene relación con la dimensión simbólica nacionalista, promovida por el Estado y sus instituciones. Esto también abona a la complejidad de las prácticas y significados existentes alrededor del náhuat, los cuales se reitera no son estáticos y responden a los distintos contextos concretos. Esto también sucede con la negociación situacional de la identidad; así, en el contexto de Witzapan, el náhuat fue desplazado de su uso en el espacio público, por lo tanto, la población *nahuablante* ocultaba esta condición, hecho que en cierta medida sigue sucediendo por las consecuencias de

sucesos sociopolíticos y culturales, en concreto la Matanza de 1932 y la masacre del barrio El Calvario de 1980; ambos impactaron de gran manera sobre la cultura náhuat pipil y en concreto, al idioma náhuat y el sistema de cofradías. Además, las lealtades múltiples en torno a las identidades locales, nacionales y regionales, y la confusión de la identidad personal y social por el histórico desplazamiento del náhuat en relación al castellano y actualmente al inglés, también toman cuerpo en las prácticas y significados de los actores sujetos de estudio de esta tesis.

En la cofradía de Santo Domingo, mientras tanto, pudo verse que un conflicto actual (y a la vez no deja de ser histórico) consiste en la percepción que sobre la misma tienen distintos actores: así, el mayordomo de 2019 y su papá quien a su vez ha sido mayordomo, la consideran parte de la cultura e identidad de Witzapan; sin embargo, el alcalde y el mayordomo de 2015 la visualizan un referente para el barrio El Calvario; es decir, existe una dimensión espacial marcada. Por su parte, el Estado salvadoreño por medio de la antigua institución CONCULTURA (ahora Ministerio de Cultura) otorgó un bono de unos pocos miles de dólares por considerarla un referente de la cultura y religiosidad popular nacional. Mientras tanto, el sacerdote actual y parte de la feligresía (es decir, parte de otros subcomités del EPP) pretenden su absorción a la parroquia local e inclusive su desaparición; otros actores no menos importantes son las demás iglesias en el pueblo, que desde hace años inciden en el debilitamiento del sistema de cofradías y del catolicismo. En consecuencia, y en vistas de responder a la última pregunta específica y en concordancia con la hipótesis final de esta tesis, los conflictos latentes de la cofradía tienen que ver con todos estos actores.

Se considera que en este trabajo de tesis no se abordó lo suficiente la dimensión política internacional, en específico cómo el MTPI influye en cada una de las localidades del país y a nivel mundial, aspecto trabajado por Tilley (2002). Es importante tomar en cuenta esta dimensión, en tanto algunos actores como CCNIS y organizaciones parte de ella como ACCIES y ADESCOIN, influyen en los significados y prácticas a favor, indiferentes o en contra de prácticas consideradas indígenas. En dichas prácticas y significados, como se vio en este trabajo, hay elementos materiales y simbólicos históricos y contemporáneos; algunos son parte de una larga tradición como la práctica del idioma náhuat, el trabajo

agrícola en torno a la *milpa* y el uso de instrumentos musicales autóctonos como el pito y el tambor. Otros, si bien fueron impuestos durante la colonia (las cofradías en concreto) siguen siendo objeto de disputa, por la apropiación que de tales instituciones históricamente han hecho actores indígenas, ocasionando fricciones con la religiosidad oficial. Además, la presencia de elementos parte de la cultura occidental *per se* no contribuyen a una transformación cualitativa de esta estructura persistente cultural; más bien provoca su dinamismo.

Además, se observó que en Witzapan, los rasgos más persistentes de la cultura náhuatl son los siguientes: en un continuo material simbólico que va de mayor a menor influencia, en primer lugar se encuentra el trabajo agrícola con la *milpa* y sus productos, la alfarería con el barro y saberes sobre el uso de plantas medicinales; en segundo lugar, está el idioma náhuatl, que influye incluso en el castellano local; por último, algunas costumbres y tradiciones como las fiestas patronales y el papel que en ellas juega la cofradía de Santo Domingo. En consecuencia, quedó claro que hablar de persistencia de la cultura náhuatl implica abordar las prácticas y significados alrededor de la tierra y su importancia material y simbólica para los actores; por esa razón, en algunos subcapítulos (específicamente en el 2.1.3, 2.3.1, 2.3.3, 5.1.3 y 5.3.1) se habló de dicho elemento, pero no se profundizó más en el tema, puesto que no forma parte del objetivo de este trabajo; aun así se observó que es un aspecto recurrente, el cual podría ser abordado en otro estudio. De hecho, la importancia de la *milpa* aplica para la cultura salvadoreña en general, en tanto la dieta del campesinado y hasta del ciudadano suelen ser productos cuya base es el maíz (principalmente tortillas y pupusas) y el frijol. Otro aspecto que no se abordó y que resulta pertinente es sobre el análisis del mito, temática en la cual el estructuralismo posee una tradición que en esta tesis no fue profundizada, por lo tanto, en investigaciones posteriores esto puede ser realizado a partir del material etnográfico recopilado. En ese sentido, los libros Tradición oral de Santo Domingo de Guzmán (1998) y Titajtakezakan (2018) son materiales valiosos susceptibles de ser interpretados y analizados.

En conclusión, los Estudios Culturales y el método etnográfico enseñan lo siguiente: para la comprensión de los significados y prácticas socioculturales, es importante el análisis de cada localidad concreta, y cómo sus actores inmersos en los procesos a estudiar se

relacionan entre sí: cómo se autodefinen y definen a los demás, sin olvidar la dimensión histórica. Por su parte, en la recreación del patrimonio cultural, como sostiene la UNESCO, es menester considerar el actual contexto global donde se ha acelerado el uso de las TIC'S, haciendo más difícil hablar de culturas aisladas unas de otras. En consecuencia, es importante utilizar estas herramientas para la promoción de las culturas indígenas en general y de sus idiomas en particular. Para finalizar, se retoma una recomendación de la coordinadora de la escuela Cuna Náhuat: que los estudiantes de náhuat en las grandes ciudades visiten Witzapan e interactúen con su población adulta y también con las nuevas generaciones, para que estas dejen de considerar “viejas” al idioma náhuat.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2013). El Buen Vivir. Sumak Kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos. En *Revista de Economía Mundial* (33), 265-269. Recuperado de [https://www.researchgate.net/profile/Pablo\\_Gonzalez18/publication/260373466\\_El\\_Buen\\_Vivir\\_Sumak\\_Kawsay\\_Una\\_oportunidad\\_para\\_imaginar\\_otros\\_mundos\\_Alberto\\_Acosta/links/5e2a1f804585150ee77deefb/El-Buen-Vivir-Sumak-Kawsay-Una-oportunidad-para-imaginar-otros-mundos-Alberto-Acosta.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Pablo_Gonzalez18/publication/260373466_El_Buen_Vivir_Sumak_Kawsay_Una_oportunidad_para_imaginar_otros_mundos_Alberto_Acosta/links/5e2a1f804585150ee77deefb/El-Buen-Vivir-Sumak-Kawsay-Una-oportunidad-para-imaginar-otros-mundos-Alberto-Acosta.pdf)
- Aguirre Baztán, Á. (1997). *Etnografía, metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. (Á. Aguirre Baztán, Ed.) México D.F.: ALFAOMEGA Grupo Editor S.A. de C.V.
- Alejandro. (8 de Agosto de 2019). Palabras de un ex mayordomo de la Cofradía de Santo Domingo. *Misa concelebrada de las 10 am en honor a Santo Domingo de Guzmán*. Santo Domingo de Guzmán, Sonsonate, El Salvador.
- Alvarado, N. (2004). *Titailpi... timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*. Morelia, Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Amaya, C., y Hernández, C. (25 de Junio de 2020). Sensunapán, los daños colaterales de la energía limpia. En *Gato Encerrado*. Recuperado de [https://gatoencerrado.news/2020/06/25/sensunapan-los-danos-colaterales-de-la-energia-limpia/?fbclid=IwAR0YpMd9M5Cv5u1HYJaRJj5m0iFtEzGAWAaf3SpgcNgqK4seui7XrpZz3\\_k](https://gatoencerrado.news/2020/06/25/sensunapan-los-danos-colaterales-de-la-energia-limpia/?fbclid=IwAR0YpMd9M5Cv5u1HYJaRJj5m0iFtEzGAWAaf3SpgcNgqK4seui7XrpZz3_k)
- Amorós-Negre, C., Zimmerman, K., y Lopez García-Molins, A. (2017). Las lenguas amerindias en Iberoamérica: retos para el siglo XXI. En *Onomázein*, 01-15.
- Arengo, E., y Gordillo, G. (1995). Historia, cultura y economía política: una entrevista a William Roseberry. En *PUBLICAR* (5), 135-150.
- Arizpe, L. (septiembre-diciembre de 2006). Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial. En *Cuicuilco*, 13 (38), 13-27. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/351/35103802.pdf>
- Armas Molina, M. (1974). *La cultura pipil de Centro América*. San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones.



- Ascencio, M. (Febrero de 2009). La pérdida de una lengua: el caso del Náhuatl. En *Teoría y Praxis* (14), 65-78. Recuperado en: <http://hdl.handle.net/10972/920>
- Attolini León, A., y Brambila Paz, R. (2007). Intercambio y fronteras en el posclásico tardío en Mesoamérica. En A. Talavera González, A. Medina, y Á. Ochoa (Edits.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, 113-133. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Avilés González, K. J. (Octubre de 2005). Estigmas en el náhuatl de Santa Catarina, Tepoztlán, Morelos: Afectos y efectos en las prácticas sociolingüísticas. *Tesis que para optar al grado de maestro en Antropología Social*. México, D.F.: CIESAS.
- Ayala, E. (7 de Octubre de 2009). *EL SALVADOR: Lengua indígena se niega a morir*. En *Inter Press Service*. Recuperado de: <http://www.ipsnoticias.net/2009/10/el-salvador-lengua-indigena-se-niega-a-morir/>
- Barceló, R., Portal, M. A., y Sánchez, M. J. (1995). Introducción. En R. Barceló, M. A. Portal, y M. J. Sánchez, *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El indio como metáfora en la identidad nacional*. Vol. II, 7-17. México, D.F.: Plaza y Valdez.
- Barrera Pineda, E. (Junio de 2017). El sentido de comunalidad y la lucha del pueblo Mixe. En *Eutopía*, (11), 115-128. doi.org/10.17141/eutopia.11.2017.2555
- Barrientos Escobar, L. (27 de Febrero de 2017). *El náhuatl: la triste y violenta historia de una lengua que se niega a morir en El Salvador*. En *Distintas Latitudes*. Recuperado de: <https://distintaslatitudes.net/historias/reportaje/nahuatl-se-resiste-morir-el-salvador>
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. (S. Lugo Rendón, Trad.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Baskin, A. (15 de Julio de 2013). *"Appeals to Santiago" - Chiapas, Mexico by Arnold Baskin*. Recuperado de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=HKG94SRJtg4>
- Bazarte Martínez, A. (1998). Las limosnas de las cofradías: su administración y destino. En M. del Pilar Martínez, G. von Wobeser, y J. G. Muñoz Correa, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, 65-74. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
- Bigot, M. (2010). El dominio de la lingüística antropológica. En M. Bigot, *Apuntes de lingüística antropológica*, 7-42. Rosario, Argentina: Universidad Nacional de Rosario. Recuperado de <http://hdl.handle.net/2133/1367>
- Bonfil Batalla, G. (1984). Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural. En A. Colombres, *La cultura popular*, Cuarta ed., 79-86. Tlahuapan, Puebla.
- Braudel, F. (1991). *Escritos sobre Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Briceño Chel, F. (14 de Noviembre de 2016). *Fidencio Briceño Chel: contextos culturales de la lengua maya*. (M. Narváez, Entrevistador) Recuperado el 30 de Abril de 2020, de <http://www.cienciamx.com/index.php/ciencia/humanidades/11491-fidencio-briceno-chel-contextos-culturales-de-la-lengua-maya>
- Briceño Chel, F. (25 de Octubre de 2019). *Lengua, patrimonio e identidad ante los megaproyectos*. En *El Blog de El Arux*. Recuperado de <https://culturamayahistoriasanecdotalyucatanmagico.wordpress.com/2019/10/25/lengua-patrimonio-e-identidad-ante-los-megaproyectos/>

- Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. (V. Altamirano, Trad.) Barcelona: Malpaso Ediciones.
- Browning, D. (1975). *El Salvador, la tierra y el hombre*. San Salvador: Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación.
- Callahan, W. (1998). Las cofradías y hermandades en España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos. En M. del Pilar Martínez, G. von Wobeser, y J. G. Muñoz Correa, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, 35-47. Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Campbell, L. (1985). *The Pipil language of El Salvador*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton.
- Cardenal, R. (2001). *El poder eclesiástico en El Salvador, 1871-1931* (Segunda ed.). San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Carvajal López, D. (2015). *Cuerpos profanos o fondos sagrados. Las reformas de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el Siglo de las Luces*. Lagos de Moreno: Universidad de Guadalajara / Centro Universitario de Los Lagos.
- Celestino, E. (2004). *Gotas de maíz: jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*. México: CIESAS.
- Chance, J. y Taylor, W. (Febrero de 1985). Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy. En *American Ethnologist*, 12 (1), 1-26. doi.org/10.1525/ae.1985.12.1.02a00010
- Chapin, M. (Junio de 1991). La población indígena de El Salvador. En *Mesoamérica* (21), 1-40.
- Charbonnier, G. (1971). Cultura y lenguaje. En G. Charbonnier, *Arte, lenguaje, etnología. Entrevistas con Claude Lévi-Strauss* (F. González Aramburu, Trad. 130-138). México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Charters, C., y Stavenhagen, R. (2010). *El Desafío de la Declaración de la ONU sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Derechos de los Pueblos indígenas*. Lima: IWGIA.
- Ching, E., y Tilley, V. (1998). Indians, the Military and the Rebellion of 1932 in El Salvador. En *Journal of Latin American Studies*, 30 (1), 121-156. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/158450>
- Colectivo El Salvador Elkartasuna. (s.f.). *Cuna Náhuat. Proyecto de inmersión lingüística para salvar el idioma originario náhuat-pipil*. Recuperado de <http://www.elsalvadorelkartasuna.eus/zertan-ari-gara-que-hacemos/cuna-nahuat/>
- Cortez, C. (2014). *Ne nawat yultuk*. San Salvador: Dirección Nacional de Pueblos Indígenas.
- Cortez, L. (11 de Agosto de 2016). Entrevista a ex mayordomo de la cofradía de Santo Domingo Lucas Cortez, parte 1. (R. Granillo, Entrevistador)
- Cruz, J., Córdova, E., y Cortez, C. (2018). *Titajtakezakan. Hablando a través del tiempo: inventario de la tradición oral de Santo Domingo de Guzmán*. San Salvador: Ministerio de Cultura.
- Cuéllar, G. (29 de Enero de 2019). Entrevista a Gerardo Cuéllar, alcalde municipal. (E. Córdova, Entrevistador)
- Dalton, R. (2006). *El Salvador: monografía*. San Salvador: UCA Editores.

- de Alvarado, P. (2000). Carta de relación. En P. de Alvarado, D. García de Palacio, y A. de Ciudad Real, *Carta de Relación y otros documentos*, 17-32. San Salvador: Dirección Nacional de Publicaciones e Impresos, Consejo Nacional para la Cultura y el Arte.
- de Baratta, M. (1951). *Cuzcatlán Típico. Ensayo sobre Etnofonía de El Salvador*. San Salvador: Ministerio de Cultura.
- de Guevara, C. (1973). *Exploración etnográfica en el departamento de Santa Ana*. San Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.
- de Gutiérrez, G. (1993). *Tradición oral de El Salvador*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- de las Heras de Zanini Matos, M. A. (2006). Antropología lingüística: nuevas relaciones entre lengua y cultura. *Actas del III simposio internacional José Carlos Lisboa de didáctica del español como lengua extranjera del Instituto Cervantes de Río de Janeiro*, 291-295. Río de Janeiro: Instituto Cervantes.
- DeLugan, R. (2013). Commemorating from the Margins of the Nation: El Salvador 1932, Indigeneity, and Transnational Belonging. En *Anthropological Quarterly*, 86 (4), 965-994. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/43652892>
- Díaz Couder, E. (2009). México mesoamericano. En *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, Vol. II, 889-916. Cochabamba, Bolivia: UNICEF; FUNPROEIB Andes.
- Dieterich, H. (2000). *Identidad nacional y globalización: la tercera vía: crisis en las Ciencias Sociales* (Tercera ed.). San Salvador: ULS.
- DIGESTYC. (2007). *VI Censo de Población y V de Vivienda de El Salvador*. Recuperado de <http://www.digestyc.gob.sv/index.php/temas/des/poblacion-y-estadisticas-demograficas/censo-de-poblacion-y-vivienda/publicaciones-censos.html>
- Dirección Nacional de Patrimonio Cultural. (s.f.). “*La escritura permite que la lengua náhuatl pueda perdurar en el tiempo*”: Carlos Cortez. Recuperado de Ministerio de Cultura: <http://www.cultura.gob.sv/la-escritura-permite-que-la-lengua-nahuatl-pueda-perdurar-en-el-tiempo-carlos-cortez/>
- Domínguez Chávez, H., y Carrillo Aguilar, R. (2008). Los indígenas en la nueva sociedad colonial. 1-5. Recuperado de <https://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/prof/matdidac/sitpro/hist/mex/mex1/HMI/IndigenasCol.pdf>
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano* (Cuarta ed.). (L. Gil, Trad.) GUADARRAMA / Punto Omega.
- Equipo Multisectorial de Pueblos Indígenas. (2017). *Política Pública para los Pueblos Indígenas de El Salvador*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Estudio de Impacto Ambiental Proyecto "Pequeña Central Hidroeléctrica Nuevo Nahuizalco II, Municipios de Nahuizalco y Sonsonate, Sonsonate*. (Noviembre de 2019). Recuperado el 2 de Agosto de 2020, de Sensunapán, S.A. de C.V.: <https://drive.google.com/file/d/1Wxb0j1kKNhdc7SL-KFHbwpQrOkt-pXQ1/view?usp=sharing>
- Fábregas Puig, A. (1997). Notas para una discusión acerca de los derechos de los pueblos indígenas. En J. M. Muriá, *La América profunda habrá de emerger*, 69-75. El Colegio de Jalisco.

- Falla Sánchez, R. (2013). Testimonios: Pueblos originarios en la centroamérica contemporánea. En *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 39, 413-458. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/43871244>
- Figuroa Valenzuela, A. (Diciembre de 1992). Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y de la cultura de los yaquis y de los mayos. *Tesis que para obtener el grado de Doctor en Ciencias Sociales*. El Colegio de México.
- Figuroa, A., Martínez, R., y Platero, M. (Septiembre de 2016). "Los pueblos indígenas de El Salvador y la soberanía alimentaria". Caso de estudio: Santo Domingo de Guzmán. *Tesis para optar al grado de Licenciado/a en Economía*. San Salvador, El Salvador: Universidad de El Salvador.
- Gallardo, H. (1993). *500 años: fenomenología del mestizo (violencia y resistencia)*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Gálvez Guevara, D. E. (2017). *¡Titaketzakan nawat! : ne taketzalis ipal ne tunoywan, taksalis 1*. San Salvador: Ministerio de Educación (MINED).
- García de Palacio, D. (2000). Carta de relación del oidor Diego García de Palacio. En P. de Alvarado, D. García de Palacio, y A. de Ciudad Real, *Cartas de relación y otros documentos*, 35-54. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos; Consejo Nacional para la Cultura y el Arte.
- García, A. (13 de Agosto de 2016). Entrevista a Arcadio García, cajero de la cofradía de Santo Domingo. (R. Granillo, Entrevistador)
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. (A. L. Bixio, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (2003). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. (I. d. UNAM, Ed.) México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Gómez García, P. (1981). *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. Ciencia, filosofía, ideología*. Madrid: Tecnos.
- Gómez Rendón, J. (2008). Patrimonio lingüístico, revitalización y documentación de lenguas amenazadas. En *Revista Nacional de Cultura del Ecuador*, 10-21. Recuperado de: <https://hdl.handle.net/11245/1.293617>
- González, M. L. (1994). How Many Indigenous People? En G. Psacharopoulos, y H. A. Patrinos, *Indigenous people and Poverty in Latin America*, 21-39. Washington, D.C.: The World Bank.
- Gould, L., J., y Lauria-Santiago, A. (2008). *1932 Rebelión en la oscuridad: revolución, represión y memoria en El Salvador*. (M. Orellana Suarez, Trad.) San Salvador: Ediciones Museo de la Palabra y la Imagen.
- Gradmin. (30 de Junio de 2014). *EL SALVADOR: Estado reconoce derechos de pueblos indígenas*. Recuperado el 29 de Noviembre de 2019, de Comunicaciones Aliadas: <https://www.comunicacionesaliadas.com/el-salvador-estado-reconoce-derechos-de-pueblos-indigenas/>
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

- Guzmán Betancourt, I. (2002). La lingüística antropológica en México. En *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias* (4), 24-33. Recuperado de [https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/images/revista/53\\_4/la\\_linguistica.pdf](https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/images/revista/53_4/la_linguistica.pdf)
- Guzmán-Böckler, C. (2000). Movimientos étnicos contemporáneos en América Latina. *Conferencia inaugural de la Maestría en Estudios Latinoamericanos*. Heredia: Publicaciones Universidad Nacional.
- Hakobyan, S., y Solano, A. (26 de Febrero de 2019). *Las lenguas en el estado francés: entre el renacimiento y la desaparición*. Recuperado de <https://nabarralde.eus/es/las-lenguas-en-el-estado-frances-entre-el-renacimiento-y-la-desaparicion/>
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural representation and signifying practices*. Londres: Sage Publications.
- Hausberger, B. (2010). La economía novohispana, 1519-1760. En S. Kuntz Ficker, *Historia económica general de México: desde la colonia a nuestros días*, 41-82. Colegio de México, Secretaría de Economía.
- Hernández Méndez, R. (Ed.). (2000). *La orden de los dominicos en el Reino de Guatemala, 1535-1700*. Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas.
- Hernández, W. (2019). *Nawat Mujmusta*. San Salvador: Tzunhejekat. Recuperado de: [https://drive.google.com/file/d/1948Q8WMZtVejS1UpJ-EpN82i5Zg2aCvm/view?fbclid=IwAR2GUaoYJBD5IQZKSomFvCqYIochsy5oXugXKyG7hOM81Kwxi\\_Fn512MHTY](https://drive.google.com/file/d/1948Q8WMZtVejS1UpJ-EpN82i5Zg2aCvm/view?fbclid=IwAR2GUaoYJBD5IQZKSomFvCqYIochsy5oXugXKyG7hOM81Kwxi_Fn512MHTY)
- Huezo Mixco, M. (1995). La casa en llamas: decadencia y renovación cultural en El Salvador. En R. Guido Véjar, y S. Roggenbuck, *El Salvador a fin de siglo*, 203-263. San Salvador: UCA Editores.
- Huezo Mixco, M. (Mayo de 2008). *Talpajocote*. Recuperado de <http://talpajocote.blogspot.com/2008/05/el-censo-borra-los-indgenas-del-mapa.html>
- Instituto Geográfico y del Catastro Nacional; Centro Nacional de Registros. (s.f.). *Sonsonate, monografía departamental y sus municipios*. San Salvador.
- King, A. R. (1 de Enero de 2011). *Timumachtikan! Curso de lengua náhuat para principiantes alumnos*. Recuperado de Tushik: <http://tushik.org/timumachtikan/>
- Korsbaek, L. (15 de Marzo de 2015). La antropología y la lingüística. En *CIENCIA ergo-sum*, 10 (2), 159-172. Recuperado de <https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7485>
- Kottak, C. P. (2011). *Antropología cultural* (Decimocuarta ed.). (V. C. Olguín, Trad.) México D.F.: McGraw-Hill/Interamericana Editores, S.A. de C.V.
- Krotz, E. (2020). La investigación antropológica en Centroamérica sobre los pueblos indígenas: pequeña introducción a su pasado y presente. En *Rev. Ciencias Sociales* (167), 161-178. doi 10.15517/RCS.V0I167.42988
- Lara Martínez, C. (2005). El sistema de cofradías de los indígenas náhuat de Santo Domingo de Guzmán. *Conferencia presentada para el I Congreso Centroamericano de Arqueología*. San Salvador: CONCULTURA.

- Lara Martínez, C. (2006). *La población indígena de Santo Domingo de Guzmán. Cambio y continuidad sociocultural*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Lara Martínez, R. (2015). *Artes de la lengua náhuat pipil (estudios lingüísticos)*. San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco.
- Lara Martínez, R., y Mc Callister, R. (2012). *El legado Náhuat-Pipil de María de Baratta*. San Salvador: Fundación AccesArte.
- Lara-Martínez, R. (2009). Aritmética Nahuat. Hacia una descolonización del pensamiento. En *Centroamerica*. Italy: EDUCatt. 65-75. Recuperado de: <http://www.educatt.it/libri/ebooks/A-00000271.pdf>
- Lara-Martínez, R. (29 de Junio de 2020). *Paradoja indigenista, sin tierras comunales ni lengua*. Recuperado de Diario 1.com: <http://diario1.com/voces/2020/06/paradoja-indigenista-sin-tierras-comunales-ni-lengua/>
- Lara-Martínez, R. (2020). Tres breves lecciones de episteme náhuat. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/343254491\\_Tres\\_breves\\_lecciones\\_de\\_episteme\\_nahuat/link/5f1fd11d299bf1720d6abee0/download](https://www.researchgate.net/publication/343254491_Tres_breves_lecciones_de_episteme_nahuat/link/5f1fd11d299bf1720d6abee0/download)
- Lardé y Larín, J. (1977). *Toponimia autóctona de El Salvador occidental*. San Salvador: Ministerio del Interior.
- Lavrin, A. (1998). Cofradías novohispanas: economías material y espiritual. En M. del Pilar Martínez, G. von Wobeser, y J. G. Muñoz Correa, *Las cofradías y hermandades en España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos*, 49-64. Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Leander, B. (2005). La lengua Nahuatl: Literatura del México antiguo y moderno. En *Oralidad*, 8-12.
- Leiva Masin, J. (s.f.). *Los Izalcos. Testimonio de un indígena*. San Salvador: Universitaria.
- Lemus, J. (2011). Una aproximación a la definición del indígena salvadoreño. En *Científica* (12), 3-18.
- Lemus, J. (2014). La visión del inframundo en la tradición oral pipil. En A. García Espada, *Religiosidad popular salvadoreña*, 139-151. San Salvador: Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte de la Secretaría de Cultura de la Presidencia.
- Levaggi, A. (2001). República de indios y república de españoles en los reinos de indias. En *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Historia del Derecho Indiano]*, XXIII, 419-428. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552001002300009>
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología Estructural I*. (E. Verón, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. Santa Fe de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- López, S. (2012). Palabras preliminares. En R. Lara Martínez, y R. Mc Callister, *El legado Náhuat-Pipil de María de Baratta*, 10-11. San Salvador: Fundación AccesArte.
- Luz Nóchez, M. (9 de Septiembre de 2015). *Los locos del náhuat*. Recuperado de Periódico digital El Faro: [https://www.elfaro.net/es/201509/el\\_agora/17340/Los-locos-del-n%C3%A1huat.htm](https://www.elfaro.net/es/201509/el_agora/17340/Los-locos-del-n%C3%A1huat.htm)

- Luz Nóchez, M., y Guzmán, V. (10 de Enero de 2016). *Los indígenas al borde de la desaparición*. Recuperado de Periódico digital El Faro: [https://www.elfaro.net/es/201601/el\\_agora/17633/Los-ind%C3%ADgenas-al-borde-de-la-desaparici%C3%B3n.htm](https://www.elfaro.net/es/201601/el_agora/17633/Los-ind%C3%ADgenas-al-borde-de-la-desaparici%C3%B3n.htm)
- Magaña de Hernández, M. G. (2017). *Influencia de la tradición oral, la cocina que participan los pueblos indígenas y las variantes dialectales en la conversación y difusión de la lengua náhuatl pipil*. San Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador (UTEC).
- Markman, S. (Diciembre de 1987). Extinción, fosilización y transformación de los "pueblos de indios" del Reino de Guatemala. En (CIRMA, y PMS, Edits.) *Mesoamérica*, 8 (14), 407-427.
- Marroquín, A. D. (1959). *Panchimalco: Investigación Sociológica*. San Salvador: Editorial Universitaria.
- Marroquín, A. D. (1975). El problema indígena en El Salvador. *América Indígena*.
- Marroquín, A. D. (2000). *Apreciación sociológica de la independencia salvadoreña*. San Salvador : Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Martí, S. (1960). Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos. En *Estudios de cultura náhuatl* (2), 93-127.
- Martínez Peláez, S. (1994). *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Ediciones en Marcha.
- Martínez, J. (2017). Moros y cristianos. Hacia un mapa conceptual y geográfico en El Salvador. En *Revista de Museología Koót* (8), 203-218. <http://biblioteca.utec.edu.sv/koot/index.php/koot/article/view/109/154>
- Medina, A. (Enero de 1983). Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México. En *Nueva Antropología*, vol. V, núm. 20, enero, 1983, 5-29, V (20), 5-29. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/159/15902002.pdf>
- Medina, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <http://www.librosoa.unam.mx/handle/123456789/338>
- Medina, A. (2007). Anne Chapman y la etnografía mesoamericanista. En A. Talavera González, A. Medina, y Á. Ochoa (Edits.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, 37-67. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mejía Burgos, O. (2015). *Aliados con Martínez: el papel de los intelectuales tras la matanza de 1932*. San Salvador: UCA Editores.
- Melgar Brizuela, L. (s.f.). *El Salvador profundo: Identidad, literatura y sustrato indígena*. San Salvador: Consejo de Investigaciones Científicas de la Universidad de El Salvador (CIC-UES).
- Menjívar Larín, R. (2005). *Acumulación originaria y desarrollo del capitalismo en El Salvador*. San Salvador: Abril Uno.
- Miller, R., Lesage, L., y Lopez Escarcena, S. (22 de Noviembre de 2011). La doctrina del descubrimiento y los pueblos indígenas en Chile (The Doctrine of Discovery and

- Indigenous Peoples in Chile). En *Nebraska Law Review*, 89 (4), 1-49. Recuperado de: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1963357](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1963357)
- MITUR/CORSATUR. (2014). *Pueblos Vivos. Estrategia turística para el desarrollo humano*. (T. G. UCA, Ed.)
- Moctezuma Zamarrón, J. L. (Enero/Abril de 2004). Conservar y revitalizar: consideraciones sobre la situación lingüística de yaquis y mayos. En *Dimensión Antropológica*, 30, 89-102.
- Moctezuma Zamarrón, J. L. (2013). Lengua, cultura y sociedad en el Noroeste. En J. L. Moctezuma Zamarrón, y A. Aguilar Zeleny, *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*, 27-53. Distrito Federal: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Instituto Sonorense de Cultura del Gobierno del Estado de Sonora; Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Moctezuma Zamarrón, J. L., y López Aceves, H. E. (2005). Conformaciones identitarias de los yaquis y los mayos. En M. Bartolomé, *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Vol. I, 61-86. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Moctezuma Zamarrón, J. L., y López, G. (26-29 de Abril de 1988). Bilingüismo y conflicto lingüístico en el contacto cahíta-español. En *Décimo coloquio de las literaturas del Noroeste*, 139-147. Hermosillo, Sonora, México: Universidad de Sonora.
- Montes, S. (1977). *Etnohistoria de El Salvador. El guachival centroamericano. Tomo I*. San Salvador: Dirección de Publicaciones.
- Montes, S. (1986). Los indígenas en El Salvador. En *Boletín de Ciencias Económicas y Sociales*, 9 (3), 147-154. Recuperado de: <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/bitstream/11674/2310/1/Los%20ind%C3%ADgenas%20en%20El%20Salvador.pdf>
- Morales Cortez, A. P. (2016). Cochimíes, indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del desierto central de Baja California. Siglo XVIII al presente. *Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios Culturales*. Tijuana, Baja California, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Navarrete Pellicer, S. (2001). El Bien y el Mal: música, alcohol y mujeres. En *Revista de Música Latinoamericana*, 22 (1), 63-82.
- Olmos, M. (2014). *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía : hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. Tijuana, B. C.: El Colegio de la Frontera Norte.
- Orellana, J. C., Osorio, K. M., y Vásquez, D. M. (Febrero de 2015). Plan parcial de desarrollo turístico rural comunitario en el municipio de Santo Domingo de Guzmán, Sonsonate. *Tesis para optar al título de Arquitecto*. San Salvador: Ciudad Universitaria, Universidad de El Salvador.
- Ortiz, L., Argueta, G., Orellana, A., y Pocasangre, E. (20 de Febrero de 2019). *Ne Nawat mulini / El Náhuat se mueve*. Recuperado de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=-zk99vCKLl4>
- PDDH (2012). *Informe Situacional Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en El Salvador*. San Salvador.



- Parada, L. A., Salguero, S. G., y Menjívar, O. J. (Junio de 2003). *Antología cultural de los municipios: Santo Domingo de Guzmán y Sonzacate*. San Salvador: Ciudad Universitaria, Universidad de El Salvador.
- Promotora Española de Lingüística. (2013). *Lengua Náhuatl*. Recuperado de <http://www.proel.org/index.php?pagina=mundo/amerindia/uto/nahuatl>
- Pueblos Indígenas, CONCULTURA, Banco Mundial-Ruta, CTMPI. (2003). *Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador*. San Salvador: Banco Mundial; Unidad Regional de Asistencia Técnica (RUTA); Ministerio de Educación. CONCULTURA y Pueblos Indígenas.
- Quinteros, V. E. (2018). "Profanando las sagradas fiestas con ritos y ceremonias gentilicias". Cofradías, poder y religiosidades. Salta, 1750-1810. En *Quinto Sol*, 22 (2). Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7194716>
- Ramírez, C. (30 de Agosto de 2016). Entrevista a Celestino Ramírez, mayordomo de la cofradía de Santo Domingo en 2015, 2016 y 2017. (R. Granillo, Entrevistador)
- Ramírez, G. (2013). *Naja NiGenaro*. Iniciativa para la Recuperación del Idioma Náhuatl.
- Ramírez, M., y Ramírez, G. (1998). *Tradición oral de Santo Domingo de Guzmán*. Sonsonate: Casa de la Cultura de Santo Domingo de Guzmán.
- Rauber, I. (2003). *Movimientos sociales y representación política* (Segunda ed.). Buenos Aires, Argentina: Pasado y Presente XXI.
- Restrepo, E. (2012). *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Rivas, P. G. (1960). El pipil de la región de los Itzalccos por el profesor Próspero Arauz. En P. Aráuz, *El pipil de la región de los Itzalcos*, 7-15. San Salvador: Departamento Editorial del Ministerio de Cultura.
- Rivas, R. (2004). Persistencia indígena en El Salvador. En *Científica* (5), 29-49.
- Rivas, R. (25 de Junio-01 de Julio de 2007). *Estado y etnicidad en El Salvador. A propósito de la reciente observación al Estado Salvadoreño por parte de la ONU*. Recuperado de El Faro: [http://archivo.elfaro.net/secciones/opinion/20060320/opinion8\\_20060320.html](http://archivo.elfaro.net/secciones/opinion/20060320/opinion8_20060320.html)
- Rivera, J., Fuentes, J., y Vanegas, N. (Junio de 2003). Diagnóstico de especies de hormigas defoliadoras (zompopos), en el departamento de San Miguel. *Tesis de Ciencias Agronómicas*. San Miguel: Universidad de El Salvador, Facultad Multidisciplinaria Oriental.
- Rodríguez, M. T. (2003). *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*. México, D.F.: CIESAS.
- Rosas Mantecón, A. (s.f.). ¿Patrimonio para la inclusión? Hacia un nuevo modelo de turismo cultural. En *Cuadernos del Patrimonio cultural y turismo* (19), 51-59. Recuperado de <https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf19/articulo5.pdf>
- Roseberry, W. (2002). Hegemonía y el lenguaje de la contienda. *Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y ciudadanía en Perú*. Lima, Perú. Recuperado de <http://oraloteca.unimagdalena.edu.co/wp-content/uploads/2012/12/HEGEMONIA-Y-EL-Lenguaje-DE-LA-CONTIENDA-W.Roseberry.pdf>
- Rumeu de Armas, A. (1944). *Historia de la previsión social en España: Cofradías, gremios, hermandades, montepíos*. Madrid: Revista de Derecho Privado.

- Samper, M. (1994). Café, trabajo y sociedad en Centroamérica (1870-1930): Una historia común y divergente. En V. Acuña Ortega, *Las Repúblicas agroexportadoras. Tomo IV de la obra: Historia General de Centroamérica* (Segunda ed., 11-110. San José, Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Programa Costa Rica (FLACSO - Programa Costa Rica).
- Sánchez de Madariaga, E. (1999). Cultura religiosa y sociedad: las cofradías de laicos. En F. I. Social, *Historia Social, Iglesia, Religión y Sociedad*. 23-42. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/40340711>
- Secretaría de Cultura de la Presidencia. (2013). *Política Pública de Cultura. El Salvador 2014-2024*. Recuperado el 11 de Mayo de 2020, de <https://www.transparencia.gob.sv/institutions/ministerio-de-cultura/documents/248295/download>
- Serrano Espinoza, T., y Jarillo Hernández, R. (2013). *Las cofradías en México, pasado y presente*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Solórzano Fonseca, J. C. (1985). Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica. En *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 11 (2), 93-130. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/40682695>
- Stavenhagen, R. (1985). Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica (La región maya de los altos de Chiapas y Guatemala). En M. Othon de Mendizabal, *Ensayos sobre las clases sociales en México* (Decimocuarta ed., 109-171. México, D.F.: Nuestro Tiempo.
- Subdirección de Imagen y Sonido del Instituto Nacional Indigenista. (1992). *Pidiendo vida*. Recuperado de Ojo de Agua Comunicación: <https://vimeo.com/channels/764369/101962567>
- Teillier, F., Llanquinao, G., y Salamanca, G. (2016). De qué hablamos cuando hablamos de etnolingüística: bases teórico-metodológicas para un trabajo con el mapuzugun. En *RLA. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 2 (54), 137-161, doi: 10.4067/S0718-48832016000200007.
- Tepas Lapa, A. (s.f.). *Nawamatzin*.
- Tilley, V. (2002). New Help or New Hegemony? The Transnational Indigenous Peoples' Movement and 'Being Indian in El Salvador. En (C. U. Press, Ed.) *Source: Journal of Latin American Studies*, 34 (3), 525-554. doi: 10.1017/S0022216X0200651X
- UNESCO. (17 de octubre de 2003). Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. París. Recuperado de [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_spa)
- UNESCO. (10-12 de Marzo de 2003). Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas. Documento adoptado por la Reunión Internacional de Expertos sobre el programa de la UNESCO "Salvaguardia de las Lenguas en Peligro". París. Recuperado de [http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE\\_Spanish\\_EDITE%20FOR%20PUBLICATION.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE_Spanish_EDITE%20FOR%20PUBLICATION.pdf)
- UNESCO. (2012). *Fácil guía 1: Cultura y nuestros derechos culturales*. Recuperado de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000228345>

- UNESCO. (2014). *Indicadores UNESCO de Cultura para el Desarrollo: Manual Metodológico*. París.
- Valencia Hernández, E. (2019). *Nikmati ume taltikpak. Conozco dos mundos*. San Salvador: Instituto Nacional de Formación Docente.
- Vallerie, M. (s.f.). *Paralelismos entre los desafíos medioambientales y la recuperación lingüística: el caso de la lengua bretona*. Recuperado el 19 de Mayo de 2020, de [https://www.euskadi.eus/contenidos/informacion/artik23\\_1\\_meriadeg\\_08\\_04/es\\_meriadeg/adjuntos/Meriadeg%20Vallerie.pdf](https://www.euskadi.eus/contenidos/informacion/artik23_1_meriadeg_08_04/es_meriadeg/adjuntos/Meriadeg%20Vallerie.pdf)
- van Hooff, H. (2005). Mensaje del Director general de la UNESCO en ocasión del Día Internacional de las Poblaciones Indígenas. En *Oralidad*, 7.
- Vásquez García, M. (2 de Septiembre de 2016). Entrevista con Margarito Vásquez, ex mayordomo de la cofradía de Santo Domingo. (R. Granillo, Entrevistador)
- Verón, E. (1987). Prólogo a la edición española. En C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural I* (E. Verón, Trad., 11-18. Barcelona: Paidós.
- Villatoro Contreras, I. A. (15 de Octubre de 2017). Simbolismo e identidad: el ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco, 2014-2016. *Informe final de investigación elaborado por estudiante egresado como requisito del proceso de grado para optar al título de Licenciado en Antropología Sociocultural*. Ciudad Universitaria, Universidad de El Salvador, El Salvador. Recuperado el 15 de Mayo de 2019, de <http://ri.ues.edu.sv/id/eprint/15226/1/14103246.pdf>
- Villoro, L. (2006). Del Estado homogéneo al Estado plural. En L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, 13-62 México: Paidós-Facultad de Filosofía y Letras UNAM. Recuperado de: <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/151209villoro.pdf>
- Vivo Escoto, J. (1973). *El poblamiento Náhuatl en El Salvador y otros Países de Centroamérica*. San Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.
- VMVDU, FISDL. (2008). *Quinto informe: Informe final. Síntesis del Plan de Desarrollo Territorial para el municipio de Santo Domingo de Guzmán*. Viceministerio de Vivienda y Desarrollo Urbano, Sonsonate. Recuperado el 2 de Mayo de 2020
- von Wobeser, G. (1996). La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del siglo XVIII. (U. A. México, Ed.) En *Estudios de Historia Novohispana* (16), 119-138. Recuperado de: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/92063.pdf>
- Wolf, E. (1980). *Pueblos y culturas de mesoamérica* (Sexta ed.). (F. Sarabia, Trad.) México, D.F.: Ediciones Era.
- Ynestroza, P. (5 de Enero de 2019). *La ONU declara 2019 Año Internacional de las Lenguas Indígenas*. Recuperado el 2020 de Mayo de 11, de Revista ECCLESIA: <https://www.revistaecclesia.com/la-onu-declara-el-2019-ano-internacional-de-las-lenguas-indigenas/>

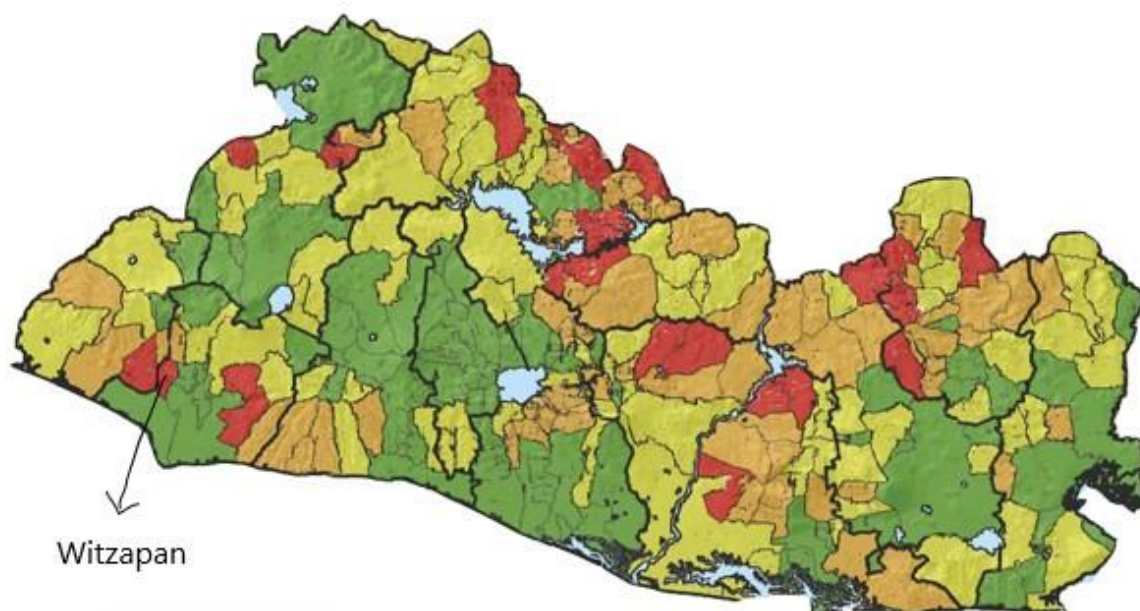
## ANEXOS

### Anexo 1. Siglas.

ADESCOIN – Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Náhuat
AL – Asamblea Legislativa de El Salvador
ANIN –Asociación Nacional Indígena Náhuat de la Comunidad de Santo Domingo de Guzmán
ANIS – Asociación Nacional Indígena Salvadoreña
ARENA – Alianza Republicana Nacionalista
CCNIS – Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño
COED – Complejo Educativo de Santo Domingo de Guzmán
CONCULTURA – Consejo Nacional para la Cultura y el Arte
EPP – Equipo Parroquial de Pastoral
FMLN – Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional
INTI – Instituto Nacional Técnico Industrial
IPN – Iniciativa Portadores de Náhuat
IRIN - Iniciativa para la Recuperación del Idioma Náhuat
MINED – Ministerio de Educación
MITUR – Ministerio de Turismo
MTPI – Movimiento Transnacional de Pueblos Indígenas
MUNA – Museo Nacional de Antropología “David J. Guzmán”
PCI – Patrimonio Cultural Inmaterial
PDDH - Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos
PPC - Política Pública de Cultura 2014-2024
UDB – Universidad Don Bosco
UES-FMOCC – Universidad de El Salvador, Facultad Multidisciplinaria de Occidente
UNESCO - Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UPNA – Universidad Pública de Navarra
UTEC – Universidad Tecnológica de El Salvador

Anexo 2. Mapa nacional de pobreza extrema en El Salvador.

# MAPA NACIONAL DE POBREZA EXTREMA



Witzapan



FUENTE: FONDO DE INVERSIÓN SOCIAL PARA EL DESARROLLO LOCAL (FISDL) 2009  
[http://www.fisd.l.gob.sv/documentos/libromapapobreza/CONTENIDOS/mapas\\_cap\\_III.pdf](http://www.fisd.l.gob.sv/documentos/libromapapobreza/CONTENIDOS/mapas_cap_III.pdf)

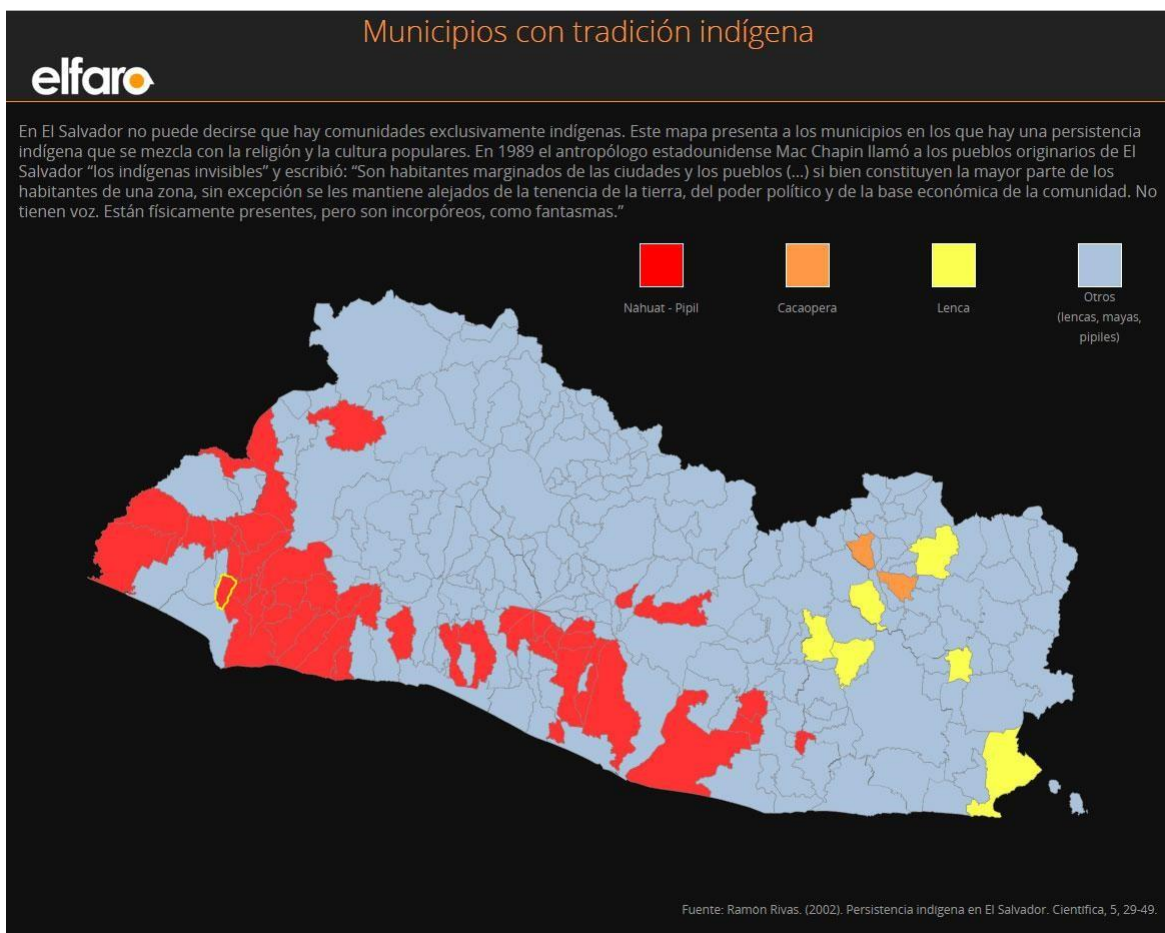
Anexo 3. Departamento de Sonsonate y sus 16 municipios.

DIVISIÓN POLÍTICO ADMINISTRATIVA  
Y UBICACIÓN DEL DEPARTAMENTO  
DE SONSONATE



Fuente: (Instituto Geográfico y del Catastro Nacional; Centro Nacional de Registros, s.f.:3).

Anexo 4. Mapa de El Salvador con sus 262 municipios y 14 departamentos. Witzapan, al suroeste de Sonsonate, aparece rodeado de un contorno amarillo.



Fuente: (Luz Noches y Guzmán, 2016).

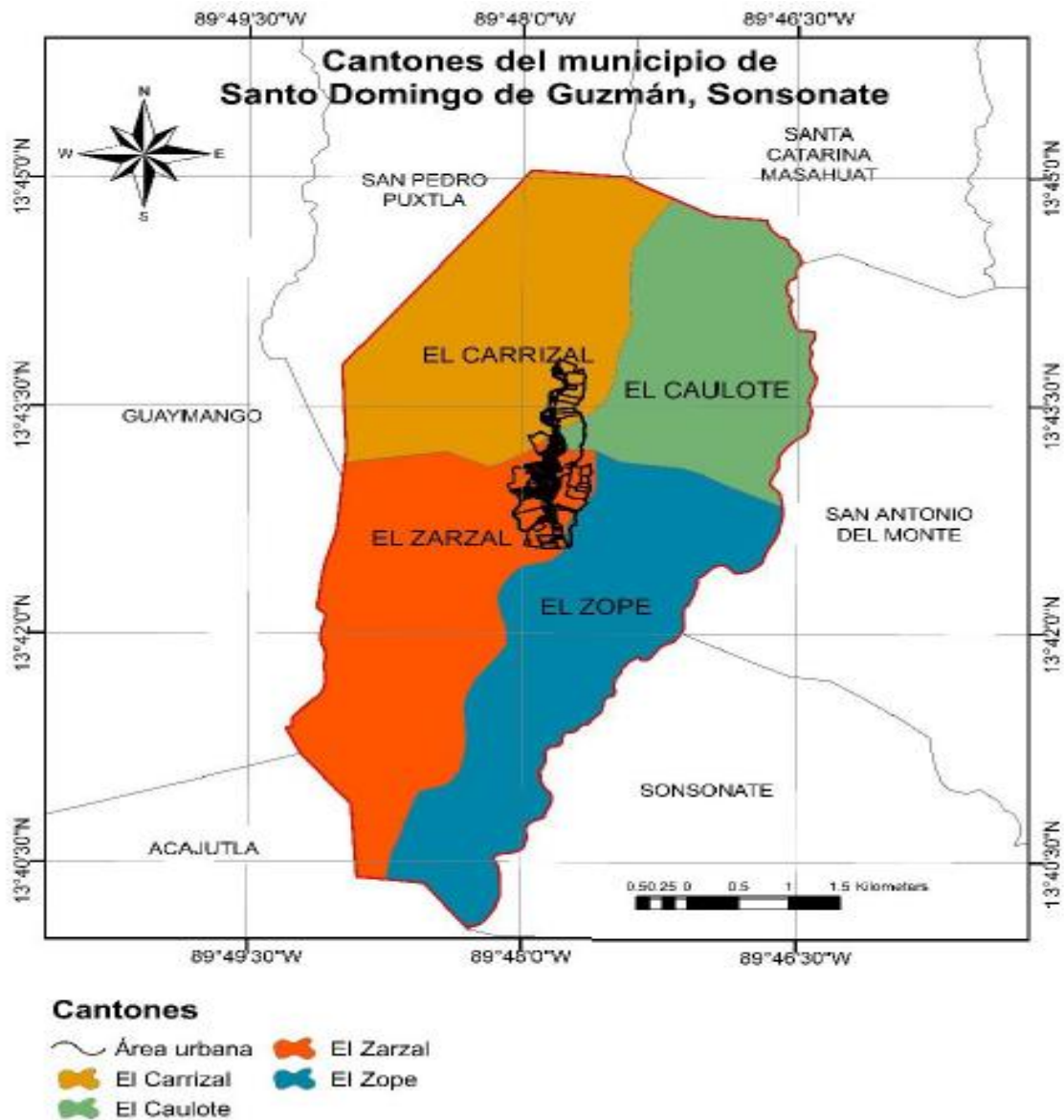
Anexo 5. Presencia de lenguas pertenecientes a la familia yuto azteca.



Fuente: (Promotora Española de Lingüística, 2013).



Anexo 6. División política administrativa de Witzapan: cantones y municipios colindantes.



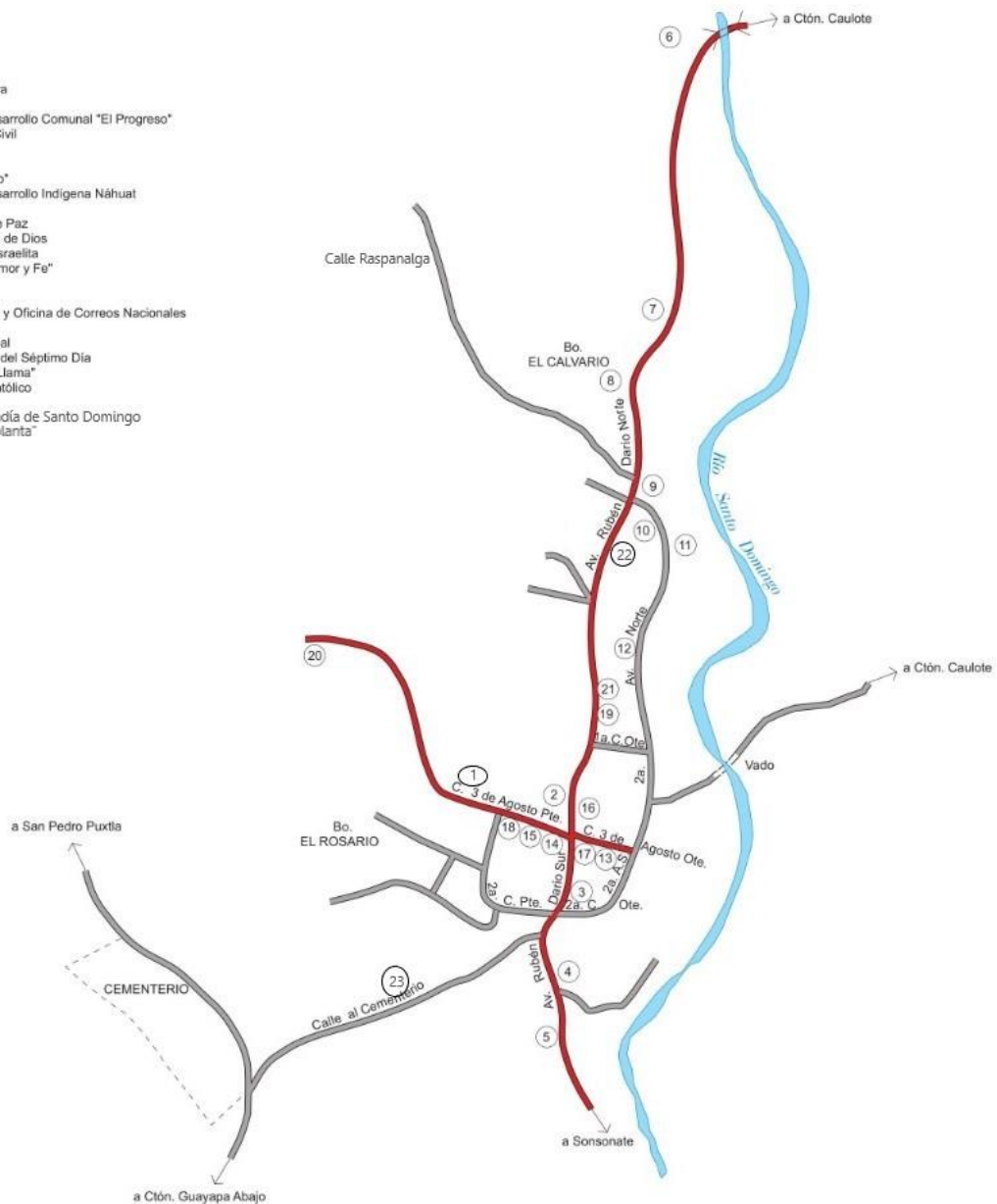
Fuente: (Orellana, Osorio y Vásquez, 2015).

Anexo 7. Casco urbano de Witzapan con ubicaciones de lugares más significativos.



# SANTO DOMINGO DE GUZMÁN

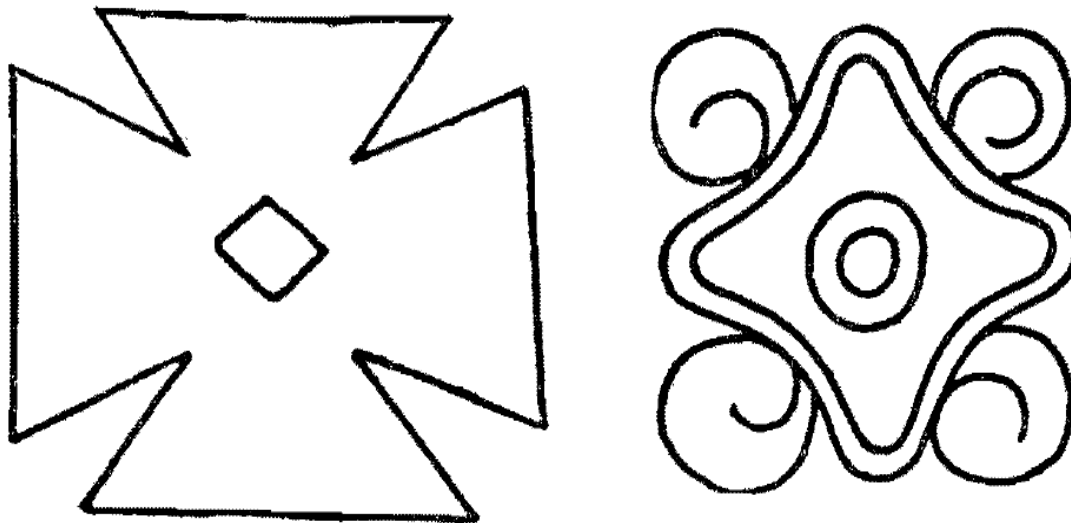
- 1- Casa de La Cultura
- 2- TELECOM
- 3- Asociación de Desarrollo Comunal "El Progreso"
- 4- Policía Nacional Civil
- 5- Casa Comunal
- 6- Tanque de Agua
- 7- Iglesia "El Calvario"
- 8- Asociación de Desarrollo Indígena Náhual (ADESCAIN)
- 9- Iglesia Príncipe de Paz
- 10- Iglesia Asambleas de Dios
.
- 11- Iglesia Sabatista Israelita
- 12- Iglesia de Dios "Amor y Fe"
- 13- Unidad de Salud
- 14- Parque Central
- 15- Alcaldía Municipal y Oficina de Correos Nacionales
- 16- Iglesia Parroquial
- 17- Biblioteca Municipal
- 18- Iglesia Adventista del Séptimo Día
- 19- Iglesia "Cristo Te Llama"
- 20- Centro Escolar Católico
- 21- Juzgado de Paz
- 22- Casa de la Cofradía de Santo Domingo
- 23- "Casona doble planta"



Fuente: (Instituto Geográfico y del Catastro Nacional; Centro Nacional de Registros:104). Del mapa original se modifica la residencia de la Casa de la Cultura, y se agrega el nombre de la calle raspanalga, la ubicación de la Casa de la Cofradía de Santo Domingo, y de la "casona doble planta", casa de alojamiento del autor la

mayor parte de las temporadas de trabajo de campo. El punto 8 “ADESCAIN” está erróneo, su nombre es ADESCOIN.

Anexo 8. Jeroglífico de los cinco rumbos cósmicos.



Fuente: (Martí, 1960:114).

Anexo 9. Manta de un cristiano del baile de los Historiantes.



Foto: Ricardo Granillo (30 julio 2016).

Anexo 10. Procesi3n a Santo Domingo de Guzm3n, domingo 4 de agosto de 2019, la cual se estacion3 por 15 minutos frente a la casa de la cofradía de Santo Domingo.



Foto: Elías C3rdova (4 agosto 2019).



Anexo 11. Imagen de Santo Domingo de Guzmán en la entrada a la parroquia de Witzapan, viernes 31 de julio de 2020.



Fuente: <https://www.facebook.com/Parroquia-Santo-Domingo-de-Guzm%C3%A1n-Sonsonate-101386124915782/photos/a.101408574913537/155508579503536>

Anexo 12. Captura de pantalla del video del baile de los Historiantes, martes 4 de agosto de 2020.



Fuente: Página de Facebook de ADESCOIN.

<https://www.facebook.com/ADESCOIN/videos/397705627856760>

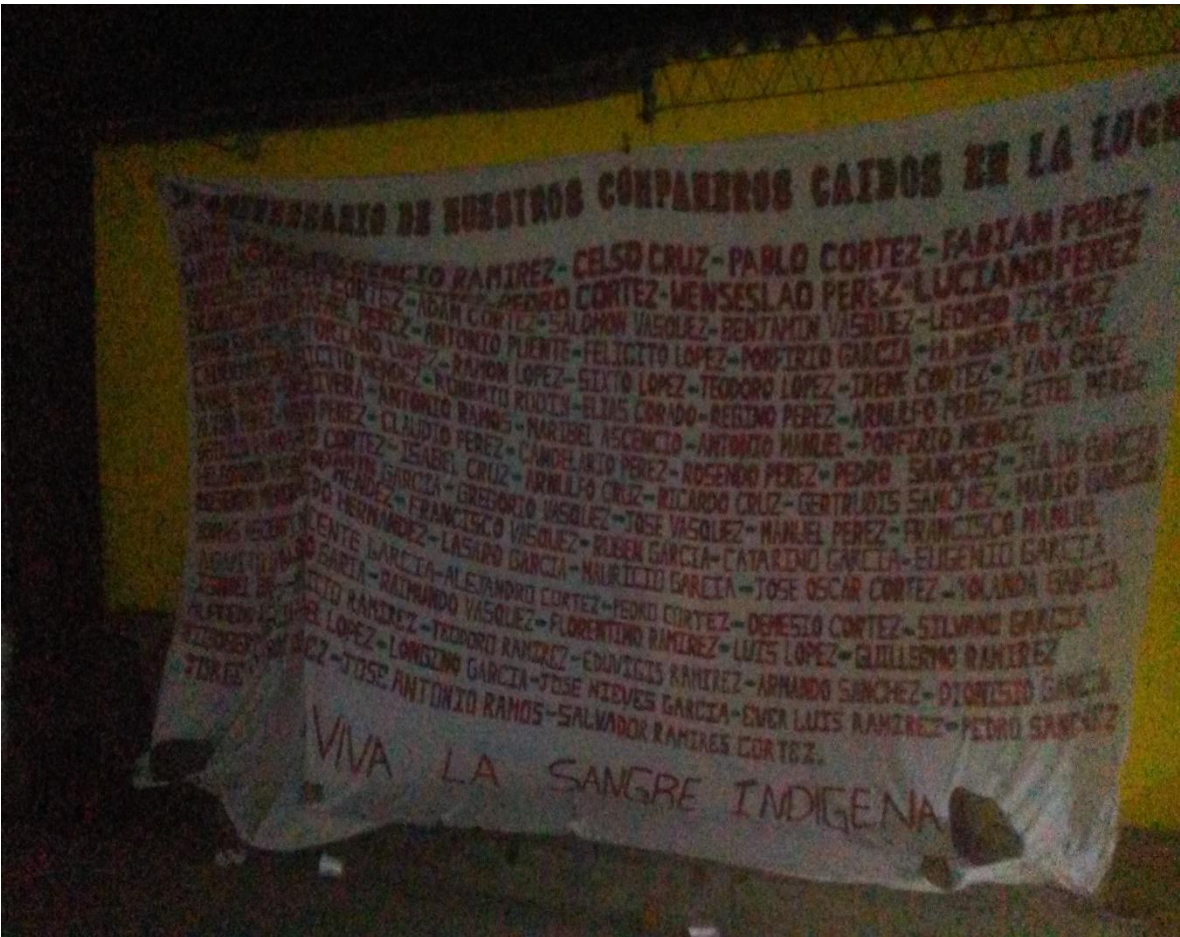
Anexo 13. Convivencia en la casa de la cofradía de Santo Domingo el primer día de las fiestas patronales del año 2016.



Fotografía. Ricardo Granillo (1 de agosto 2016). Lunes 1 de agosto de 2016. Al fondo, el altar a Santo Domingo se encuentra vacío debido a que la imagen fue robada, y el utensilio blanco en su lugar es donde los feligreses depositan una colaboración. A su costado, el conjunto de músicos de cuerda ejecuta una pieza musical, mientras la feligresía se alimenta de pan de torta y horchata



Anexo 14. Manta con nombres de personas asesinadas en la masacre del Barrio El Calvario, Witzapan, el 26 de febrero de 1980. Conmemoración del 40 aniversario.



Fotografía. Elias Córdova (26 de febrero 2020).



## Anexo 15. Letra de la canción Achtu At – Paula López<sup>225</sup>

Náhuat	Castellano
An se mes wetzki se achtu at (x2)	Ahora hace un mes cayó la primera lluvia (x2)
Nujme kan tinejnemit	Por doquier que caminamos
Timunamikit wan kwajkwawit	Nos encontramos con los árboles
Tentuk tentuk wan ijiswat selek	Lleno lleno con sus hojas verdes
Nunan, ninemi nin	Madre, yo estoy aquí
Pal nitakwika ishpan muish	Para yo cantar frente a tus ojos
Nunan, ninemi nin	Madre, yo estoy aquí
Pal nitakwika tik mutakakalis	Para yo cantarte en tu oído
Tesu ninemi nusel	No estoy sola
Nikilwij ne ejekat ma wiki nuwan	Le dije al viento que venga conmigo
Pal kiane wan nitakwika	Para que así mientras canto
Ne ejekat kiawilti mutzunkal	El viento juegue con tu pelo
Tesu ninemi nusel	No estoy sola
Nikilwij ne ajwech ma wiki nuwan	Le dije al rocío que venga conmigo
Pal kiane wan nitakwika	Para que así mientras canto
Ne ajwech muatzelwi mujpak taja	El rocío caiga sobre ti
Tesu ninemi nusel	No estoy sola
Nikilwij ne metzti ma wiki nuwan	Le dije a la luna que venga conmigo
Pal kiane wan nitakwika	Para que así mientras canto
Ne metzti metztawilua	La luna te alumbre
An shikita!	Ahora mira!
Ken muatzelwi ne ajwech tik ne iswat selek	Cómo cae el rocío del sereno sobre las hojas verdes
An shikita! Ken shipinua	Ahora mira! Como se desliza
Tay timunekit? Tesu tatka timunekit... (x2)	Qué necesitamos? Nada necesitamos... (x2)

---

<sup>225</sup>Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=GJbAFIzKM6E>

## Anexo 16. Letra de la canción Ne Artesanos – Anastasia López

Náhuat

Tikmakat padiush Tuteku

Ka techtakulis ne sukít

Wan techtakulis ne ashal

Wan techtakulis ne kwawit

Techtakulis ume apan

Pal kiunij kan titekítit

Muchi muchi an tejemet

Muchi muchi titekítit

Takamet kichiwat kumit

Siwatket kichiwat kumal

Pal kiunij tiktashkaluat

Tikwat tamal pal nukumal

Tik ne kumit tikmanat kilit

Tikmanat ne masakilit

Tikmanat nusan ne et, tikmanat nusan ujmiyu

Tikmanat nusan ne puyuj

Tikmanat nusan ne nakat

Keman tes tikpiat tumin

Tesu tikmanat tatka

Maya tay tikwat kalijtik

Chupi istat wan se tumat

Maya tay tikwat kalijtik

Chupi istat wan se tumat

Castellano

Damos gracias (a) Nuestro padre

Por regalarnos el barro

Y regalarnos la arena

Y regalarnos la leña

Regalarnos dos ríos

Para de verdad (tener) donde trabajemos

Todos todos ahora nosotros

Todos todos trabajamos

Hombres hacen olla

Mujeres hacen comal

Para de verdad tortiemos

Comemos tortilla de mi comal

En la olla cocemos verdura

Cocemos el loroco

Cocemos también el frijol, cocemos también hueso

Cocemos también el pollo

Cocemos también la carne

Cuando no tenemos dinero

No cocemos nada

Sólo lo que comemos adentro de casa

Poca sal y un tomate

Sólo lo que comemos adentro de casa

Poca sal y un tomate

## Anexo 17. Informe de sitios sagrados para comunidades náhuatl de Nahuizalco.

### **Informe de visitas para tomar georeferencias de sitios sagrados y ceremoniales para la comunidad Náhuatl del municipio de Nahuizalco.**

*Como parte de su cultura ancestral, los indígenas que habitan las áreas aledañas al río Sensunapán tienen una visión estructurada donde los miembros de la comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre. En los pueblos indígenas existe un cuerpo de creencias relativas al origen del universo, de la vida, del hombre y la sociedad, de los animales, de la naturaleza, de las cosas, de las normas de convivencia, de los seres malignos y benignos.*

Con el objetivo de identificar geográficamente los sitios sagrados y ceremoniales para las comunidades indígenas de la cuenca del mencionado río, un equipo integrado por miembros de las comunidades, alcaldía municipal de Nahuizalco y MARN, realizaron una primera gira de campo en la zona para tomar los puntos de referencia de los mencionados lugares.

Acompañaron la visita:

**Por las comunidades:** Pedro Antonio Pérez, Pedro Sánchez Vides, Tito Ramos, Pedro Rodríguez, Enrique Carías Morán, Lucio Tepas, Lorenzo Tepas y Felipe García Hernández.

**Por la alcaldía de Nahuizalco:** Roque Morán, encargado de la Unidad Ambiental.

**Por el MARN:** Leonardo López y Melvin Pérez.

Durante el recorrido se observó que las actividades económicas prevalecientes son las agropecuarias, ambas actividades estrechamente vinculadas a la cosmovisión indígena, pues cada una de ellas se da a escala de subsistencia.

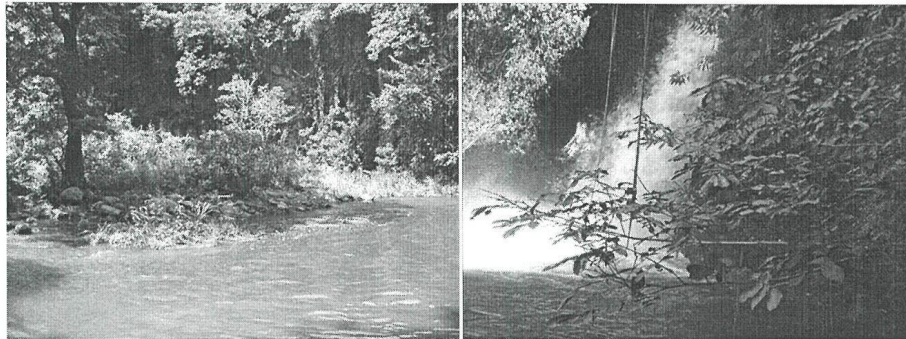
Un elemento importante a destacar en cuanto a las actividades productivas es que, a pesar de ser un rubro de la economía ancestralmente practicado por los pobladores, muchos de ellos (según los testimonios verbales) no cuentan con los medios de producción, son arrendatarios de tierras tanto para vivienda como para la producción agrícola.

Los sitios visitados demuestran el posicionamiento geográfico estratégico que los ancestros escogían para el asentamiento poblacional, y de manera muy especial para determinar espacios utilizados para rendir tributo a la naturaleza y su conexión espiritual. Lo anterior deja de manera implícita el valor de la conservación y el uso sostenible de los recursos naturales que de manera prioritaria ejercían en los sitios sagrados y su entorno.

Como contraste a lo anterior, y básicamente sustentados de análisis tanto técnicos como económicos, algunos de los tramos del río, que por sus características biofísicas constituyen una fuente de ingresos mediante el aprovechamiento del recurso hídrico, se encuentran situadas represas hidroeléctricas, mismas que han alterado el orden natural de las relaciones y formas de convivencia humanas, la salud de los ecosistemas y el acceso a los recursos naturales por parte de pobladores que históricamente han obtenido.

El primer sitio geo referenciado denominado Cital Panisca cuyo significado en castellano significa Estrella de la Virgen, ubicado en el Cantón Pushtán, en la Cooperativa Agropecuaria Teshical que

significa Piedra arcillosa o de fuego (fundada el 13 de mayo de 1993 y actualmente con 22 miembros activos y con unas extensión de un total de 42 manzanas de las cuales 11 de ellas son utilizadas para viviendas), se encuentra asociado a una formación física particular del río, la cual a su vez provee un ambiente de protección y óptima para el establecimiento de altares. En su entorno se aprecian bosques de galería, pequeños y variados cultivos agrícolas y cultivos de plantas medicinas y alimenticias, de una geografía accidentada y alejados de las viviendas, este sitio en particular se ve amenazado directamente por la ampliación de la represa Cucumacayán.



Plaza donde elaboran los altares para la realización de los cultos. Caída de agua en el sitio ceremonial Cital Panisca.

Las coordenadas geográficas del sitio son:

13°45'41N  
089°43'18O  
970 msnm

El segundo sitio se encuentra ubicado en la parcela del señor Nicolás Sánchez Vides, pertenece a la Cooperativa Agropecuaria Teshical, este sitio denominado Mactacti At, en español significa En Cada Piedra un lugar. Con un entorno de vegetación de frutales, y cercano a nacimientos de agua que abastecen algunas de las viviendas ubicadas en los alrededores.





Sitio de elaboración de altar para ceremonia. Mactacti At  
Las coordenadas son:

13°45'51N  
089°43'18O  
467 msnm

Un siguiente sitio ceremonial denominado El Pepeto situado en el Cantón Tajcuilujlan, Caserío Los Isidros, a la orilla del río Sensunapán, es a su vez un sitio de recreación para los pobladores de la zona, sus alrededores con escasa cobertura forestal dan lugar a cultivos de maíz y frijol.



Sitio ceremonial El Pepeto, Cantón Tajcuilujlan, Caserío Los Isidros, a la orilla del río Sensunapán

Sus coordenadas son las siguientes:

13°47'22N  
089°43'28O  
555 msnm

Un cuarto sitio visitado corresponde al Denominado Siete Cerritos, cuyo valor histórico representa para los pobladores, el sitio sagrado donde los ancestros celebraban algún tipo de cultos, en el lugar puede observarse vestigios de montículos, con mucho material rocoso, según las versiones de los que acompañaron esta gira, en este lugar, hace aproximadamente 40 años fueron extraídas piezas de oro tallado, los exploradores (dicen los vecinos) hicieron un primer intento de intervenir el lugar mediante la compra de los terrenos, al encontrar resistencia de parte de los antiguos dueños, volvieron tiempo después con documentos que los autorizaban a intervenir el lugar, actualmente es un asentamiento poblacional y de cultivos agrícolas.



Sitio ceremonial Siete Cerritos, también llamado Plaza Central. Vista de montículo destruido.

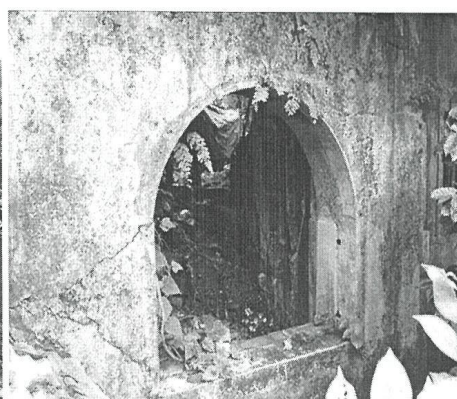
Sus coordenadas:

13°47'34N  
089°42'58O  
611 msnm

Por el significado histórico que representa, el quinto sitio visitado fue el que los pobladores denominan como El Casco de la Hacienda Mirazalco, que se encuentra en el Cantón Los Cañales, municipio de Juayúa, según las versiones de los acompañantes, este lugar fue el punto de reunión de las víctimas de la masacre del 22 de enero de 1932 en donde murieron sus ancestros y cuyo lugar aun guarda aún bajo una ausente actividad humana que conserve el lugar, deterioradas infraestructuras que emergen en lo alto de la colina, y el punto mas alto visitado, con vestigios de haber sido en el siglo pasado un lugar de apogeo económico y la vivienda de una familia económicamente poderosa, este lugar se encuentra en las coordenadas siguientes:



Casa antigua presuntamente utilizada como bodega durante el apogeo de la producción de café en la zona.



Estructuras de una casa que funcionaba como vivienda.



13°49'13N  
089°43'22O  
837 msnm

Por ultimo encontramos en la ruta previa trazada por los conocedores de la zona, el sexto lugar sagrado, el cual corresponde al cementerio o fosa común donde según las personas se encuentran los restos de las personas masacradas en la hacienda anteriormente mencionada, con una geografía de terreno baldío y una cobertura vegetal predominantemente con pasto para ganado, representa uno de los que a sugerencia de los pobladores debería ser uno de los lugares estudiados por especialistas, para encontrar los elementos necesarios que documenten la marginación y sufrimiento de los pueblos originarios en esa zona del país.



Sitio donde manifiestan los pobladores fueron enterrados en una fosa las victimas de la masacre de 1932.



Parte de la delegación que acompañó la visita.

Sus coordenadas son las siguientes:

13°49'10N  
089°43'16O  
846 msnm

Una segunda expedición se llevo a cabo el 28 de agosto, en ella participaron los señores Francisco Pulque, Enrique Carías y Pedro Rodríguez representantes de las comunidades, Leonardo López y Melvin Pérez por parte del MARN.

El recorrido permite observar que el agua para los habitantes de la zona en su mayoría indígenas va mas allá de ser un derecho, es una deidad y esto es fácilmente identificable al notar como la relación agua y sitios sagrados ceremoniales a lo largo del recorrido deja manifiesto la valoración mística que los habitantes atribuyen al entorno.

Es importante destacar que los sitios georeferenciados (posteriormente descritos), se ubican en el tramo del río Sensunapán que sería directamente afectado por el proyecto hidroeléctrico Sensunapán II, por lo tanto, la importancia que reviste este río, desde el punto de vista del desarrollo sociocultural y ecológico, se puede evidenciar a partir de los resultados de valoraciones socioculturales y ecológicas llevadas a cabo en algunos de los sitios visitados y que justamente se encuentran en zonas aledañas a los proyectos hidroeléctricos asentados en el territorio.

La importancia cultural está fundamentada principalmente en la mezcla del pueblo indígena que ha habitado desde tiempos precolombinos del período pos clásico Período posclásico (900 d. C. - 1524 d. C.) y campesino que aún conservan importantes elementos de su cultura ancestral relevantes por su relación con los recursos naturales. Algunos ejemplos de tales elementos culturales son los siguientes:

- Sistemas míticos: dueños espirituales, divinidades del bosque,
- Centros ceremoniales: para los indígenas, algunas pozas del río (o afluentes) son centros ceremoniales.
- Respeto y la valorización de los recursos naturales los indígenas, que reconocen que su supervivencia depende profundamente de los recursos naturales de los cuales se rodean y de la conservación de éstos como recurso sostenible.

Los bienes y servicios ambientales que prestan los ecosistemas a la población y que fueron de manera superficial valorados durante la visita se enfocó a los sectores agrícolas, forestal y de servicios. Entre los principales están: oferta hídrica, madera, leña, fijación de carbono, productos agrícolas y piscícolas, belleza escénica y recreación.

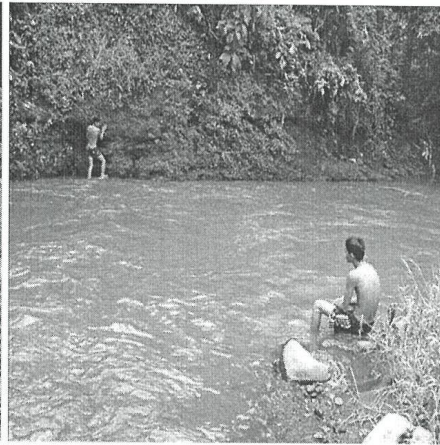
Por otro lado, el hecho de que habiten en la zona mestizos e indígenas, plantea una posibilidad evidente para el fomento de actividades tendientes a lograr el desarrollo en los ámbitos sociocultural y ecológico con base a prácticas indígenas locales y científicas y que a la vez deriven en la conservación de la biodiversidad de la zona.

En esta visita, el primer sitio identificado es el denominado Los Tadeos, actualmente constituye el punto de convergencia entre el Cantón Sisimitepet, Cantón Loma del Muerto y la Urbanización El Sauce, este sitio se ubica estratégicamente como uno de los referentes recreativos de los pobladores; es a su vez el sitio sagrado más cercano al lugar donde de acuerdo a lo planificado sería la casa de máquinas del proyecto hidroeléctrico Sensunapán II, con un variado uso de suelo de los alrededores que van desde poblaciones semiurbanas hasta siembra de granos básicos.





Sitio ceremonial utilizado para realizar cultos.

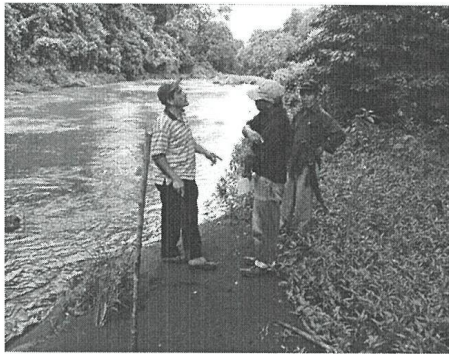


Poza Los Tadeos también utilizada como sitio turístico por los habitantes de la zona.

Sus coordenadas son las siguientes:

13°44'39N  
089°42'53O  
291 msnm

Un segundo sitio identificado es el identificado como Paso Hondo históricamente marcado por ser la vía de comunicación de las comunidades indígenas de Izalco y Nahuizalco utilizada para el comercio e intercambio de productos de la zona.

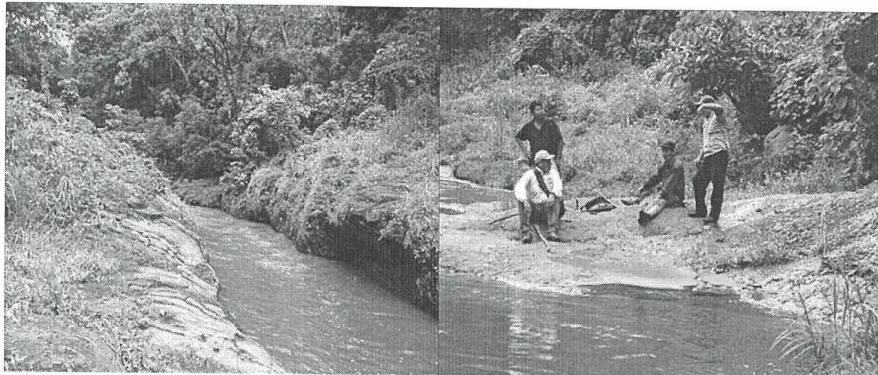


Sitio sagrado Paso Hondo

Su ubicación geográfica es:

13°44'43N  
089°42'49O  
301 msnm

El Jabío, sitio ceremonial de las comunidades aledañas, situado en el Cantón Sisimitepet con un entorno de riqueza natural.



Sitio ceremonial El Jabío, se caracteriza por ser de los más visitados por las comunidades

Se encuentra en:

13°44'56N  
089°42'46O  
304 msnm

El siguiente sitio identificado Caserío Los Carías, se encuentra junto a un nacimiento de agua, entre casas y árboles este sitio es el más accesible y cercano a las viviendas. Se encuentra en El Cantón Sisimitepet



Sus coordenadas son las siguientes:

13°45'03N  
089°42'48O  
343 msnm

Por último, el lugar donde se unen el río Los Trozos y Sensunapán, sitio ceremonial y turístico de la zona se encuentra en el punto más cercano a la que sería la ubicación del dique para el proyecto hidrológico.



Sus coordenadas son:

13°45'12N  
089°42'41O  
347 msnm

Algunas consideraciones que surgen a partir de lo observado y manifestado por los pobladores, es la necesidad de hacer un estudio de las especies de flora y fauna localizadas a lo largo del río, la necesidad urgente de implementar acciones de conservación de una de las cuencas mas importantes del país y de establecer procesos de dialogo con los distintos actores asentados en dicha cuenca a fin de desarrollar acciones que garanticen la sostenibilidad y equilibrio ecológico.