



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LOS HIJOS DEL VENADO Y DEL ÁRBOL DE JÍCARAS.

COSMOPOLÍTICA Y PRÁCTICAS DE CONOCIMIENTO DE LOS "PIPILES" EN EL SUROESTE DE
MESOAMÉRICA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
WOLFGANG EFFENBERGER

TUTOR
DR. JOHANNES NEURATH
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

COMITÉ TUTOR
DRA. LAURA ELENA ROMERO LÓPEZ
UNIVERSIDAD DE LAS AMÉRICAS PUEBLA

DR. JOSÉ ALEJOS GARCÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

CIUDAD DE UNIVERSITARIA, CD. MÉXICO, ENERO 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos	9
Introducción	10
Capturado por un mito	10
Mitopraxis, <i>myhtscape</i> y ritual	12
La hipótesis del Sol y la Luna	15
Mito, danza y alfarería	17
Teoría nativa y <i>world-making</i>	19
Narrar el mundo	23
Danzar el mundo	25
Moldear ollas, cuerpos y mundos	26
Cosmopolítica I: ser o no ser	28
El cosmos en disputa	29
Presentación/representación ontológica y colonial	32
Cosmopolítica II: el mundo de los afectos	35
El método y vista general de los capítulos	38
Alfabeto náhuat	43
Capítulo 1: Apuntes sobre la historia de Santo Domingo de Guzmán	44
1.1. Las migraciones: diversas miradas	44
1.2. La mirada crítica: “pipil” ¿niños o nobles?	46
1.3. Las teorías de migración de Lehmann y sus seguidores	49
1.4. Los seguidores de Lehmann	51
1.4. Los nahuas después de la conquista: la colonia y siglo XIX	54
1.5. Antes del levantamiento: las primeras décadas del siglo XX	58
1.6. 1932	59
1.7. Schultze-Jena en Izalco	60
Capítulo 2: Vivir en una olla	66
2.1. La noche en la olla, la noche en el tecomate	72
2.2. Las cofradías	80
2.3. <i>Tajku túnal</i>	83
2.4. La milpa	85
2.5. Al Norte	87
2.6. Un pueblo, dos barrios	90
2.7. <i>Ne nawat yultuk, ne nawat xuchikisa</i>	93
Capítulo 3: Narrar el mundo	99

3.1. Variación 1: Las historias de los antiguos	103
3.2. Variación 2: Santo Domingo de los Morros	107
3.3. La versión de <i>nantzin</i> Toya	111
3.4. Los niños del templo y una historia de miedo	113
3.5. Diversas narraciones	114
3.6. Transferencias	118
3.7. De lo oral a la escritura	120
3.8. De lo escrito a lo oral	126
3.9. Los lugares oscuros de la enunciación	128
3.10. Hermenéutica nahua y las políticas de narrar	133
3.11. La política comenzó en el cielo	140
Capítulo 4: El ocaso de los dioses, según Roy Wagner	151
4.1. Cielopolítica I: La Siguanaba y el Venado versus el esposo y el cura	155
4.1.1. La muerte del Padre, la muerte del Venado	160
4.2. Cielopolítica II: Tepusilam y el Gigante contra los Niños del morro	168
4.2.1. Las hazañas del Señor Danto	171
4.2.2. La muerte de la abuela Tepusilam	173
4.2.3. El nacimiento de los mundos	176
4.3. Cielopolítica III: Nanawatzin y los tepehuas	183
4.3.1. La vida de los tepehuas	184
4.3.3. La captura de los tepehuas	190
4.3.2. Tepehuas y managuas	192
4.3.4. El Monarca y los hermanos mayores de Nanawatzin	197
4.3.5. El brujo Jesús Cristo y el maíz en el cronotopo solar	200
Capítulo 5: Los historiantes de Santo Domingo y “La flor más bella de San Juan”	210
5.1. Imágenes que ven el Mar	211
5.2. La fiesta de los santos	217
5.2.1. La transformación de los jóvenes	218
5.2.2. La ofrenda: breve descripción de las danzas	223
5.4. Salir en la Historia, cumplir con el acuerdo	227
5.4.1. San Juan en el ‘32	230
5.4.2. Santo Domingo en el ‘32	232
5.5. El Ciclón del 34 y el diluvio cósmico	234
5.6. El tambor de agua	241
	250

5.7. La Flor más bonita de San Juan	250
5.8. La invención de la invención	262
5.9. La participación de indígenas durante la guerra civil	268
5.10. Los dos y múltiples barrios	270
5.11. Los Moros y los Cristianos como conflicto entre evangélicos y católicos	273
Capítulo 6: Otra vez la alfarera celosa y el Sol en el huacal	282
6.1. El origen del barro	286
6.2. Hacer comales y ollas	286
6.3. ¡ <i>Sukit yultuk!</i> ... ¡El barro está vivo!	288
6.4. El encanto del barro	292
6.5. Breve etnografía del <i>túnal</i>	298
6.6. El origen del <i>túnal</i>	300
6.6. El <i>túnal</i> de los animales y de las plantas	306
6.7. La localización del <i>túnal</i> en el cuerpo humano	308
6.8. El susto y la pérdida del <i>túnal</i>	310
6.9. Otros casos de pérdida del <i>túnal</i>	314
6.10. El agenciamiento del <i>túnal</i>	316
6.11. Breve descripción de los síntomas del susto	317
6.12. La recuperación del <i>túnal</i>	319
6.13. Ritual de recuperar el <i>túnal</i> en Panchimalco	322
6.14. Reflexiones sobre el ijillo, <i>ihiyut</i> y el mal de ojo	325
6.16. Analogía de origen entre el barro, el <i>túnal</i> y el cuerpo humano	332
6.17. El proceso de consolidación de productos de barro y el cuerpo humano	337
6.18. Analogías entre la fisionomía de productos de barro y el cuerpo humano	341
Capítulo 7. El <i>nahuite</i> para la vida de los muertos	349
7.1. El regalo en “el más allá”	349
7.2. Caminando con los muertos	351
7.3. Dar de comer a la tierra y el valor de la descomposición	352
7.4. La llamada del <i>túnal</i>	356
7.5. El <i>Nahuite</i>	357
7.8. El novenario y levantada de la cruz	363
7.9. La calabaza/la olla de barro del <i>túnal</i>	367
7.10. “El más allá” de La Otra Vida	369
7.11. El ritual presente	370
7.12. La ofrenda del antropólogo	374

Reflexiones finales	377
Temporalidad, modalidad y agentividad del cosmos	378
Teoría de la praxis y praxis de la teoría	382
Líneas invisibles/conexiones parciales	384
El Caosmos y la violencia social	388
Bibliografía	390

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores se consignan con el crédito correspondiente”.

A mis padres

A mi amigo, compañero de caminos y profesor
Delfín Tesorero Tadeo (QDEP)

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a mis padres María Adela López Ibarra y Hermann Franz Effenberger; a mis hermanos Eric y Siegfried. A mi director de tesis Johannes Neurath por haber confiado en mí, y a mis tutores Laura Romero y José García Alejos. También quiero agradecer al comité de sinodales: Antonio García de León y Roger Magazine. Además, al pueblo mexicano que a través del CONACYT me hizo posible a realizar un sueño.

Agradezco asimismo a todas personas en Santo Domingo de Guzmán, Nahuizalco, Izalco, Chiltiupan, Cuisnahuat, San Pedro Puxtla y Panchimalco en El Salvador que me brindaron su casa, su amistad, su comida, su tiempo y su compañía; e incluso en algunas ocasiones me convertí parte de su familia.

Especialmente quisiera agradecer a todos y todas que fallecieron durante el transcurso de la investigación y que han cooperado y contribuido al trabajo de investigación. Muchos murieron durante la pandemia del Covid-19. Con este trabajo quisiera conmemorarlos, en especial a Delfín Tesorero (QDEP), *tajtzin* Francisco Ramírez (QDEP), *tajtzin* Cipriano (QDEP), *tajtzin* Martín (QDEP), Esperanza Guillén (QDEP), niña Concha (QDEP), *tajtzin* Miguel Ángel (QDEP), *tajtzin* Julián (QDEP), Señor Lalo (QDEP), *nantzin* Saturnina (QDEP), *tajtzin* Miguel (QDEP).

Ahora bien, en Santo Domingo de Guzmán quiero agradecer a Carlos y Bartolo Cortez, Teresa Cortez, Alexandra Cortez, *nantzin* Dionicia y familia, *nantzin* Nicomedez, *tajtzin* Hilario, *nantzin* Idalia, *nantzin* Fidelina Cortez, a *nantzin* Guillermina, Antonio López, *nantzin* Filomena, a Matilde y hermano, al profe, al grupo Nunantal, a los historiantes del pueblo, a mis profesoras de náhuat *nantzin* Antonia, *nantzin* Berfalia y *tajtzin* Miguel, a *tajtzin* Lipe, *tajtzin* Cruz; por supuesto a Daysi, a mi ahijado Walter, a Manuel y sus hermanas y hermanos mayores, al querido *tajtzin* Chico (QDEP), a Mayte y a Welter, a los pescadores, los vendedores en el parque.

En Izalco agradezco especialmente por todo a *nunoya* Leonor, Esperanza, Georgie, Ricky y Hernán; a la Alcaldía del común de Izalco, a los milperos de Izalco, a la mayordomía del Niño Pehpe, a *tajtzin* Lipe; a los compadres y comadres del Niño Dios de Belén, a la mayordoma niña Tina, a Ismael y Fran; a *nantzin* Elas; a la mayordomía de la cofradía de Santa Rosa de Lima y la familia Tespan, a la familia Quele, al Sr. Texin y al Sr. Culua; también a Paula Jiménez y a sus padres, a Francisca Pérez.

En Nahuizalco agradezco a mi querida familia Tesorero, en especial a Francisca quien hizo el contacto, a Guillermo Tesorero, a Tere, a Carlos Mestizo, a Idalia, a Metshti Tutut y Anderson; todo los demás miembros de la familia Tesorero, en especial en Soyapango a Chabelita y Chabela hija; además agradezco a mi querida familia Martínez, a las comadres y compadres de la cofradía de San Juan Bautista y del Niño Dios, a los Micos Dioses, a mi querido amigo Julio Guzmán y a sus padres; en Panchimalco gracias a Mirna, Oscarito el Dinosaurio, a Metzti, Iván; en Santiago Texacuangos a Don Eliseo y a Pastor; a la bella familia en Chiltiupan, en Atiquizaya a Yohalmo y Don Carlo.

A mis primos y primas en El Salvador, Estados Unidos y Alemania, en especial a Judith, Celia, Rahel, Esther y Ariel. Especialmente agradezco a Angel por su incondicional apoyo, a Luis y tía

Sara, Vale y Pame, tío Antonio, a Mili y Fernando, tío Toño, a Ale, a tío Otto, tío Héctor Rafael y a tía Juli; a Jan y Fer, además a Magdalena y a Don Luis, a Wendy y Xabi.

En México mil gracias a mis primos Neith, Asgard, Sigui, Mundo, Antonio, Josefa y, por supuesto a Miguel Angel. A mi familia mexicana Esperanza (QDEP), Ricardo, Isa, Claudia y Alex. A Gon, Mariana, Marta, Ignacio y Facelia; a Anya de León, a Elvia y Myriam, a Ana Bella y María del Carmen Valverde (QDEP); a mis cuates Allan e Hilary, a mi cuate Pavel, a *tamachtiani* Xanta Silva Mar; también agradezco mucho a Quentin, Carito y Memito, a Toño y Ana, a Juan Rivera y Juan Iborra, a Matthias Lewy y Sven Kirschlager, Pedro Pitarch, Lyle Campbell, Carlo Bonfiglioli y Edite, a Geovanni y Madeline, Ismael Crespín, a Tania y Fede, a Hugo (QDEP), Amparo y Olga y a Breny Cuenca, a Eve y Benja, a Marielba y Heriberto; a mis colegas de Estudios Mesoamericanos, al Colectivo Tzunejekat, en especial a Carlos Alberto Ruiz Cuellar, Werner Hernández, Alberto Cruz, Gary Ordoñez y Alexander, a Las Tres Prietas Teatro, a las señoras y señores de Tequila, VER.; a Lauri; a K'urujkumpbini Betsy Angelina; al seminario sobre Cosmopolítica: Federico Navarrete, Alejandro Fujigaki, Gabriel Kruell, Isabel Martínez, Johannes Neurath; además a Anahí Luna, Regina Lira, Elodie Vaudry y Edith Llamas, a Gregorio Bello Suazo y Luis Melgar Brizuela, Ruud van Akkeren, MaryCarmen, a Compa Alfonso Vite, a Javier, a las tres Margaritas y a Carolina. Me disculpo por todas y todos que he olvidado a mencionar. ¡Les agradezco de todo mi corazón!

Introducción

Capturado por un mito

Como no puede ser de otra manera, todo comenzó con una historia, un encuentro fortuito en la vieja biblioteca del Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín, hace ya varias décadas. Ahí hojeé por vez primera el libro *Mitos en la lengua materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*¹ del etnólogo y geógrafo alemán Leonhard Schultze-Jena, trabajo que derivó de una estancia de tres meses a principios del siglo XX en Izalco, pueblo ubicado en el departamento de Sonsonate en el occidente de El Salvador, donde Ynés Masin, nahuahablante, narrador y político local, colaboró con el mitógrafo alemán.

Entre las diversas narraciones recopiladas, hubo un relato que llamó particularmente mi atención, la narración del nacimiento de los tepehuas a partir de la fruta del árbol de morro o árbol de huacal (*Crescentia cujete*). La palabra tepehua proviene del náhuatl *tepewa*, la cual Schultze-Jena (1935) tradujo como “muchachos de la lluvia”; recientemente el lingüista salvadoreño Rafael Lara Martínez optó por “‘esparcidores’ o ‘diseminadores’ y ‘recolectores’ de las aguas y frutos terrestres” (2010b: 203).

Según los acontecimientos narrados en este mito, la cabeza de una mujer, que tenía la facultad de separar su cuerpo, es enterrada y se convierte en el árbol de huacal. Del fruto redondo del árbol nacen unos muchachos; ellos son los tepehuas, quienes tras su nacimiento comienzan a involucrarse en varios acontecimientos conflictivos que finalmente desembocan en el descubrimiento del maíz y la división del grupo.

Lo que me sorprendió en aquel entonces fue la presencia del árbol de huacal, ya que en la vida cotidiana de El Salvador el fruto está muy presente, sirve como contenedor de varias bebidas elaboradas a base de maíz, muy populares tanto para la población indígena como mestiza y afrodescendiente de El Salvador, también funciona para almacenar agua o granos de

¹*Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador.*

diversas plantas. La razón de mi afecto espontáneo es que, este utensilio común y corriente, revelaba ser la cuna de los descubridores no humanos del maíz y los primeros milperos.

Afectado por la tecnología del encantamiento (Gell, 1998) y las imágenes que el relato producía en mi mente, comencé a buscar cualquier referencia sobre el uso del huacal entre colectivos amerindios y afrodescendientes. Además, con el objetivo de interpretar y analizar el mito, comencé a recopilar diferentes variaciones del relato mítico y a indagar sobre su recepción en los Estudios Mesoamericanos. Resultó que las diversas narraciones no eran para nada desconocidas en el mundo académico.

Ya en 1899 el geógrafo, botánico y arqueólogo sueco Carl Vilhelm Hartman había recopilado la primera versión de este relato en el pueblo de Ahuachapán, en el occidente de El Salvador, cerca de la frontera con Guatemala. Entre los años 1975 y 1976, el lingüista Lyle Campbell recopiló versiones en Cuisnahuat, ubicado en el departamento de Sonsonate. Es importante mencionar que en estas versiones, los narradores nombran a Nanawatzin como el protagonista del relato; esta denominación, muy conocida en los Estudios Mesoamericanos, también está presente en Santo Domingo de Guzmán, en el mismo departamento y donde realicé la mayor parte de mi trabajo de campo y recopilé las versiones que se presentan en este trabajo.

Otras versiones del mito casi desapercibidas son las que provienen de Santa Catarina Masahuat (Clará de Guevara, 1975) e Izalco (Herrera Vega, 1961). Las recopilaciones más actuales son las realizadas por Brizuela Melgar (2007) en diversos pueblos de Sonsonate, como Santo Domingo de Guzmán y Acajutla, además de Santiago Texacuangos en el departamento de San Salvador.

Pese a la relativa abundancia de versiones de este relato, la atención se ha volcado hacia las referencias más antiguas. La mayoría de investigadores usaron las narraciones para comparar, los diferentes motivos alrededor de los dioses de la lluvia, la Luna, el Sol y el descubrimiento de maíz, con relatos y códices nahuas mexicanos (Nowotny, 1961; Broda, 1982; Thompson, 1990 [1970], 1939; León Portilla, 1986; Sprajc, 1996; Akkeren, 2005; Braakhuis y Kerry Hull, 2014). Otros citan los trabajos de Hartman, Schultze-Jena y Campbell contribuyendo a discusiones específicas dentro de los Estudios Mesoamericanos. Así, López

Austin (2006 [1990]) recurre a los mitos pipil para discernir sobre los efectos que sufren las personas que penetran el otro tiempo-espacio, por su parte Akkeren (2005) aporta a la discusión en torno a la ideología Zuyuá (López Austin y López Lujan, 1999). Con mayor énfasis, López Austin (1988) y Braakhuis (2010) abarcan estos mitos en trabajos que retomaré con más detalle a lo largo de la tesis².

Ante la abundancia de investigaciones, me pregunté cómo podría aproximarme a este mito para brindar mi propio aporte y finalmente decidí, ante la coyuntura del método de gabinete, abordarlo desde la etnografía. Debido a que en las interpretaciones mencionadas, la actividad hermenéutica de los narradores estaba ausente, establecí que mi objetivo inicial consistiría en indagar sobre la interpretación que los narradores del mito daban a los acontecimientos relatados.

Mitopraxis, *myhtscape* y ritual

Mi enfoque coincide con lo ya señalado por López Austin (2006[1990]) en su obra sobre la mitología mesoamericana; el autor plantea que la narración mítica forma parte de un complejo semiautónomo que a su vez participa de un sistema mayor, al que él denominó como “mito-creencia”, y que se encuentra disperso en las acciones sociales y prácticas que actualizan el “Otro Tiempo”. Además, en este mismo trabajo el erudito mexicano anuncia un giro analítico necesario de las creaciones (los mitos) hacia los creadores (los mitopoetas). En su interpretación del relato nahua de El Salvador “El Origen de los Animales sobre la Tierra”, López Austin apunta que más allá de la perspectiva mesoamericana para el mito-análisis era importante conocer “las múltiples funciones de la versión del mito en el concreto ámbito pipil” (1988: 316).

² Es importante mencionar que en los últimos años, el antropólogo y lingüista salvadoreño Rafael Lara Martínez publicó un vasto número de libros y artículos sobre la filosofía y cosmología “pipil” expresada en las diferentes versiones del mito y otras narraciones, entre los cuales destacan: *Ensayos: Indígena-Cuerpo-Sexualidad* (2012), *Hacia una filosofía y literatura náhuat-pipil* (2016), *Siete (chicome) estudios náhuat-pipiles* (2017). Además en 2010 publicó una traducción del libro de Schultze-Jena al español, la primer traducción de Schultze-Jena la publicaron Gloria Mejorvar Rieken y Armida Parada Fortín el año 1977 (véase Schultze-Jena, 1977). Parecido a algunos enfoques literarios de Lara Martínez también hay que mencionar el artículo reciente de Emanuela Jossa (2019).

Por otra parte, los planteamientos acerca de la importancia de los *mythmakers* en el proceso de esta investigación fueron influidos por las ideas de Bronislaw Malinowski (Mader, 2007: 86). De igual forma, tomo en cuenta la premisa de que el mito no es simplemente una historia contada sino una realidad vivida (Malinowski, 1948), o como lo señalaba Konrad T. Preuss, según Neurath, “los mitos no pueden estudiarse fuera de una tradición cultural y religiosa” (2008d: 10).

Joanna Overing propone un método similar pero más reciente y contrario a Levi-Strauss y Roy Wagner, quienes consideran que los mitos son sistemas autogenerativos y autónomos (Holbraad y Pedersen, 2017), la autora afirma que la vida cotidiana está unida indisolublemente al paisaje del mito, al mismo tiempo, el mito está ligado estrechamente con las prácticas del mundo, por lo que el significado del mito solo puede ser entendido dentro del contexto performático de la narrativa (Overing, 2004). En otras palabras, existe el *mythscape* o espacio mítico que refiere a las prácticas situadas en el mundo, pues el mito y sus variantes están presentes en la praxis cotidiana y viceversa.

Ahora bien, más allá de la relación entre mito y cotidianidad existe otra mirada que según Peter Gow (2001) es una de las cuestiones más intrincadas en la antropología, el vínculo entre mito y ritual, y que ha sido investigado por muchos antropólogos, cuando se comenzaban a estudiar los mitos (Mader, 2007); de ahí que no sorprendan las múltiples posiciones metodológicas y teóricas respecto a esta relación. Algunos consideran que entre mito y ritual hay correspondencia y paralelismo, o que el ritual escenifica el mito (Mader, 2008; Alejos García, 2018; Neurath, 2020a, 2008d); por su parte Levi-Strauss (1956) admite cierta complementariedad, no obstante, no considera que los mitos y los rituales se duplican, o que el mito legitima al ritual, Levi-Strauss se enfoca en mostrar que existe con frecuencia una relación contradictoria entre mito y ritual.

Obviamente muchas reflexiones sobre el ritual están trastocadas y destacan la incertidumbre y la contrainvención (Questa, 2019; Neurath, 2020a), sobre estos fenómenos me ocuparé posteriormente con más detenimiento. Por el momento, quisiera destacar que de cualquier forma la relación mito-ritual es un asunto complejo, como manifiesta Neurath (2008d, 2020), pues existe un entramado de temporalidades y espacialidades, es decir, los

mitos no tratan del pasado sino que “deben entenderse como actos de fe, que conceden una eficacia inmediata, en el presente, a todos los acontecimientos que aparentemente corresponden a los tiempos primordiales.” (Preuss cit. en Neurath, 2008d: 11).

Otro aspecto complicado entre mito y ritual es que hay una corriente de planteamientos que sugieren una salida de la cotidianidad a través del ritual (Van Gennep, 2005[1909]; Turner, 2005[1969]). Algunos otros, y que son de relevancia para esta tesis, recalcan que en ciertos contextos los ámbitos mencionados tienden a fusionarse o complementarse. Al respecto Pitrou (2014) aclara que en lugar de entender al mito sólo a partir de las rupturas que establece con las interacciones cotidianas, es necesario pensar la forma en la que el mito extiende esas interacciones al involucrar a agentes no humanos.

En este sentido, en el reciente seminario en línea “Kixpatla. Arte y cosmopolítica. Segunda sesión” (Colegio de San Ildefonso, 2020, 1h34m44s) Els Lagrou expresó, al referirse al chamanismo femenino y a la producción cotidiana de cuerpos, que una diferencia entre Mesoamérica y la Amazonía es que en la parte central y septentrional de América del Sur la distinción entre lo cotidiano y el ritual está menos marcada. Comenta que las acciones de lo cotidiano tienen un lado invisible cuyo “sentido chamánico podría ser revelado” a través del ritual, pues es en éste donde se muestra lo oculto de las actividades mundanas, como el cocinar, criar o producir nuevos cuerpos.

De esta forma, según Lagrou, el chamanismo sería para la población Kaxinawá (Huni Kuin, pueblo indígena de Brasil y Perú en el occidente de la Amazonia donde trabaja la investigadora) la vía para mostrar lo que está detrás de la lógica de los mitos, donde la praxis cotidiana es parte integral de las acciones narradas.

Desde luego, la separación entre arte, ritual y vida cotidiana en Mesoamérica, y en general entre los pueblos indígenas, parece ser un asunto problemático ya que los ámbitos en cuestión se diferencian frecuentemente por razones analíticas, y los polos de diferenciación no existen “de forma absoluta” (Neurath, 2020a: 85). En relación a esto, Navarrete (2018: 84, 100-101) sugiere que las prácticas cotidianas en Mesoamérica como cocinar o moler corresponden a acontecimientos cosmológicos.

En resumidas cuentas, tanto prácticas cotidianas como prácticas rituales, de las cuales habla Phillipe Descola, son “indicios preciosos de la manera en que una colectividad concibe y organiza su relación con el mundo y los otros” (2012 [2005]: 172). Sin embargo, a ello podemos agregar una cuestión clave del ritual, que veremos con más detalle después, que consiste en saber si la praxis cotidiana y el ritual van de la mano, pues ambas dimensiones nos permiten conocer rasgos importantes sobre las relaciones de un colectivo con la alteridad, y además manifiestan dinámicas del estato ontológico del mundo (Neurath, 2008d; 2013; 2020a).

Más adelante, volveré a hablar del ritual cuando exponga las influencias que me permitieron reflexionar sobre los aportes de la antropología de la danza (Bonfiglioli, 2008; 2010 a, b;; Questa, 2019). También, retomaré la teoría del ritual, teniendo en cuenta ciertas problemáticas relacionadas al ritual y su nexa con la cosmopolítica. Para este cometido seguiré algunos planteamientos de Neurath (2020), quien inaugura lo que él mismo nombra como *Las Ritológicas*, cuyo enfoque se concentra en “entender la extraña simultaneidad entre unidad y diversidad que caracteriza a las sociedades y culturas amerindias” (Neurath, 2020a: 19). A continuación quisiera mencionar algunas preocupaciones que surgieron de las reflexiones y configuraciones anteriores.

La hipótesis del Sol y la Luna

Una vez revisadas las investigaciones y propuestas mencionadas sobre la relación entre mito, ritual y prácticas cotidianas, tuve que indagar sobre lo que los propios narradores decían, en cuanto al significado de los relatos, pero también tuve que identificar si las conexiones entre el mito de los tepehuas y Nanahuatzin tenían correspondencia con las prácticas y acciones rituales de los nahuas “pipiles”, puesto que mi pretensión era afirmar esta relación, tanto entre mito y ritual, como en praxis cotidiana.

Claro que, al comienzo de la investigación era necesario saber *a priori* de qué trataba el mito, así que, teniendo esto en mente partí de dos presupuestos:

1. Los acontecimientos en los relatos indican que se trata de una historia de cuando no había distinción entre los humanos y los animales (Lévi-Strauss en Viveiros de Castro,

2007), dicho en otras palabras, los mitos tratan de la gran bifurcación que marca “el proceso por el cual los seres [animales, plantas, artefactos, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos y podríamos agregar Sol y Luna] que eran humanos dejaron de serlo, perdieron su condición original” (Viveiros de Castro, 2013: 56). Cabe mencionar que “[e]sta humanidad pretérita de los animales nunca es olvidada porque nunca fue totalmente disipada, permanece ahí como un inquietante potencial” (*ibíd.*: 21).

2. Con frecuencia los autores que trabajan con el mito destacan la proximidad que tienen los relatos de los “pipiles” con otras narraciones mesoamericanas sobre el descubrimiento del maíz y la emergencia del Sol y la Luna.

Como ya mencioné anteriormente, un protagonista clave en estas narraciones es Nanawatzin o Nanahuatl quien, según la *Leyenda de los Soles*, la *Historyre du Mechique* y otros relatos, se arroja al fuego para transformarse en el Sol. Ésta acción, en conjunto con los áridos trabajos de otras deidades, marca el inicio del Quinto Sol, época cosmológica de los mexicas (Navarrete, 2018: 79-94) creada después de la fabricación y destrucción de otros cronotopos solares. Como en los relatos de los nahuas de El Salvador, Nanahuatl también fue un ser extra humano quien con la ayuda “envidiosa” de los “dioses de la lluvia” (*tlaloque*) descubre el maíz (Graulich, 2001: 6).

Otra narración muy conocida, y que muestra muchas semejanzas con los relatos a los que me dedico en esta investigación, es el *Popol Wuuj*. En este relato de los maya k'iché, los hermanos no tienen nombres nahuas pero estos héroes gemelos están estrechamente relacionados con el árbol del morro, con el descubrimiento del maíz y el nacimiento del Sol y la Luna (Bierhorst, 1990; Christenson, 2007; Braakhuis, 2010).

Es evidente que las secuencias narrativas nahuas salvadoreñas se asemejan mucho a otros relatos mesoamericanos que refieren a la emergencia del Sol y la Luna (Bierhorst, 1990; Braakhuis, 2010; Chinchilla Mazariegos, 2017), o a la transición cosmológica de lo nocturno a lo diurno, y que además describen a Nanawatzin como deidad pluvial (Taggart, 1983 ; Braakhuis y Hull, 2014; Chinchilla Mazariegos, 2017).

Sin embargo, con la sistematización de las narrativas del Sol y la Luna, no busco reproducir los argumentos de la mitología natural, en el sentido de que los mitos reflejan las realidades del mundo físico, sino como lo señala Neurath (2020a: 49-53), considerar la idea de la “condensación y complejidad ritual” (Houseman y Severi, 1998), tomar en cuenta reflexiones que surgen del “giro ontológico”, y apartir de allí considerar el complejo entramado y relacional entre humanos y no humanos, configuración que va más allá de las políticas de la presentación y representación del naturalismo.

Mito, danza y alfarería

Una vez que conocía el mito en términos generales, a la vez que había profundizado en algunas lecturas etnográficas mesoamericanas, fue más sencillo estar consciente de que “las semejanzas y las diferencias no existen en sí mismas, [sino] son una función de las cuestiones que el analista se plantea” (Viveiros de Castro, 2013: 39). En este mismo sentido, el antropólogo Roy Wagner, afirma que el trabajo desde tal disciplina realmente no consiste en encontrar las similitudes o las relaciones entre las cosas, sino descubrir la manera de diferenciarlas entre sí, pero también de nosotros mismos y del conocimiento que tenemos del hecho (2010 [1996]). A partir de estas ideas, inicialmente decidí abordar la relación entre mito y praxis enfocándome en las prácticas que se mencionan en el mito.

No obstante, este método no fue fructífero, ya que tiempo después me percaté de que algunas prácticas habían desaparecido o se habían transformado. Así que, finalmente con la retroalimentación de diversos interlocutores nahuas, y tomando en cuenta aspectos morfológicos y fragmentos de la cultura visual de dichas prácticas, decidí relacionar las diversas versiones del mito de referencia con la producción artesanal de objetos hechos de barro, práctica asociada a la producción y la muerte del cuerpo humano.

En cuánto a la relación mito-ritual, determiné establecer un diálogo entre el mito y la danza-ritual Historia de los Moros o Cristianos, que se celebra en Santo Domingo de Guzmán la primera semana de agosto en honor al santo patrono del pueblo, y en Nahuizalco, el 24 de junio a San Juan Bautista.

Ahora bien, aunque estas actividades, a primera vista no estaban relacionadas directamente con el mito sobre el descubrimiento del maíz y el nacimiento del Sol y la Luna, supuse que reproducían algún aspecto del relato que este mismo no explicitaba. En todo caso, la comparación de las diferentes prácticas me podría dar luz en cuanto a una comprensión mayor, tanto del mito como de las otras prácticas y, a partir de la comparación de las diferentes acciones, generar lo que Perig Pitrou (2016) denominó como sistemas explicativos. El enfoque comparativo (ritual, mito y prácticas domesticatorias), según Pitrou, puede generar diversas inferencias pero además produce sistemas explicativos tan variados que su articulación constituye un objetivo para una investigación antropológica (2016a).

En este sentido, el mito, la danza y la alfarería coinciden con una tendencia en la etnografía que últimamente recobró importancia en el quehacer antropológico americanista (véase Goldman, 2016; Pitarch, 2020; Lares Fujigaki, 2020; Martínez Ramírez, 2020) y ha sido denominada como “teoría etnográfica” o “teoría nativa”. En el caso de esta investigación se trataría de una teoría nahua sobre la emergencia y relación entre el Sol y la Luna, en otras palabras, el origen, el devenir y la estructura o forma básica del cosmos y del universo en su conjunto. Así que podemos denominar a la narración también como una teoría cosmológica nahua, o mejor dicho, una teoría cosmopolítica nahua, como veremos más adelante.

Siguiendo esta idea, me gustaría responder a las siguientes preguntas: ¿cuándo y cómo comenzó el cosmos/mundo de los nahuas de El Salvador?, ¿quiénes fueron involucrados en la emergencia de este cosmos?, ¿el término “cosmos” es adecuado para describir lo que está en juego en las expresiones narrativas, dancísticas y artesanales nahuas?, ¿de qué modo se relacionan la narrativa y las demás prácticas?, ¿qué reflexión, imagen y comprensión surge a partir de la comparación de las diferentes prácticas?, ¿qué resultados arrojaría la comparación entre éstas?, y finalmente, y a la luz de la violencia social en El Salvador³, me preguntaba si dichas prácticas reflejaban esta situación precaria, y en caso de confirmarse, ¿de que manera lo hacían?

³ En 2016 se registraron 80 homicidios diarios, más de los contabilizados durante la guerra civil que duró 12 años (1980-1992), donde se registraban 16 al día (Martínez, 2016).

Teoría nativa y *world-making*

En el prólogo de la reciente publicación *Ensayos de etnografía teórica: Mesoamérica* (2020), Pedro Pitarch señala que la teoría nativa sugiere una transición del trabajo etnográfico, enfocado en la recolección de datos dispersos que luego serían interpretados por el etnógrafo, hacia la elaboración de una teoría, el reconocimiento y enfrentamiento con los propios conceptos y la propia teoría antropológica de los indígenas mesoamericanos.

En palabras del antropólogo brasileño Marcio Goldman, la teoría etnográfica refleja la experiencia y el encuentro con “ontologías y epistemologías específicas, así como nociones de persona, ritual, agencia e historicidad” (2016: 33), por consiguiente, “practicar una antropología que, de la manera más radical posible, no pase por la descalificación de la práctica y el pensamiento de aquellos y aquellas con quienes trabajamos” (Goldman, 2016: 30; véase también Viveiros de Castro, 2016; Holbraad y Pedersen, 2017). Ahora bien, el enfoque de la teoría nativa también deriva de la crítica al concepto de “mito” que, como afirman Overing y Rappaport (2000), tiende a dotarlo de una connotación de irracionalidad, misma que parece más un juicio que una propuesta de definición. Al mismo tiempo, esto significa cuestionar diversas suposiciones y preconceptos establecidos y convencionales (Magazine, 2016: 18), relacionados en nuestro caso específico a las preguntas ¿qué es el mundo?, ¿qué es el Sol?, ¿qué es la Luna?

Ahora bien, Pitarch señala que, por la complejidad y sofisticación del pensamiento y la ritualidad indígena (Pitarch, 2020: 8; Neurath, 2020a: 110-111) esbozar o describir una teoría cosmológica nahua conlleva varios desafíos. A continuación, destaco dos aspectos a considerar ante cualquier intento de aproximación a la teoría nativa y etnografía experimental mesoamericana.

El primer aspecto, según Pitarch, es la ligereza. Esta “cualidad de la cultura indígena” refiere a que hay una configuración en las prácticas indígenas de sustraer el peso y que va de la mano con una fenomenología de la fluidez, la impersonalidad, la reticencia, la discreción, “un mundo casi en levitación, como en los sueños y en los viajes chamánicos” (Pitarch, 2020: 25). Señala Pitarch que la ligereza es la forma “donde reside la virtud y eficacia de la cultura

indígena. No existe algo «secreto» que haya que revelar, una psicología o un significado oculto. Todo se encuentra a la vista” (*ibíd.*: 26).

Vinculado a ello, Pitarch apunta que en los trabajos antropológicos hay una tendencia a reemplazar los aspectos pesados de la cultura, por ejemplo, los enfoques al territorio, las fronteras étnicas o el sistema de cargos, por los aspectos ligeros de la cultura, por ejemplo, la palabra, las prácticas curativas, el sueño, los pliegues, el arte de estambre, la danza, la socialidad del trabajo, las ofrendas rituales, la cocina, la música, la violencia, los aromas, la embriaguez, el rostro, para solo mencionar algunos (2020). Sin duda, este conglomerado coincide con las actividades que van a desarrollarse a lo largo de esta tesis, es decir, las prácticas narrativas de conocimiento, la práctica de danzar y el hacer cuerpos de barro, o como veremos después, cuerpos de carne y hueso, pueden considerarse aspectos ligeros de la cultura.

Ahora bien, volcaré la mirada al segundo aspecto, la concretud. Este rasgo particular manifiesta que la teoría indígena o teoría nativa no está “separada del mundo de la actividad cotidiana” sino más bien es “una ciencia a través de lo concreto [que] se piensa a través de las actividades en el mundo: por medio del trabajo de la milpa, la cocina, el telar de cintura” (Pitarch, 2020: 10). Al unísono, la antropóloga francesa Marie-Noëlle Chamoux (2016: 34) sugiere que los pueblos mesoamericanos formulan reflexiones y conjeturas sobre el mundo, la vida y la muerte a partir de comparaciones:

con procesos o eventos conocidos por la experiencia humana: se recurre a analogías, a representaciones icónicas, a metáforas y sus variantes. Para imaginar la vida y sus cambios, la gente escoge modelos en fenómenos naturales o bien en artefactos de origen humano, como objetos y técnicas (Chamoux, 2016: 34).

También Pitrou (2016a) reconoce que, en la teorización y conceptualización mixte, se conciben importantes procesos vitales, desde el resultado de un demiurgo hasta procesos de naturaleza técnica. Los seres vivos, por ejemplo, emergen de la alfarería, la cestería o de la horticultura. Subraya Pitrou que la vida, las formas de vida, pueden describirse como un proceso de modelado (2016b).

En relación a esto debo admitir que, de acuerdo a la metodología utilizada y las premisas citadas, la ligereza y la concreción, esta investigación en el mejor de los casos toma en cuenta las formas indígenas, sin embargo, no puedo afirmar que erradiqué del todo las jerarquías epistemológicas entre el antropólogo y el nativo, donde este último proporciona “datos” para que el otro elabore la explicación de éstos y posteriormente teorice (Kelly y Pitarch, 2018). Es decir, en esta tesis, recurro a la interpretación del “material” etnográfico, sin embargo, lo hago con el objetivo de esbozar la teoría nativa manifiesta en las prácticas de conocimiento, el punto de partida de mis interpretaciones siempre son reflexiones, comentarios y prácticas de las personas.

Además, considero que existen también otras modalidades de teorización y percepción del mundo⁴ que inciden en reflexiones no siempre relacionadas a una actividad, no obstante, durante el trabajo de campo, como se verá a lo largo de la tesis, en muchas ocasiones parece predominar, a mi entender, el hacer y el saber hacer (semejante a lo que plantea Pitarch), por consiguiente para las diferentes prácticas me basé en el planteamiento de la acción ritual (Houseman y Severi, 1998).

A diferencia de aproximaciones convencionales, que abordan los rituales desde una perspectiva funcional y simbólica, los antropólogos mencionados subrayan la acción como una forma autónoma y analizan la estructura, secuencialidad y organización del ritual (*ibíd.*). Estos autores no consideran que la búsqueda de significados y la inserción del ritual en contextos sociales sea del todo errónea, más bien señalan que dichos métodos excluyen aspectos importantes, como la producción ritual de relaciones y la condensación de puntos de vista contradictorios y modalidades ontológicas distintas (*ibíd.*: 165-202; Severi, 1996:19-23).

En este sentido, me enfocaré en las dinámicas y procesos de invención de las prácticas de conocimiento, dicho de otro modo, en el proceso de hacer el mundo como producto mismo (Neurath, 2020a). Así, al considerar que las prácticas, las técnicas, el mito, la danza y el hacer

⁴ Por ejemplo, Lévi-Strauss (2014[1962]: 11-59) muestra en “La Ciencia de lo Concreto” que reflexiones y teorizaciones emergen a partir del acto de ver y examinar; por ejemplo, hay intelectuales indígenas que se apropian del formalismo y la sistematización “occidental” característica de los discursos académicos, como la filosofía, la ciencia y la literatura.

cuerpos de barro están relacionadas con la emergencia del Sol y la Luna, o bien, con la emergencia del mundo, es posible equiparar los procesos con la noción *world-making* que acuñó Anna Tsing (2015) y que refiere a una producción múltiple y polifónica del mundo en el que están involucrados tanto humanos como no humanos.

Parfraseando a Viveiros de Castro, “los otros son Otros porque tienen otros Otros” (2010: 27-28,79). En este caso, si en el cosmos occidental predomina la agencia de fuerzas y energías, donde la fuerza humana es considerada una fuerza geológica y cosmológica, en los múltiples agentes y subjetividades del cosmos amerindio prevalecen las relaciones humanas y no humanas. Con esto hago referencia a lo que plantea Viveiros de Castro sobre una teoría indígena cosmopolítica, condensada en diversas prácticas de los colectivos amerindios (2013).

Esta teoría hace hincapié en un mundo “habitado por distintos tipos de actuantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos [...] todos dotados de un mismo conjunto general de disposiciones, perspectivas, apetitivas y cognitivas” (Viveiros de Castro, 2010: 34).

Ahora bien, la participación de múltiples agentes humanos y no humanos en este proceso convierte el hacer mundo en un acto político, más bien cosmopolítico. Así pues, en la cosmopolítica (estrechamente ligada a la teoría amerindia, también denominada perspectivismo y multinaturalismo (*ibíd.*) cada especie se percibe como humana y percibe a las demás como no humanas, por ejemplo, como espíritus o animales (Viveiros de Castro, 2013: 36).

Es así como para la noción del multinaturalismo el punto de vista está anclado al cuerpo y no se trata de una operación epistemológica o de representación. Viveiros de Castro escribe, a propósito del *ethos* y de la *physis*, que los animales ven cosas diferentes de las que percibimos nosotros pues sus cuerpos son diferentes a los nuestros (Viveiros de Castro, 2010).

Entonces, esta configuración del hacer mundo, repleto de agentividad, múltiples humanidades y perspectivas, a su vez modela la relación entre las partes, por lo que los conflictos son inevitables y la invención de estrategias de negociación es necesaria. En el seno de los colectivos amerindios por lo general una forma destacada de mediación es el chamanismo, ejercida por una persona especializada, el chamán. La práctica chamánica ha sido

llamada por varios autores como diplomacia cósmica (cosmopolítica) (Viveiros de Castro, 2007:14; Neurath, 2015: 23; Sztutman, 2019: 85). Específicamente, para Viveiros de Castro, ser chamán es la capacidad que tienen ciertos individuos, humanos y no humanos, de adoptar perspectivas y corporalidades específicas, de esta manera al ser capaces de ver a otras especies como se ven así mismas (como humanos), los chamanes de cada especie cumplen con la función de diplomáticos cosmopolíticos e intervienen en un contexto donde diversos intereses sionaturales se confrontan (2008).

Si bien la diplomacia negocia entre diferentes intereses, perspectivas y puntos de vistas no siempre su empresa resulta exitosa. Si la negociación fracasa los conflictos vuelven. Así, el mundo es el resultado de un hacer continuo, un drama humano y no humano, por consiguiente, no es descabellado pensar que al *world-making* le subyace una dramaturgia cosmopolítica; es decir, negociaciones y disputas entre humanos y no humanos que finalmente inciden, para retomar nuestro caso, en la emergencia del mundo solar, a la vez, negocian su propio estatuto ontológico y en vista de otros *world-making projects*, buscan “imponer” el proyecto propio.

El concepto de dramaturgia es un préstamo de la propuesta para el mitoanálisis de Roy Wagner (1978: 13; 1981: 116, 119, 124-126) cuyo procedimiento de desplazamiento, transformación y dialéctica de la invención y convención, transfiere a las demás prácticas más allá del mito. Es más, la descripción de las prácticas como dramaturgias cosmopolíticas, a lado de aspectos cosmomorfológicos que mencionaré después, posibilita la comparación de las diferentes prácticas en cuanto a sus haceres y el resultado de éstas. La cosmopolítica es parte del contenido y la forma de las prácticas de conocimiento mencionadas (mito, danza, artefacto). Aunque, por el momento sólo me interesa analizar la manera en que la relación Sol y Luna está presente en el mito, la danza y la alfarería de los nahuas en El Salvador.

Narrar el mundo

Me aproximaré a los mitos a través de la dialéctica wagneriana, entre la convención y la invención (Holbraad y Pedersen, 2017: 94,103), o el despliegue de la dialéctica entre lo dado, innato y lo artificial y fabricado (Pitarch, 2013a ; Neurath, 2013a, 2019; Navarrete, 2018) como ha sido abordado por diferentes americanistas. Al mismo tiempo, hablando en términos

cosmológicos, la dialéctica es una transición de la noche cósmica al día cósmico, o la transición de la Luna al Sol. Cabe mencionar que yo planteo que el Sol y Luna son “fabricados” a partir de la noche cósmica, pero la Luna como apariencia nocturna tiene más aspectos de su matriz cosmológica.

Varios mesoamericanistas han señalado que la emergencia del Sol coincide con una transición de un estado acuático blando hacia un estado seco (Neurath, 2013a; López Austin, 1993,1994; Navarrete, 2018). Hay que mencionar que esta transición es relacional, ya que son “no humanos” quienes inciden en este proceso, en el caso de los tepehuas, Nanawatzin, el Monarca, Lamatzin Tantepeus o la Siguanaba. De ahí, considero que el mito describe una dramaturgia cosmopolítica anclada a un proceso sociocosmomorfológico.

Esto concuerda con lo que la antropóloga mexicana Laura Romero destacó hace algunos años respecto a “la aparición prístina del Sol”, que más que tratarse del término de una época, trata “del establecimiento de modos distintos de ser y de relaciones entre comunidades de seres” (Romero, 2011: 41; véase también Navarrete, 2018: 91-92, 95). En este caso concreto, las relaciones de las cuales emerge lo solar, se caracterizan por ser conflictos entre diferentes modos de existencia, entre colectivos aparentemente femeninos y masculinos, en tal sentido, se puede hablar de una *gendered cosmology* (Mader, 2008: 101; véase también Neurath, 2020a: 63-77,113-117) o una variante del mito de la lucha del Sol contra las estrellas, que según Preuss era “la clave para entender las religiones mesoamericanas del presente y del pasado” (2020a: 61-62, véase también 2008d: 14-15).

No obstante, esta relación no expresa un dualismo simple, al contrario, recordando las palabras de Viveiros de Castro, “[t]odo Gran Divisor es mononaturalista” (Viveiros de Castro, 2010: 44; véase también Galinier, 2014[1990]; Neurath, 2020a: 97-100,114-117). Además, como veremos después, grandes divisiones reinan en la metafísica de la Ciencia, no en las metafísicas amerindias. Pues bien, una vez esbozada la relación entre mito y cosmología, cabe preguntar ¿cómo se da la teoría cosmológica en este caso?, o sea ¿de qué manera el Sol y la Luna están presentes en la danza y en la alfarería?

Danzar el mundo

La danza de los Moros y Cristianos es un baile que en otras partes de Mesoamérica recibe el nombre de Danza de la Conquista (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996), en El Salvador también se le conoce como “la Historia” y los que la escenifican son llamados “historiantes”. A veces estos nombres se usan como sinónimos y se les dice así ya que los danzantes escenifican historias sobre la pugna entre cristianos y paganos, es decir los moros. Algunas variantes de esta historia son la Historia de Carlos V, la Historia de Carlo Magno y la Historia de El Taborlán. Todas las danzas se interpretan, por lo que en este caso quiero mostrar que los danzantes representan una especie de *stranger kings* (*ibíd.*: 61), pues los historiantes se visten con trajes de diferentes cortes reales que aluden a un linaje solar y a uno lunar.

Siguiendo esta idea y considerando que “un atuendo ritual es [...] un equivalente de [...] un traje espacial que permite penetrar mundos ajenos” (Neurath, 2020a: 59), la danza puede considerarse como una forma de relacionarse con los no humanos, quienes son mencionados en el mito, y de esta forma la danza se consideraría una práctica chamánica y cosmopolítica (Bonfiglioli, 2010b: 467; Questa y Neurath, 2018: 11; Questa, 2019). Al hacer esta lectura, mi posición va contra las opiniones que ubican a la danza como una imposición colonial, exaltando la puesta en escena de los españoles subyugando a los moros e identificando a estos últimos con la población indígena, además de afirmar que esta danza condensa la dominación y el conflicto entre ladinos, blancos, mestizos e indígenas (Lara Martínez, 2002: 169; Lara Martínez, 2008).

Yo por el contrario, opino que si contemplamos las danzas a través de la “condensación y complejidad ritual” (Houseman y Severi, 1998: 262), las identificaciones se tergiversan, se interponen, es decir, el victimario se convierte en la víctima y los enemigos son los ancestros y los dioses (Neurath, 2020a: 28-30, 61, 104-105, 116). Así la lectura colonial se amplía considerablemente y muestra otras lógicas que van más allá del catequismo performativo impuesto.

Otro aspecto importante, relacionado con la dialéctica de la convención y la invención (Wagner, 1978), es que en el mito los no humanos tuvieron que enfrentarse con sus antecesores. La danza, si bien retoma esta pugna, extiende esta oposición simultáneamente a

otros conflictos, espacios y tiempos, por ejemplo, la danza figura ser un reclamo étnico-territorial (Bonfiglioli, 2010a; Ellison, 2018; Questa, 2019). Es decir, en adición al conflicto en España, en “otro espacio”, en un pasado, “otro tiempo” y con “otros seres”, es así como la ubicación cronotópica alterna hace pensar que es una variación de una lucha cósmica, que a su manera también es el tema del mito (Neurath, 2020a: 28-30, 61, 104-105, 116).

Así pues, lo que expresan a su manera las danzas en Santo Domingo y Nahuizalco es la dramaturgia cosmopolítica entre el Sol y la Luna; en tal sentido sería un cosmos danzado (Guzmán, 2002; Ríos Mendoza, 2010; Levin Rojo, 2014) o un mito danzado que representa/presenta los comienzos del tiempo, cuando el mundo transita de lo “oscuro, frío y húmedo a un mundo luminoso, templado y sólido” (Bonfiglioli, 2008: 46-47, 53; véase también 2010a: 197; 2010b: 464).

Es así que considero como objetivos principales el reestablecer y reinventar las alianzas con los no humanos y otros seres de la alteridad, para mantener así la comunidad en un estado de protección, libre de contingencias y reflexionar sobre los diferentes conflictos que la danza concentra (Bricker, 1981; De la Cadena, 2015; Questa, 2019: 142). Aunado a estos procesos está otra vez la cosmomorfología, a saber, la danza ritual como máquina secadora del mundo (Bonfiglioli, 2008; 2010b: 467).

Además, es necesario indagar si en la danza ritual se rompen y establecen relaciones con los no humanos, así como lo propone Neurath (2020a: 118). Por último, y de acuerdo a una de las preguntas que orientaron esta tesis sobre la relación entre mito y otras prácticas de conocimiento, es inevitable indagar si se confirma la relación entre práctica narrativa chamánica y danza, de acuerdo con Questa (2018: 148) quien sugiere, en el sentido de Roy Wagner, que la danza es una contrainvención al chamanismo convencional.

Moldear ollas, cuerpos y mundos

Continuando con los objetivos de esta investigación, tuve en cuenta las reflexiones sobre la teoría etnográfica de Pitarch, en especial las ideas sobre la concretud y los planteamientos

sobre las prácticas cotidianas, así como las sugerencias de Perig Pitrou (2016), quien recomienda analizar los mitos de origen con la finalidad de identificar las categorías de acción que producen los seres vivos, trazando paralelismos con las actividades técnicas que practican los grupos en los que se elaboran tales mitos (*ibíd.*). Es así como planteo que el interés principal de este trabajo es vincular el hacer mundo del mito y de la danza con los quehaceres de la alfarería. Si bien, en el mito no se habla de la alfarería, ésta puede ser vista como una transformación para la fabricación de guacales o jícaras, producto, como mencioné antes, muy presente en los nahuas de El Salvador.

Lo que quiero presentar aquí es que, el tomar en cuenta procesos técnicos funciona para identificar el isomorfismo entre la producción del cuerpo humano, artefactos de barro y la fabricación del mundo. Es decir, las invenciones morfológicas de la alfarería corresponden a las invenciones morfológicas del mundo manifestado en el mito y la danza, pero que también están presentes en la invención del cuerpo. Semejante a los procesos de la alfarería, en concreto la producción de ollas, el mundo y el cuerpo atraviesan un proceso que transita desde lo blando hacia lo seco, lo sólido. Como muchos casos etnográficos lo describen (Leenhardt, 1997[1947]: 40; Bonfiglioli, 2008: 55; Pacheco Bribiesca, 2016; Mikkelsen, 2016), este proceso cosmomorfológico, es decir el trabajo con el barro, está vinculado a conflictos cosmológicos entre colectivos “celestiales” y colectivos “ctónicos” (Lévi-Strauss, 2008 [1985]: 31, 55). En otras palabras, la práctica de conocimiento manifiesta otra variación de la dramaturgia cosmopolítica o la dialéctica entre lo dado y lo fabricado, entre lo blando y lo sólido.

En cuanto al cuerpo humano, hay que mencionar si la premisa de Neurath es válida, cuando menciona que el cuerpo es adecuado para pensar el cosmos, y si entonces el mundo fabricado con su análogo, la alfarería, posibilita pensar el cuerpo. Evidentemente lo que se plantea aquí es el isomorfismo parcial entre fisiología de mundo y cuerpo (López Austin, 1980; Monaghan, 1995; Neurath, 2013a; 2019: 275; Galinier 2014). El mundo es una olla, y el cuerpo está hecho de ollas o contenedores, ambos atraviesan semejantes procesos (Santos Granero, 2009: 4-8). En este proceso el *túnal* juega un rol que junto con el Sol parecen secar al cuerpo blando. Inmersa en este tejido de relaciones, la alfarera ejerce una diplomacia cosmopolítica. Cabe decir que en cuánto al *túnal* dialogaré, entre otros, con los trabajos de Romero (2011), Martínez González (2006a, b), Acosta Márquez (2013) y Lorente Fernández (2020).

Cosmopolítica I: ser o no ser

Ahora bien, retomando el concepto de *world-making*, en el caso de los nahuas éste acontecería en las teorías/prácticas de conocimiento que emanan de, por ejemplo, las danzas, las narraciones y la alfarería, mismas que se enfrentan a otros proyectos que no precisamente se inclinan a favor de los modos de existencia de los pueblos indígenas.

En El Salvador y otras partes del continente abundan ejemplos de colectivos poderosos, los “Otros de los otros” (dicho desde la perspectiva indígena y que incluyen a los blancos, a los animales, a los espíritus y a otros pueblos indígenas) que tanto en el pasado como en el presente han acechado y amenazado a los proyectos de otras colectividades (Viveiros de Castro, 2013). Con frecuencia, las diversas rupturas y exclusiones pueden comprenderse como una especie de “guerra pedagógica”, un sinónimo de etnocidio, es decir, la imposición de una lógica de Estado por medio de la escuela, el derecho o la religión (Sztutman, 2019).

Si usamos la palabra Estado en el sentido de *status quo* ontológico y hegemónico, tenemos que agregar que esta imposición se deriva de una configuración política que ha sido llamada la “constitución moderna” (Latour, 2017[1991]), la “bifurcación de la naturaleza” (Stengers, 2008: 124) o naturalismo (Descola, 2012 [2005]). El suelo común de estas denominaciones es una cosmología o metafísica bipolar al seno de los proyectos de las modernidades occidentales. Por un lado, el mundo en sí, la naturaleza, reino de las primeras cualidades y asamblea de los no humanos, y por otro lado, las representaciones de la naturaleza, la esfera de las cualidades secundarias, es decir, las culturas, creencias, mitologías, el espíritu del ser humano y los seres humanos.

Evidentemente es la Ciencia¹⁵ la que tiene un acceso privilegiado a esa naturaleza objetivada. Así, la Ciencia se autoproclama como la única entidad que puede emitir proposiciones ontológicas sobre lo que realmente existe, el resto sería epistemología (Latour, 2015 [1999]: 20-24). Es más, al lado de la Iglesia, la Ciencia y el Estado, los grandes consorcios

⁵ Más bien, ciertos científicos y régimen de prácticas.

económicos (Stengers y Pignarre, 2005: 57; Viveiros de Castro, 2013: 31-32; Latour, 2015 [1999]: 44, 299; 2017 [1991]: 19-34) son también otros aliados epistemológicos y ontológicos. Estas instituciones nacionales, globalizadas y entrelazadas se constituyen a través de la ruptura constante con otros modos de existencia y hacer mundo con su “*myth based culture*” (Viveiros de Castro, 2016: 397; véase también, Stengers, 2010: 2).

En el caso de este trabajo, las prácticas que me interesan, ex hipótesis, no son solamente escenificaciones de temas cosmológicos, sino el complejo entramado que condensa múltiples relaciones políticas y sociales. Como lo señala el antropólogo austriaco Johannes Neurath (2020: 110-111), el rehacer y mantener el mundo implica relaciones cosmológicas, políticas y sexuales. Dicho de otro modo, el cosmos también es la relación con los “otros Otros”, de ahí que las múltiples relaciones con los “Otros” son insertadas y condensadas en las teorías-prácticas en cuestión, constituyéndose como parte del sistema de alteridad cosmopolítico antes mencionado. Esta configuración tiene diferentes efectos, consecuencias y manifestaciones debido a que, a mi entender, la relación cosmopolítica con la alteridad se despliega a nivel ontológico y epistemológico.

Con respecto a lo ontológico, considero que las prácticas mismas desenvuelven cosmopolíticas, son procesos marcados por negociaciones y conflictos con seres de la alteridad, sean éstas Nanawatzin, cronotopos alternos o las experiencias con el Estado. Así, tanto el producto como el proceso suelen ser formas/experiencias que posibilitan la relación con la alteridad (espíritus, mestizos, ladinos, animales, espacios-tiempos alternos). En cuanto a lo epistemológico considero que el Estado, la Ciencia y la Iglesia insertadas en el sistema de alteridad, influyen de diferentes maneras en las disposiciones reflexivas de los propios practicantes con respecto a su praxis, por consiguiente, la relación ontológica se vuelve epistemológica, la presentación tiende a volverse representación.

El cosmos en disputa

En cuanto a la ontología, quisiera retomar ciertos enfoques sobre la relación entre alteridad y pueblos indígenas. Lo que me gustaría destacar está más allá de las prácticas que emplean los colectivos indígenas para protegerse contra los alcances del Estado y el “sistema brujo”

(Stengers y Pignarre 2011, 35), prefiero retomar otras formas de relación que, según entiendo, parecen estar presentes en las prácticas de conocimientos aquí consideradas, es decir, el mito, la danza y la alfarería. Este breve recorrido servirá para asentar ciertas coordenadas hipotéticas sobre lo que son o lo que podría estar presente en las prácticas, por consiguiente, se vislumbran problemáticas que deben ser consideradas y abordadas.

Lo primero que destaco es la amplia difusión del Estado y sus diversos representantes en las narraciones teóricas y rituales de los colectivos amerindios, por ejemplo, entre los kuna de Panamá los forasteros, es decir, antropólogos, funcionarios públicos, políticos y médicos son ubicados en "[los] límites del mundo" en el que coexisten con "los espíritus, las enfermedades, las catástrofes naturales" (Severi, 1996: 104). Davi Kopenawa relata que, para los yanomami los seres caníbales que acechan a los humanos son los *xawawari* que tienen la apariencia de blancos (Sztutman, 2019). Viveiros de Castro recuerda que para muchos colectivos indígenas "[l]os extranjeros y los enemigos se encuentran situados al lado de los animales, de los muertos, de los espíritus: son todas figuras de la alteridad subjetiva" (2013: 45).

Es importante señalar que, como manifiesta Viveiros de Castro, el hecho de que los seres de la alteridad estén situados en un estatuto ontológico delicado y peligroso no significa que no sea posible relacionarse con ellos, al contrario, "los extranjeros y los enemigos puedan (e incluso deban) ser asimilados al grupo del sujeto y/o que el sujeto se transforme en animal, extranjero, blanco, muerto o enemigo" (2013: 45). Esta última cita manifiesta dos premisas del pensamiento amerindio: el interés y la necesidad de establecer relaciones con seres que no son idénticos con uno mismo (*ibíd.*) y el hecho de que la transformación en el otro, si bien es necesaria, debe ser siempre parcial y manejable (Neurath, 2013, 2020a). En clave deleuziana, se trata más de un devenir que de un ser (Deleuze y Guattari, 2004 [1980]).

Es más, con respecto a la necesidad de relacionarse con los seres de la alteridad, Neurath escribe que la alteridad abarca "ancestros y seres que son más bien enemigos" (2020a: 29), no obstante, entre ellos no "se pueda distinguir claramente entre aspectos positivos y negativos" (*idem*). También menciona que "no llegamos muy lejos si tratamos de

separar las deidades positivas de las destructivas, porque prácticamente todos los seres ancestrales de la alteridad son de carácter ambivalente” (*ibíd.*: 75).

Un ejemplo de cosmopolítica son los *wixaritari*, cuyo hacer mundo me servirá como fuente inspiración, orientación teórica y modelo reflexivo. Según los *wixaritari*, la costa del océano Pacífico es el lugar en el que viven los mestizos y los ancestros, en el espacio-tiempo paleo-ontológico, el origen primordial e innato, relacionado con la oscuridad, el inframundo, la época de lluvia, lo onírico y la fertilidad desenfrenada. También es la zona donde viven los caníbales y monstruos, donde se ubican las ruinas arqueológicas, la modernidad de las grandes urbes con su lógica de intercambio simple, por ende, la población mestiza es considerada como haragana, asocial, perversa y al mismo tiempo, los hermanos menores de los *wixaritari* (Neurath, 2013: 20, 116; 2019: 276, 278). Dicho de paso, la coincidencia entre ancestralidad y modernidad, es decir, la coincidencia de que el mundo innato de los muertos, de los ancestros, a la vez mestizos, se asemeje parcialmente a las grandes ciudades modernas y tecnológicas, está presente en muchos otros pueblos indígenas de Mesoamérica (Neurath, 2013: 29; 2019: 280).

Al mismo tiempo, la delicadez ontológica de esta región y la necesidad existencial de relacionarse con ella expresan los vínculos establecidos con los santos cristianos, éstos junto con el Nazareno y el Cristo-Sol muerto, se asocian con el mundo oscuro. Los *wixaritari* se relacionan con ellos para poder operar exitosamente, tanto bajo lógicas capitalistas que en términos marxistas se podrían denominar las lógicas del valor de cambio (Taussig, 2010), como con las prácticas de brujería (Neurath, 2020b: 86-87). Obviamente también hay dioses huicholes que reinan en ese ámbito, como Takutsi Nakawe (Neurath, 2013: 109) pero la mayoría de extra humanos *wixaritari* “son más benignos y de un carácter eminentemente comunal” (Neurath, 2020b: 87). Además las relaciones que se establecen con ellos están estrechamente vinculadas con “actividades de subsistencia y reproducción” (*idem*).

Pese a la finura y ambivalencia, dejar de relacionarse con los seres peligrosos de la alteridad, ya sean los dioses *wixarika*, los dioses cristianos o mestizos, o los enemigos

peligrosos, no es posible porque “es la única manera de obtener la vida y el poder” (*ibíd.*: 105).

Al respecto Neurath señala que:

[s]e puede afirmar que entre los wixarika, similar que en otras regiones de la América Indígena, la vida y el poder se consigue relacionándose con seres del mundo de los «otros», que pueden ser extranjeros o enemigos, animales o espíritus. El mundo de los «otros» es fuente de la fuerza vital, pero también es donde se originan las desgracias, como las enfermedades (Neurath, 2020b: 88).

Es importante resaltar que acceder a las fuerzas que dichas relaciones brindan implica la acumulación de poder, y que al mismo tiempo compromete la erección de formas para evitar y controlar la concentración del poder, a través de rituales que conducen al sometimiento de humanos y no humanos que buscan relacionarse con los extra humanos (Neurath, 2020a: 30-31, 106).

De cualquier forma, estos ejemplos etnográficos muestran que los *wixaritari* quieren vivir y desde luego habitan en mundos diferentes (Neurath, 2013: 116-117). Ellos buscan el éxito en actividades económicas capitalistas con sus distribuciones y beneficios individuales, de ahí la invención de relaciones con las fuerzas oscuras pre-chamánicas y ambivalentes, lo que igualmente les permite una relación constructiva con la población no indígena (Neurath, 2013: 55), a la par ejercen actividades comunales basadas en la subsistencia, reproducción y reciprocidad (*ibíd.*: 126).

Presentación/representación ontológica y colonial

Otra forma en que la “constitución moderna” se refleja en las prácticas aquí consideradas es que éstas mismas, a primera vista, son comentadas de modo que reproducen las disposiciones ontológicas de la constitución mencionada (Latour, 2015 [1999]; 2017 [1991]). Es decir, al parecer algunos de los mismos narradores, danzantes o alfareros perciben sus prácticas a través de una mirada que reproduce parcialmente la política de las ciencias, la política estatal naturalista y la política estatal eclesiástica, en otras palabras, la política del cosmos que ejerce el poder de decidir qué es el “cosmos” ontológicamente. Por ejemplo, muchos nahuas emiten una crítica ante la epistemología “moderna” pero con frecuencia describen sus prácticas con palabras como “creencia”, “mito”, “cosmovisión” y “cultura”. Una mirada descuidada podría insinuar que se trata de “sujetos colonizados” parcialmente (Maldonado-Torres, 2007), sin embargo, estas declaraciones pueden ser la expresión de un mimetismo estratégico, una

acción cosmopolítica de negociación con la alteridad, de esta forma es posible hacer el mundo ante el “Leviatán”, quien extiende sus tentáculos para consciente- e inconscientemente suprimir, resignificar, desvalorizar otras formas de vida, sus conceptos, sus prácticas y sus teorías.

Visto desde otra perspectiva, la incertidumbre o la disputa ontológica resulta ser intrínseca del *world-making* de los indígenas, independientemente del (de)contexto colonial que, de una cierta manera, incorporan. Para entender mejor esta ambivalencia ontológica propia de las comunidades nahuas, considero pertinente pensar nuevamente las afirmaciones de Neurath (2013, 2020) sobre el arte y el ritual de los *wixaritari* y de los pueblos amerindios en general, que sin duda fueron influenciados por los planteamientos sobre la reflexividad ritual, la acción ritual y el lenguaje ritual de Carlo Severi (2002), de los que hablaré más tarde.

Inspirado por el concepto de las “formas intermedias” de Aby Warburg, Neurath señala que en el arte/ritual amerindio, pero también en el seno de muchas otras prácticas, existe una tensión entre presentificación y representación, entre escenificación cosmogónica-magia y entre arte-teatro-diversión (Neurath, 2013a: 125-127; 2020a: 84-85). Esta tensión ontológica deriva con mayor intensidad de la mitología solar difundida entre diversos pueblos mesoamericanos y consiste en la identificación de la luz solar con el poder político (Neurath, 2013a: 128). Los *wixaritari* confirman que el ordenamiento del cosmos solar surge a partir de la peregrinación ritual hacia el lugar del amanecer, en la altiplanicie desértica Wirikuta, que ontológicamente hablando es el día y la estación seca. Con esta acción que ocurre en el cronotopo ancestral y en el ritual, más la subyugación de los monstruos de la oscuridad, los participantes o iniciados (re)inventan el mundo, fabricando aquella dimensión del cosmos que es artificial y efímera, en contraste con el mundo innato de abajo, acuático, oscuro y mestizo antes mencionado (Neurath, 2013: 21; 2019: 276; 2020: 36-37,62).

Sin embargo, esta jerarquía se subvierte durante la época de lluvia. Neurath escribe que “aquello que, de acuerdo con la ideología solar es considerado como una especie de caos original [...] se transforma en un cosmos por derecho propio” (*ibíd.*: 128). Así, por un lado “los

huicholes viven en un universo que siempre se subvierte a sí mismo para volverse a instituir” (2013: 128-129) y por otro lado, de estos choques emerge una consciencia de crisis relacionada a un estado de ruptura permanente y una crítica al ritual y al arte, actitud característica del arte moderno y los movimientos de la ilustración (*ibíd.*: 127).

Entonces, no ha de sorprender que en esta tensión y crisis perpetua más que reproducir una cosmovisión se esté inclinando hacia “despertar la duda, y con ella, la necesaria tensión entre la fe y la sospecha, que en antropología se ha llamado reflexividad ritual” (Neurath, 2013: 96). En este mismo sentido, el autor menciona:

[t]anto la acción, como las relaciones y las formas expresivas del ritual solamente se entienden cuando se analizan en su dimensión cosmopolítica, donde hay un debate sobre estatus ontológico de personas, animales y objetos y donde el ritual no simplemente afirma creencias o ideologías, sino que crea incertidumbre. (Neurath, 2020a: 23).

Así que, al considerar la producción de la incertidumbre y la tensión entre diferentes modos de existencia y disposiciones ontológicas en los rituales y el arte amerindio, el cosmos que se produce en estas prácticas está mucho más apegado al concepto “cosmos” de Isabelle Stengers (2014) quien lo define como aquello desconocido que mundos divergentes y múltiples pueden articular, al contrario, por ejemplo, del cosmos aristotélico que imagina una unidad ordenada, armoniosa y perfecta, misma que se refleja en una teoría completa de la naturaleza replicando a la naturaleza externa en su totalidad (Rössler, Sparenberg, Weber, 2016).

Estas consideraciones teóricas y reflexiones etnográficas sobre el arte y el ritual provenientes de otros colectivos, son orientaciones importantes para el abordaje, el diálogo y la interpretación de la realidad etnográfica del presente trabajo. No obstante, hay que indagar en qué medida estas configuraciones son también relevantes para los nahuas en El Salvador. Vimos que la relación con los “otros Otros” es una relación compleja, ambivalente pero necesaria y concretizada, por otro lado, el cosmos manifiesta ser un pluriverso donde lo moderno y el *high tech* es el ámbito más antiguo y delicado, mientras la voluptuosidad “natural” equivale a la muerte. En este caso, para aproximarse al hacer mundo de los nahuas

las dicotomías características del pensamiento occidental (Bachmann-Medick, 2014: 190) no son útiles para esta investigación, pues uno de mis objetivos es averiguar la forma en que los mitos, las danzas y la alfarería, que a su vez expresan la condición de vivir en mundos diferentes, despliegan prácticas cosmopolíticas para navegar entre esos mundos.

Cosmopolítica II: el mundo de los afectos

Algunas consideraciones sobre cosmologías amerindias a tomar en cuenta son las señaladas por Abramson y Holbraad (2014), quienes manifiestan que el proyecto cosmológico debe constituirse a partir de la relación de la cosmología con el parentesco, la política y la economía. El énfasis de esta tesis justamente se encuentra tanto en la relación entre cosmología y política, en el sentido de las estrategias y disputas entre lo "real" y el "cosmos" a manera de algo desconocido e incierto (Povinelli, 1995; Stengers, 2008; 2014), como en la relación entre política y el cosmos de una tradición específica que, cabe mencionar, contiene ciertos riesgos (Goldman cit. en Sztutman, 2019: 4).

La reflexión que hago a partir de ambos enfoques se deriva de diferentes circunstancias, una de ellas es el ámbito de la violencia social que se vive en El Salvador, situación que quise vincular con el mito. Es importante mencionar que en este caso me refiero a una violencia invisible, no aquella relacionada con las pandillas, el narcotráfico o la violencia socio-estructural, que sin duda son fenómenos sociales muy presentes en la opinión y discusión pública. Si bien, a final de cuentas considero que hay una conexión entre ambas, la violencia a la que yo hago alusión es la mencionada anteriormente y que se manifiesta por el predominio de la constitución moderna y el anhelo de la unicidad (Latour, 2015 [1999]; 2017 [1991]; Sztutman, 2019).

De cualquier manera, hablar de violencia es hablar de la existencia expuesta a la violencia, y considero que no hay mejor manera de contrarrestar el acto destructivo que a través de la descripción, a partir de enunciar la vida y aquello que ha sido y está siendo violentado. De esta forma pienso contribuir a lo que Strathern denomina como "ethnographic respect", y que consiste en el compromiso del antropólogo para "hacer que el material sea fascinante" (2013:21), de hacer de ciertas preocupaciones, situaciones "interesantes" para

captar la atención y la agenda de otras personas. Por esta razón, la mayor parte de esta tesis se dedica a describir los modos de existencia que se enfrentan a la violencia. Es importante mencionar que mi cometido de esbozar una teoría nativa nació también de los intereses de mis interlocutores, quienes destacaron que mi trabajo debía ser un aporte a la revalorización de las prácticas, saberes y conocimientos indígenas, por este motivo el trabajo está dirigido a contrarrestar las políticas ontológicas del Estado.

Es así como mi investigación se posiciona en contra del etnocentrismo universalizado, al enfocarse en el *world-making*, comprometido en las prácticas de los narradores, danzantes y alfareras. Voltar hacia este hacer mundo y su diversidad ontológica podría abonar al proyecto antropológico que, como lo señala Eduardo Kohn (2014), nos muestra otras realidades, o en palabras de Tsing (2014: 225) cuando dice que el potencial total de la antropología siempre ha sido exponer que otros mundos son posibles.

Es necesario decir que esta descripción de la teoría nativa de procesos cosmológicos está relacionada con evidenciar la particularidad cultural o el etnocentrismo subyacente a las categorías teóricas supuestamente universales (Magazine, 2016). Por consiguiente, si consideramos que las prácticas de conocimiento tienen que ver con temas cosmológicos y con la emergencia del Sol y la Luna, entonces el trabajo con la teoría nativa nahua “pipil”, en el sentido de Magazine, debería desembocar en la crítica de conceptos universalizadas y al mismo tiempo en reflexiones ontológicas alrededor de las preguntas ¿qué es el mundo? ¿qué es el Sol, la Luna y, por ende, el mito?

De esta manera debería surgir el pensamiento de que el cosmos naturalista es solamente otra conceptualización y teoría/práctica de *world-making* provincial que revela la particularidad y centrismo de la “constitución moderna” (Chakrabarty, 2008, véase también Neurath, 2020a: 22). Por otro lado, uno de los desafíos de describir el cosmos es no caer en la trampa de “nuestra metafísica y arrogante pretensión de poder distinguir entre lo que existe y lo que no existe” (Goldman, 2016: 33), o como lo llama Timothy Morton (2017) ejercer el trabajo de un policía ontológico que busca fijar lo existente.

Encuentro que esta política de la incertidumbre (cosmopolítica) está vinculada al quehacer antropológico y al giro ontológico, pues el trabajo de campo implica experimentar lo desconocido que emerge de mundos divergentes (Stengers, 2008; 2014). Al respecto, Holbraad y Pedersen consideran que la empresa de tal giro ontológico no precisamente implica buscar alternativas a lo que es el mundo (Holbraad y Pedersen, 2017) sino, a partir de las capacidades conceptuales presentes en el material etnográfico (*ibíd.*), lidiar con la posibilidad de permitir que el mundo muestre cómo las cosas podrían ser de otra manera, de la misma forma como se expresa en las situaciones etnográficas posibles que encontramos como antropólogos (Holbraad y Pedersen, 2017). Este método “ontográfico” consiste en multiplicar los “seres”, no para comparar o relativizar las diferencias, sino para ver cosas diferentes (*ibíd.*). Entonces, no se trata de describir ontologías indígenas, o reemplazar la palabra cultura por ontología, o cosmopolítica por cosmovisión como lo señala Neurath (2021) sino más bien ontologizar la antropología (Holbraad y Pedersen, 2017).

En consecuencia, este giro conlleva diferentes efectos políticos ligados al quehacer antropológico ya que es inconventional, antinormativo, antiautoritario, contrahegemónico (*ibíd.*), ya que finalmente, el giro ontológico es una transacción para generar ventajas desde las que formas establecidas de pensamiento sean sometidas a una presión implacable de la propia alteridad, quizá siendo alteradas (*ibíd.*: 296).

Es por esto que, en este proyecto me rehúso, con un éxito relativamente cuestionable, a definir qué es el cosmos y el cuerpo para las poblaciones indígenas de El Salvador, mejor prefiero destacar lo que podrían ser los asuntos y sujetos aquí tratados. Como mencioné anteriormente, esto implica un proceso de desestabilización y reconceptualización de los términos propios en cuestión (*ibíd.*), un ejemplo de esto es sin duda el trabajo de Holbraad, *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination* donde, en palabras Michael Scott:

Martin Holbraad sets out to do for ‘truth’ something similar to but ultimately different from what Roy Wagner (1981) did for ‘culture’, namely, subject it to the transformative impact of ethnographic alterity and explore the consequences for anthropology [...] This failure of representational truth, he then suggests, prompts him as ethnographer to conceptualize a new kind of truth” (Scott, 2013: 217).

Reitero que en este trabajo los ejes de la indagación giran alrededor de cuestiones cosmológicas, por lo que los procesos de desestabilización y reconceptualización deberían girar en torno a la pregunta ¿qué es el mundo? o más bien ¿qué son los mundos, el Sol, la Luna, y por lo tanto, el mito? Quizá por su alcance, hacerse estas preguntas parece un tanto *naive*, sin embargo la tarea más importante de los filósofos es hacerse preguntas “tontas” para hacer “agujeros en el firmamento del sentido común” según Holbraad y Pedersen (2017: 292), refiriéndose a Deleuze y Guattari. Al mismo tiempo esto genera momentos en los que emerge “un sentimiento de espanto que hace mascullar las seguridades [tanto ontológicas como epistemológicas]” (Stengers, 2014: 22). Justo son estos momentos los que nos ponen a prueba, a partir de esta experiencia de “lo desconocido” (Stengers, 2008) surgen múltiples prácticas de comunicación, experiencias corporales y mundos conceptuales.

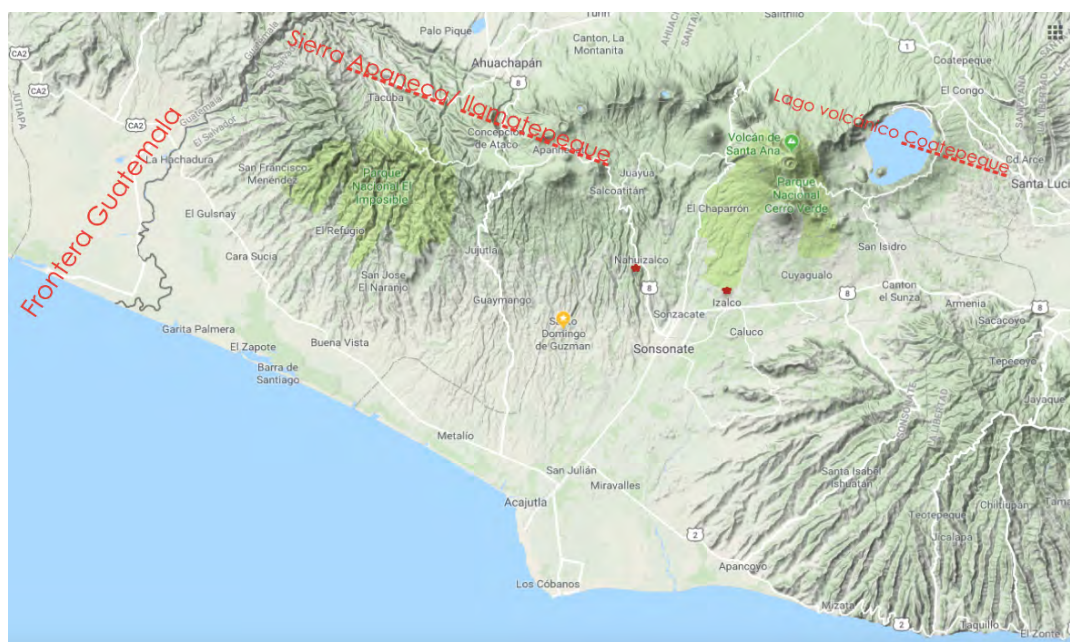


Fig. 1: Mapa del occidente de El Salvador con marcaciones de los lugares donde realicé trabajo de campo; principalmente en Santo Domingo de Guzmán, departamento de Sonsonate, aquí en amarillo.

El método y vista general de los capítulos

Realicé las temporadas de trabajo de campo más largas en Santo Domingo de Guzmán, pueblo donde la historia de Nanawatzin se narra con más frecuencia⁶ y dónde el antropólogo salvadoreño Carlo Lara Martínez (2000) realizó un monografía que citaré a lo largo de la tesis. Además, pasé varias semanas en Nahuizalco e Izalco (fig. 1) para participar en diversos eventos y en la vida cotidiana relacionada a las narraciones que aquí me interesan. La primera estancia en El Salvador, en el marco del proyecto de investigación, la realicé en el año 2017 de febrero a abril, después de junio a agosto y de diciembre a enero de 2018, en este año también estuve de junio a septiembre y de diciembre a enero de 2019.

De los tres pueblos que visité, Izalco tiene la población más grande con 74,419 habitantes, le sigue Nahuizalco con 49,081 y finalmente Santo Domingo de Guzmán con alrededor de 7,000 habitantes. Todas las poblaciones se ubican al pie de la Sierra Apaneca-Illamatepeque, en el departamento de Sonsonate. Anterior a mi trabajo de campo, ya había visitado la mayoría de los pueblos. También fui algunos días a otros pueblos mencionados en las narraciones o discursos cotidianos. Esta metodología me dio la posibilidad de reconocer los conocimientos compartidos, como las teorías del mundo, las danzas-rituales y los conceptos del cuerpo de los habitantes de los diversos pueblos de descendencia nahua en El Salvador, al mismo tiempo que pude identificar diferencias y variaciones.

Como ya indiqué antes, primeramente participé en las actividades mencionadas en las narraciones mismas, como son la cacería de venado, la pesca, la siembra y la milpa, la elaboración de guacales, posteriormente la alfarería, las danzas, las misas y cultos evangélicos, las procesiones y el ritual de curación, específicamente en las llamadas de *túnal*. En estas actividades yo mismo me involucré o acompañé, documentándolas a través de la toma de fotografías, grabación de audios y entrevistas.

⁶ Otras versiones se encontraron en Acajutla, Cuisnahuat, Santa Catarina Masahuat, Ahuachapán, Nahuizalco, Izalco, Atiquizaya, Armenia, Santiago Texacuangos. Con excepción de Texacuangos, ubicado en el centro del país (en el departamento de San Salvador), todos los pueblos mencionados se encuentran en el occidente de El Salvador en los departamentos de Sonsonate y Ahuachapán.

Mencionar a todos los que me apoyaron durante mi estancia de investigación llenaría varias páginas, no obstante, quisiera mencionar a Delfín Tesorero Tadeo (QDEP). Destaco a Delfín, profesor e indígena de Nahuizalco, porque estuvo presente desde la elaboración del proyecto de investigación, él también me orientó y me acompañó a los diversos pueblos y fue con él con quien discutí sobre las prácticas a las que pudimos asistir juntos; él las comparaba con recuerdos de su niñez y juventud en Nahuizalco, y me compartía sus propias teorizaciones y reflexiones.

Delfín tuvo una memoria y capacidad narrativa extraordinaria, su vida también fue poco común. Nacido en una familia indígena de comerciantes y agricultores llegó a ser asesor de ministerio de educación en los años 70 y 80, además de consultor de Naciones Unidas. Delfin murió durante la pandemia por Covid-19. Muchas de las reflexiones de este trabajo nacieron del diálogo con él, por lo que su importancia en esta investigación es innegable. A continuación presento un breve resumen sobre el contenido de los capítulos. La tesis se compone de un preludio que presenta algunos datos históricos de los nahuas y seis capítulos.

Capítulo 1: Antes de comenzar con el texto principal realizo un breve recorrido histórico del poblado en donde dediqué mayor tiempo al trabajo de campo. Aquí también hablaré de algunos aportes a la discusión académica sobre las migraciones nahuas. De igual manera comentaré acerca de ciertas experiencias históricas durante la Independencia y el Establecimiento, esta mirada servirá para indicar las múltiples relaciones indígenas con la alteridad, es decir con “los otros Otros”, a quienes mencioné en la introducción y que de una u otra manera están presentes en las prácticas que iré describiendo. Además, me gustaría mencionar que en esta parte del trabajo no mencionaré la guerra civil ni la situación social y política actual de El Salvador, porque lo haré con más detalle en capítulos subsiguientes. En el momento adecuado aquí también hablaré sobre la vida de Schultze-Jena, contextualizando su quehacer con la narrativa histórica de Santo Domingo, para después esbozar aspectos de su estancia en El Salvador.

Capítulo 2: Una descripción general de Santo Domingo de Guzmán. El punto de partida es un comentario sobre la ubicación geográfica del pueblo. La forma narrativa del capítulo fue influenciada por el estilo etnográfico sin igual de Lévi-Strauss (1988[1955]), Philippe Descola (2005) y Paul Stoller (2014, 2017).

Capítulo 3: Expongo quién, cómo y cuándo se narró el mito. También me enfoco tanto en la transferencia intergeneracional de la narración como en la transferencia intermedial (oralidad/escritura), además agrego los comentarios de los narradores sobre el significado o el estatuto ontológico del relato, relacionado a la incertidumbre colonial o ritual (Severi, 2015).

Capítulo 4: Partiendo de comentarios de los narradores sobre el estauto cosmológico del relato, continúo con la propuesta para el mitoanálisis de Roy Wagner (1978), además comparo el mito con variaciones sobre el origen del Sol y la Luna. Es importante mencionar que el mito de referencia no menciona explícitamente la emergencia solar, no obstante sugiero que este acontecimiento está presente implícitamente, pues como escribe Lévi-Strauss, “un mito [...] no está hecho solamente de lo que dice o cree decir, sino de lo que excluye” (cit. en Bonfiglioli 2010b: 472). También me dedico a responder la pregunta que, según el mito, se cuestionan los niños que nacen del morro sobre quiénes son sus padres (Cortés, 2007: 108).

Capítulo 5: Aquí hablo de la danza dedicada a los no humanos, San Juan y Santo Domingo, establezco que, más allá de contribuir a devolver los favores que realizan los santos a los danzantes, la danza también contribuye desde un enfoque colectivo a mantener el “cosmos”. A partir de la comparación de la coreografía y las vestimentas de las danzas de Nahuizalco y Santo Domingo de Guzmán, describo otros conflictos políticos y sociales que se condensan en este ritual. También tomo en cuenta comentarios y entrevistas de los involucrados, que señalan que la danza escenifica un conflicto cosmológico entre Sol y Luna.

Capítulo 6: Describo la producción de ollas y comales, y agrego reflexiones y explicaciones de las alfareras sobre su trabajo y las implicaciones cosmológicas de éste. Retomo el aspecto isomórfico entre productos de barro y el cuerpo artefactual, ambos casos constituyen actos cosmopolíticos similares y a la vez diferentes de las demás prácticas, el cuerpo formado por

contenedores alberga el *túnal*, el espíritu o alma que da calor y razonamiento al ser humano. Destaco la importancia en la fabricación del cuerpo, su proveniencia y distribución entre los seres vivos, además enfatizo las enfermedades relacionadas a la pérdida del *túnal* y los rituales de curación. La fabricación de un artefacto también brinda la posibilidad de considerar el proceso en términos de procesos creativos e inventivos, en el sentido de la dialéctica wagneriana (Wagner,1978; Holbraad y Pedersen, 2017).

Capítulo 7: Contiene resúmenes etnográficos de trabajos realizados en México y El Salvador sobre rituales *post mortem*, sobre todo el ritual del *nahuite*, además hay una breve descripción etnográfica que resulta de mi propio trabajo de campo. La comprensión de los rituales no solamente sirve para consolidar el argumento sobre el cuerpo como artefacto, sino también considera aspectos sobre la relación entre cuerpo y almas. Decidí insertar esa parte al final para conmemorar a todas personas que he mencionado a lo largo y ancho del texto, quienes lamentablemente fallecieron durante el tiempo que desarrollé esta investigación o que murieron durante la pandemia del Covid-19.

Alfabeto náhuat

En cuanto a la ortografía y pronunciación tomar la siguiente orientación: tanto los vocales a, e, i, u, (o) como ch, j, l, m, n, p, s, t, y suenan todos como en español⁷. Para el resto de las consonantes tomar en cuenta siguientes reglas:

k	/k/ /g/	Tiene reglas de pronunciación de acuerdo con el dialecto. En Santo Domingo de Guzmán, suena como g al principio, después de n y en medio de vocales y como k al final de sílaba.
Kw	/kw/	Como ku o cu en Olocuilta y Cuisnahuat.
Nh	/ŋ/	Es un sonido nasal velar que se produce entre vocales de diferentes sílabas.
Sh	//	Como la sh del inglés o como en el sonido que hacemos para callar shhhh.
Tz	/ts/	Suena como la combinación de “t” y “s”.
w	/w/	Suena como gu, hu o u.

En cuanto la ortografía y pronunciación del náhuat usé el alfabeto unificado para la comunicación escrita propuesta por el equipo de trabajo del Ministerio de Educación y publicado en Guzmán (2017), véase cuadro al final de la introducción. Para las citas uso la transcripción propuesta en dichos textos, sobre todo en los trabajos de Rafael Lara Martínez, en Schultze-Jena (2010 [1935]), Schultze-Jena (1935), Campbell (1985, 2014) y Ministerio de Cultura (2018). Las palabras en castellano que son préstamos del náhuat las dejé transcritas como aparecen en El español que hablamos en El Salvador, Geoffroy Rivas (1979; por ejemplo, huacal, o guacal, se derivan de *wajkal*, y obviamente náhuat de *nawat* y nahua de *nawa*. En tal sentido, escribo tepehuas y tepewa. A lo largo del texto, para estas y otras palabras, uso la ortografía tanto en castellano como en náhua

⁷ Grafemas no muy frecuentes: b, d, r aparece en cierto lexemas, r además como alófono de l (*churét* o *chulét*: viejo, anciano), h no tiene valor fonético, solo ortográfico, o suena como la vocal o (préstamo y como alófono de /u/), por ejemplo, *kojtan* (monte), g en palabras prestadas del español. Suena como la g en gato, por ejemplo, *galanchin* (bonita) (Guzmán, 2017: 9-10).

Capítulo 1: Apuntes sobre la historia de Santo Domingo de Guzmán

En Witzapan, nombre con el que también se le conoce a Santo Domingo, vive el mayor número de nahuahablantes de El Salvador. No obstante, quizás la mayoría de los habitantes no son hablantes del náhuat pero son indígenas que son practicantes de las costumbres y tradiciones nahuas, en otras palabras, son nahuapracticantes.

Ahora bien, en México frecuentemente las personas, incluso algunos colegas, se sorprendían cuando comentaba sobre la presencia de la lengua náhuat en El Salvador, respecto a los nahuablantes en Tabasco o sobre la existencia de nahuas en Centroamérica, por esta razón me gustaría orientar al respecto sobre el tema. Igualmente y de forma breve, añadiré algunas experiencias interétnicas ocurridas durante la Colonia, para mostrar que los nahuas contemporáneos no se pueden reducir al pasado precolombino, como muchas veces sugiere el discurso homogenizador del mestizaje y las políticas del Estado-nación, tanto a la población indígena como a la población ladina o mestiza (Effenberger López, 2019).

Dar un vistazo a la situación histórica de Santo Domingo otorgará pautas para hablar sobre el hecho por qué en Santo Domingo se concentra la mayoría de nahuahablantes y la razón por la que en ese pueblo la historia de Nanawatzin se mantuvo a lo largo de los siglos, tomando en cuenta que el nombre de esta deidad o “no humano” tiene cierto origen en tiempos y espacios remotos, para no decir alternos. No obstante, debe estar claro que hablo de una antigüedad, que es a la vez la más moderna, parecida a la que Octavio Paz (2001) refería sobre el arte moderno/precolombino de Rufino Tamayo. De ahí la afirmación, y como también lo plantea Neurath (2013; 2020), que los colectivos amerindios jamás han sido premodernos tal como lo afirman los discursos primitivistas y evolucionistas.

1.1. Las migraciones: diversas miradas

El pueblo de Santo Domingo de Guzmán se menciona por primera vez en un documento alrededor de 1572, que lo adscribe al convento de Santo Domingo de Sonsonate (Lardé y Larín citado en Lara Martínez, 2006: 31). Witzapan (El Zarzal), nombre náhuat que indica que el

asentamiento está vinculado arqueológicamente a las migraciones de los “pipiles” (Fowler, 1985), caso similar a los nombres de pueblos vecinos.

El origen de los nahuas ha sido un sujeto recurrente en El Salvador y ha sido explotado por el Estado-nación en búsqueda de su origen profundo. Pese a que en la cultura material arqueológica abunda más la presencia de Huehuetotot, Xipe Totec, o Taloc (Tlaloc en náhuatl), la figura de la Serpiente Emplumada (Fowler, 1985) destaca en varios libros del *nation-building* donde se enfatiza el origen tolteca de la nación vinculado a Quetzalcoatl (Barbarena, 1914; Barón Castro, 1942; Baratta, 1951; Lardé y Larín, 1957; 1958).

No obstante, con esto no quiero decir que no exista presencia precolombina de la Serpiente Emplumada en El Salvador, o que los nahuas de El Salvador no tengan un origen tolteca, pero lo que concierne al posclásico, considerado el auge de lo tolteca y de Quetzalcoatl, la cultura material a primera vista arroja información que no se enfoca tanto en la Serpiente Emplumada. Parece que este énfasis proviene de la importancia del gobernador y héroe civilizatorio que ha llamado la atención de intelectuales, políticos, artistas y personas común y corrientes, indígenas, mestizos y ladinos a lo largo de los siglos. Critico esta postura estatal porque, como señala el literato salvadoreño Roque Baldovinos (2016), la apropiación que hace la “ciudad letrada” de “lo indígena” fomentó el racismo, mismo que encontró su mayor expresión en el etnocidio de 1932 y del que hablaré posteriormente.

Desde luego, es importante destacar que en los actuales movimientos indígenas la deidad Quetzalcoatl tiene una presencia importante. Aparte de ello, el interés y la apropiación de deidades nahuas y de la lengua nahua de México también está muy difundida entre los neonahuahablantes y neo indígenas, quienes mantienen contacto con lingüistas y activistas de las lenguas nahuas de México, pero también con hablantes de otras lenguas autóctonas. Sea como sea, al contrario de otros pueblos indígenas en El Salvador, me refiero a los chorti, xincas, pokomam⁸, lencas, kakawira, el fenómeno “pipil” o la mexicanización del Suroeste de

⁸ Según fuentes históricas, el pokomam fue hablado en la región de Chalchuapa y Atiquizaya, no obstante, de acuerdo con el lingüista estadounidense Lyle Campbell, estas fuentes son cuestionables. Frecuentemente los

Mesoamérica ha llamado mucho la atención a diversos estudiosos (Termer, 1936; Stone, 1949; Girard, 1959, 1977; León Portilla, 1972; Carmack, 1973; Navarrete, 1976; Akkeren, 2000a,b; 2005).

Debido a la pluralidad de autores, obviamente las teorías de las migraciones sobre nahuas o pueblos provenientes del territorio que hoy conocemos como México son muy diversas. Aquí quisiera presentar a grandes rasgos algunas de ellas, sin embargo, destacaré los planteamientos de Walter Lehmann y Leonhard Schultze-Jena, americanistas alemanes que incidieron en la publicación del “mito de referencia” a principios del siglo XX. Lehmann, etnólogo y lingüista alemán, alumno de Eduard Seler y a partir de 1921 director del Museo Etnológico de Berlín, Alemania, y además autor de la preponderante obra *Zentral-Amerika. Teil I. Die Sprachen Zentral-Amerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Süd-Amerika und Mexico/Las lenguas de América Central en sus relaciones entre sí y con América del Sur y México* (1920) fue quien motivó a Schultze-Jena a emprender el viaje hacia El Salvador y éste, como ya lo mencioné, publicó el libro que inició el camino de esta tesis.

Antes de comenzar con este breve repaso, quisiera destacar dos cosas: por un lado, un aspecto relacionado a la opinión de los nahuahablantes sobre las migraciones, y por otro lado, una crítica al empleo de la palabra “pipil”, cuyo primer uso es atribuido a los nahuas del Altiplano, quienes acompañaron a los españoles en su intromisión al istmo centroamericano (Fowler, 1985; Matthew y Romero, 2012).

1.2. La mirada crítica: “pipil” ¿niños o nobles?

Ahora bien, en cuanto al primer aspecto, quisiera mencionar que los propios nahuas, según mi conocimiento, no le dan mucha importancia a las migraciones, es decir no le otorgan un valor ideológico a este fenómeno, sino que éste proviene de un interés general asociado con una indiferencia sublime. Si hay una migración histórica que llama la atención es la migración contemporánea hacia al norte, es decir, a los Estados Unidos, atravesando por México. Ésta,

cronistas confundieron el xinca con el pokomam (Campbell, 2020, comunicación personal), sin embargo, hay ONGs locales que se apropiaron de esta lengua maya para el nombre de su organización, por ejemplo, la *Asociación Pokomames Por el Medio Ambiente* (APOKAM) en Atiquizaya, departamento de Ahuachapan, en el occidente de El Salvador.

sobre todo para los jóvenes, es mucho más importante que las migraciones nahuas de sus ancestros lejanos.

Los libros que mencioné antes, escritos como parte del *nation-building*, tienen recepción entre algunos hablantes mayores y sirven como base explicativa de las migraciones, otra fuente son las numerosas emisiones en *YouTube*, realizadas por académicos y no académicos. Por otro lado, algunos activistas afirman el parentesco con pueblos indígenas en Mesoamérica, por ejemplo con los *wixaritari*. También, hay personas que opinan que las migraciones nahuas salieron desde Centroamérica a Mesoamérica y no al contrario y en afinidad con la opinión aceptada y difundida por la academia.

Por último, si bien hay personas que hacen hincapié sobre la diferencia entre el náhuatl de El Salvador y el de México, como lenguas distintas casi ininteligibles entre sí, otros destacan los posibles puentes a construir entre los diferentes idiomas. Es más, hay personas que vinculan el origen del náhuatl de El Salvador con México y atribuyen un efecto importante a la difusión de la Virgen de Guadalupe y su papel preponderante, pues se dice que ella dio la orden a Juan Diego de seguir hablando náhuatl, ese gesto habría provocado el origen de un idioma propio o por lo menos contribuido a su propagación.

Ahora bien, respecto al segundo tema, enfatizo que entre las comunidades indígenas de El Salvador el uso de la palabra “pipil” es muy discutida, sobre todo porque a los nahuahablantes no les gusta que se les denomine así, ya que ellos traducen “pipil” como “niño”, aunque el significado antiguo connota tanto a niños como a príncipes (Lehmann, 1974 [1938]; León-Portilla (1993 [1956]: 107), e incluso a “nobles” (Fowler, 1985: 31).

Como ya sugería antes, según diversas fuentes históricas fueron las tropas auxiliares indígenas, provenientes del Altiplano mexicano, quienes denominaron a la lengua centoramericana “pipil”, relacionada con la palabra en náhuatl para niño, pues debido a la

característica caída del fonema / tl / en el náhuat de Centroamérica⁹, ésta se asemejaba a la forma de hablar de los niños (Matthew y Romero, 2012). Este desdén lo reprodujeron varios historiógrafos, como el famoso cronista colonial Fuentes y Guzmán quien señala que también los españoles consideraron al náhuat de El Salvador, Guatemala y Nicaragua una “lengua mexicana corrupta” (*ibíd*, 2012: 769-770).

En la actualidad, el hecho de estar en contra de esa “infantilización” quizá se deba al desprecio histórico mencionado antes, aunado a que la mayoría de los hablantes en El Salvador son adultos mayores. Además, es interesante notar que no se retomó la segunda variante, la que destaca la nobleza, y ahí lo relacionado con las migraciones y lo tolteca. No obstante, como ya dije, la postura no es ideológica sino pragmática y según el uso contemporáneo, *ne pipil* se entiende como el niño o la niña. Sin embargo, hay algunos nahuas que sí usan la palabra “pipil” para autodenominarse, desconozco la razón pero son nahuas que suelen ser considerados no hablantes. En vista de la discusión sobre el empleo de la palabra, a lo largo del texto la colocaré entre comillas.

Es importante mencionar que el discurso histórico que aquí presento no coincide con los conceptos y temporalidades que manejan y practican los nahuas de El Salvador. Esta diferencia se aprecia en el trato que se le da a los objetos arqueológicos, vestigios de “la gente que vivió antes”, en “el mundo primero que hubo” y que no eran cristianos; esta apreciación coincide con los no humanos, quienes vivieron en un cronotopo presolar. Las narraciones sobre la transición cronotópica, por cierto muy difundidas en Mesoamérica, serán tema del siguiente capítulo. Además, en este punto, me gustaría precisar que se atribuye a un castigo divino el que la gente desapareciera de la faz de la tierra, dejando sus vestigios, incluso se afirma que se transformaron en aquellas piezas arqueológicas. Este breve ejemplo manifiesta la conceptualización relacionada a teorías cosmológicas genuinas o cosmo históricas (Navarrete, 2018).

⁹ Por ejemplo, en vez de *tomatl*/tomate en “pipil” se pronuncia *túmat*, en vez de *tepetl*/montaña en “pipil” se pronuncia *tepet*.

Para finalizar, igualmente quiero mencionar que existe una crítica sobre el uso de la palabra “pipil” dentro de la academia misma, por ejemplo, el historiador holandés Ruud van Akkeren la considera un término impreciso, pues se refiere a una cultura y no a un idioma, a la vez, afirma que el pueblo “pipil” es una cultura de origen mexicano-central, misma que abarca desde la cultura teotihuacana del periodo Clásico hasta la cultura nonoalca del Posclásico. Akkeren menciona que los “pipiles” pueden ser hablantes de nahua pero no necesariamente (2000a).

Como veremos más adelante, es un debate conocido en los Estudios Mesoamericanos, no obstante, en esta ocasión no ahondaré demasiado en esta discusión, en su lugar esbozaré algunas teorías, con el objetivo de dar una idea del estado del debate en torno a las migraciones. Comenzaré con un breve resumen de la opinión de Schultze-Jena, ya que ésta influye en su aproximación a la lengua “pipil” en El Salvador.

1.3. Las teorías de migración de Lehmann y sus seguidores

Con préstamos de la mitología natural¹⁰ y la *Kulturkreislehre*/Escuela de los círculos culturales¹¹, siguiendo a Walter Lehmann¹², Schultze-Jena consideró a los “pipiles” seres descendientes de los toltecas (2010 [1935]: 61), cuya lengua se encontraba “en vías de extinción” (*ibíd*: 41). En este sentido lo que Schultze-Jena encuentra entre los “pipiles” son “restos [...] y lo que sobrevivió” (*idem*) desde la caída de Tula, en un pasado bastante remoto (Schultze-Jena, 2010[1935]: 212, 290). Además, fiel a los planteamientos de Walter Lehmann (1920), Schultze-Jena (2010 [1935]) calcula la migración de los “pipiles” desde el Altiplano mexicano hacia El Salvador en el año 300 d.C., Lehmann llegó a hacer el estimado, mismo que Schultze-Jena reprodujo al evaluar tres fuentes clásicas para comprender la historia de las

¹⁰ Corriente decimonónica cuya interpretación se basa en que el contenido de los mitos resulta de procesos epistemológicos primitivos de metaforización. Un lema de esa escuela fue que la mente que produce mitos carece de abstracción, de ahí que los mitos sean entendidos como un proyecto fallido para explicar fenómenos naturales (Mader, 2008: 40-41).

¹¹ El concepto se remonta a Leo Frobenius (1898) y se refiere a áreas con una distribución común y de ciertas características culturales que se extienden a partir de centros culturales. Estos centros se pueden identificar y es posible reconstruir su historial de distribución (Valdovinos, 2013).

¹² Entre 1907 y 1909 Lehmann viajó desde Panamá a México, coleccionando la cultura material de los pueblos indígenas de Centroamérica, periodo en el que además registro diversos idiomas autóctonos (Künne y Vannini, 2010). En 1909 estuvo en El Salvador, sus diarios de campo señalan las rutas y los contactos que realizó, así como interesantes datos etnográficos que culminaron en la obra ya mencionada. Famosos son sus seminarios privados realizados en su departamento en Múnich a los que atendieron Walter Benjamin, Rainer Maria Rilke y Félix Noeggerath (Kraniauskas, 2012: 25-32; McCole, 2018: 73-75).

migraciones “pipiles”: Torquemada (1969 [1615]); Ixtlilxochitl (1952 [1659]); Oviedo (2007 [1852]). Oviedo y Torquemada son los autores más consultados por diversos estudiosos para crear un modelo histórico que permita identificar la fechación de las migraciones “pipiles” de México a Centroamérica (Campbell, 1985: 9; Fowler, 1989:34).

Los informantes de esas tres fuentes clásicas sugieren que los “pipiles” llegaron desde tierras lejanas mexicanas. Torquemada, por ejemplo, plantea que los diversos nahuas que vivieron en el territorio que hoy es Nicaragua, migraron desde Soconusco, México; a su vez identifica dos colectivos: un grupo del Anáhuac y otro de Cholula. Describe que ambos grupos fueron expulsados de su tierra por grupos que Torquemada llama Olmecas, y que abandonaron la costa del Pacífico mexicano, atravesando Guatemala y la región choluteca de Honduras.

En aquella migración forzada, se dio la división del colectivo heterogéneo y uno de los grupos pobló la península de la Gran Nicoya; otro conjunto de personas denominado los Olmecas (al parecer un grupo semejante a los invasores que los obligaron a dejar sus tierras) poblaron alrededor del golfo de Nicoya; un tercer contingente se asentó alrededor del lago de Nicaragua. En la historiografía estos colectivos son llamados los nicaraos. Torquemada aclara que, de la generación que atravesó Centroamérica, algunos quedaron en lo que fue la Audiencia de Guatemala, donde fueron denominados “pipiles”, quienes habrían de fundar Izalco en el actual El Salvador, Mita y Escuintepeque en el actual oriente de Guatemala.

Ahora bien, basados en los datos que arrojó el interlocutor nahua de Torquemada, quien indicó que las migraciones ocurrieron hace “siete, u ocho edades o vidas de Viejos, y estos vivían larga vida, hasta venir a ser mui ancianos” (Torquemada citado en Campbell, 1985: 7), varios historiadores y lingüistas intentaron fijar la cronología de las migraciones, entre ellos Lehmann.

La mayoría de interpretes identifican “la edad de los viejos” con el ciclo de vida de 52 años del calendario mesoamericano (*huehuetilztl*), que equivale a 104 años, bajo este cálculo diferentes estudiosos datan las migraciones alrededor de 728 a 823 años, antes de que los nahuas en 1580 informaran a Bobadilla sobre las migraciones de sus ancestros en 1580, o aproximadamente 88 d.C.” (*ibid.*: 9).

Lehmann, al contrario, supone que el relato de Torquemada hace referencia a las *Leyendas de migración* de Motolinia, por lo tanto estipula que para fijar una cronología de las migraciones habría que tomar como referencia el tiempo de Motolinia, es decir, el año 1526 y sustraer desde ese indicador temporal la edad de los viejos, es decir, los 104 años. Finalmente, los cálculos de Lehmann sugieren que la inmigración de los nicaraos tendría lugar en el período comprendido entre 886 y 1040 a. C. (*ibíd.*).

No obstante, Lehmann consideró que la lengua de los nicaraos era menos antigua que el idioma de los “pipiles”, quienes consideraba habían llegado a El Salvador “al menos alrededor del 300 a.C.” (Campbell, 1985: 10, traducción propia), mientras que los nicaraos habrían arribado alrededor de 1000 d.C. (León-Portilla, 1972: 28). Además de la revisión cronológica, el etnólogo revisó los lugares de desplazamiento de los “pipiles”, y sin establecer los fundamentos de su crítica, corrige las aclaraciones de Oviedo, en cuanto a los datos geográficos.

De esta forma, Lehmann establece que los nicaraos se desplazaron desde Morelos y Puebla, en la cercanía de Cholula, y no desde Soconusco, donde supone que fue el punto de partida o de paso de los “pipiles” siglos antes (Campbell, 1985). No obstante, la argumentación de Lehmann es confusa, ya que como afirma Campbell, no menciona las fuentes de su argumento, por lo que no existen razones evidentes para separar las migraciones y considerar a Torquemada para reconstruir las fechas aproximadas de éstas (*ibíd.*).

En resumidas cuentas, Lehmann parte de diversas migraciones, la migración de los nicaraos que ocurrió alrededor 1000 d.C. desde Cholula, y la de los “pipiles” ocurrida alrededor de 300 d. C. desde o a través de Soconusco. La última fecha precisamente fue tomada por Schultze-Jena, así como otras personas interesadas en recapitular las migraciones de los “pipiles” (Weber, 1976 :73).

1.4. Los seguidores de Lehmann

Ahora bien, un argumento clave de los cálculos de Lehmann se basa en que los dialectos nahuas sin terminación -tl, descienden de los toltecas; este es el caso del náhuatl de los “pipiles” y el de los nahuas de Veracruz, algunas regiones de Puebla y Tabasco. Por lo tanto, según dicho

argumento, esta variante es más antigua que el náhuatl de los “aztecas-mexicanos” (Campbell, 1985: 11). Aquí es necesario mencionar que la palabra “pipil” también suele designar a las lenguas y grupos nahuas de Veracruz y Tabasco (Hasler, 2011; García de León, 1976), esta denominación tiene que ver con que las lenguas nahuas del golfo del sur de Veracruz, de Tabasco, de la sierra de Puebla, de la región de Tehuacán–Zongolica, del Istmo, y de El Salvador, pertenecen al grupo denominado “nahua del este” (García de León, 1976; Hasler, 2011, Pharaoh Hansen, 2014).

Lehmann también planteaba que los nahuas de Centroamérica descendían de los toltecas, opinión también difundida por Ixtlilxochitl quien señala que después de la caída de Tula (959 d.C.), algunos contingentes toltecas poblaron Nicaragua (Campbell, 1985). De cualquier forma, y aunque las ideas del erudito alemán se basen en una clasificación dialectal errónea, como lo menciona Campbell, la equivalencia que hace de los dialectos -t y las migraciones “pipiles” con la diáspora tolteca han sido importantes, no necesariamente por su exactitud, sino por su predominancia (*ibíd.*: 10).

Entre los trabajos que han retomado a Lehmann destaca William Fowler (1989), cuya obra ha tratado de reconstruir las migraciones, quizá con más detalle y consideración de fuentes etnohistóricas, lingüísticas y arqueológicas, además es considerada como el último estado de la discusión (Escamilla, 2011; Künne, 2015: 47). A continuación resumiré brevemente los planteamientos de Fowler.

En primer lugar, hay que mencionar que Fowler (1989: 38-39), ante la ausencia de evidencias serias, rechaza que existió una migración durante el Clásico Medio vinculada directamente con Teotihuacán, más bien evalúa la posibilidad de que las migraciones comenzaron en el Clásico Tardío, pero que no llegaron a Centroamérica en este periodo (*ibíd.*: 38-41). Sin embargo, hay fuertes evidencias lingüísticas y arqueológicas que indican leves cambios debido a la presencia de grupos e influencia “mexicana”.

En cuanto al Posclásico Temprano (900-1200 d.C.), hay abundante evidencia arqueológica en diversos sitios y territorios del occidente y centro de El Salvador,

anteriormente ocupado por los chortis, que los “pipiles” o los grupos de afiliación tolteca comenzaron a controlar (*ibíd.*:42)¹³. En la cultura material destacan, por ejemplo, la arquitectura circular y talud-tablero, el juego de pelota en forma de “I” y en los dos extremos una cabecera, las efigies de Xipe Totec, las esculturas Chac-mool, la cerámica Plumbate (Tohil), la obsidiana verde, los incensarios largos con picos bicónicos y de tamaño natural de Tlaloc, las figurillas mazapán, y las figurillas con ruedas, relacionadas a la costa veracruzana del golfo (*idem*).

Respecto a las migraciones ocurridas en el Posclásico Tardío (1200-1524 d.C.), Fowler (1989) manifiesta que estuvieron relacionadas con la disolución del imperio tolteca y vincula esta migración con los nonoalca, basándose sobre todo en evidencias toponímicas¹⁴ y en el método de la glotocronología. Es más, Fowler aclara que a su llegada los nonoalca comenzaron a amenazar a los “pipiles”.

En relación a los nonoalca, etnónimo que se traduce como “gente muda” (Akkeren, 2000a: 191), muchos investigadores los identifican con grupos de habla nahua que migraron hacia Centroamérica (Jiménez Moreno, 1974; Akkeren, 2013), por ejemplo, Jiménez Moreno (1974) declara que diversos colectivos teotihuacanos epigonales fueron expulsados de Cholula, mismos que identifica con los nonoalca, grupo relacionado con los gobernadores de Tula. Lehmann, a su vez, “relacionó a los toltecas de las antiguas narraciones mitológicas con el sitio Teotihuacán, una población de lengua náhuat” (Künne, 2015: 48). Otro investigador que vincula a los “pipiles” con Teotihuacán y Cholula es León Portilla (2004: 46-47).

Ahora bien, pese que Akkeren afirma que esta identificación temporal no es nada segura (Akkeren, 2005: 57-61), sí destaca la importancia de ese colectivo a partir del Clásico Tardío, su origen y migraciones desde la costa del golfo y Tabasco hacia el Altiplano mexicano y su papel político en la fundación de Tula (*idem*)¹⁵.

¹³ Para una crítica al planteamiento sobre la influencia tolteca en el Posclásico Temprano: véase Olsen Bruhns y Amaroli (2009). Para un nuevo enfoque sobre las migraciones que apunta hacia un carácter mucho más heterogéneo: véase Cossich Vielman (2015), Romero y Cossich Vielman (2015).

¹⁴ En El Salvador hay una región paracéntrica que está formada por tres pueblos: San Pedro Nonualco, Santiago y San Juan Nonualco.

¹⁵ Con respecto a los nonoalca, véase también los trabajos de Testard (2017), Davies (1977), Aguirre-Beltrán (1986) y Fowler (1989).

Actualmente, entre diversos arqueólogos domina la opinión de que los nahua-“pipiles” migraron desde el Altiplano Central y la costa del golfo mexicano a raíz de la caída de Tula hasta tierras centroamericanas (Fowler, 1989, 2011; Akkeren, 2005, 2013; Escamilla, 2011). El origen tolteca de los “pipiles” se deriva también del segundo significado de “pipil” que se traduce como “noble”, esta denominación hace referencia a los linajes de las sociedades involucradas (Fowler, 1989, 2011). Las olas migratorias ocurrieron principalmente durante los periodos Clásico Tardío (600-900 d.C.) y el Postclásico (900-1524 d.C.), con mayor evidencia de fuertes movimientos migratorios durante el Postclásico Temprano (900-1200 d.C.) (Escamilla, 2011; Fowler, 2011).

En fin, a la llegada de los españoles con sus tropas aliadas mexicanas (1524) al suroeste de Mesoamérica, los invasores encontraron abundantes poblaciones nahuas cuyos topónimos eran muy similares a los nombres de muchos altépetl en Puebla, Veracruz y del valle de México, por ejemplo, Coatepec, Tehuacán, Aculhuacán, Teotepec, Panchimalco y Cuscatlán (Fowler, 1989; Amaroli, 1991). Como ya mencioné, estos habitantes en el Suroeste de Mesoamérica fueron denominados “pipiles”. Quizás el documento más antiguo que constata esta denominación fue redactado unos 14 años después de la invasión, Folwer (1989) señala que un decreto de 1538 menciona la conquista de los indios “pipiles”, quienes hablaban un idioma igual al de México.

1.4. Los nahuas después de la conquista: la colonia y siglo XIX

Ahora bien, en cuanto al devenir histórico, habría que tomar en cuenta que los pueblos nahuas, desde la época colonial, se han relacionado tanto con los españoles como con las poblaciones africanas, que desde las Leyes Nuevas (1542) fueron introducidas forzosamente en mayor número al territorio (Lizcano 1993: 107; Lokken y Lutz, 2008: 16). Justamente, un centro de tráfico de esclavos se asentó alrededor del puerto de Acajutla, colindante a la ciudad de Sonsonate, en cercanía con los pueblos de Santo Domingo de Guzmán, Nahuizalco e Izalco (Lokken, 2003).

Cabe mencionar que en 1770, o sea en la época colonial tardía, el arzobispado de la Audiencia de Guatemala, Cortés y Larraz, reporta que el pueblo se conformaba por 64 familias de indios y que pertenecía a la jurisdicción de Nahuizalco (Lara Martínez, 2006: 31-32).

Relación que quizá explica, como veremos más adelante, las razones históricas del parentesco entre los santos patrones de ambos pueblos. Durante la colonia tardía, Santo Domingo formaba parte de la Audiencia de Guatemala.

En primeras décadas del siglo XX, varios investigadores sugerían que en El Salvador hubo poca o casi nula presencia de africanos y afrodescendientes (Barón Castro, 1942; Lizcano 1993). Por el contrario, enfoques recientes señalan que los africanos fueron una segunda mayoría durante la época colonial, sobre todo a fines del siglo XVII, cuando formaron el grupo de población más grande dentro de la población no indígena y, en consecuencia, incluyeron grandes contingentes que se agruparon gradualmente bajo el término ladino (Lokken, 2000: 267, 2003: 3-28).

A lo largo de la época colonial, la población de descendencia africana desarrolló diversas maniobras para enfrentarse al yugo español. Inventaron estrategias de matrimonio para ascender socialmente, proceso que incluyó a mujeres indígenas libres. Después de todo, el matrimonio afroindígena significaba que sus descendientes obtuvieran el estado “libre” por parte de sus madres, y así podrían ser incorporados como “mulatos libres” en el orden social. A la vez, para las indígenas esta lazo conyugal era una vía para deshacerse, por lo menos para su descendencia, de la categoría de “indio tributario”, que les obligaba asumir la posición social más baja (Lokken, 2003).

Otra forma de establecer relaciones afroindígenas fue mediante el cimarronaje, actividad que existió a mediados de la época colonial en las costas pacíficas de la Audiencia de Guatemala, y que incluía a la provincia de San Salvador (Lokken, 2008). Si bien, a lo largo de la colonia y la era republicana existieron tensiones y oposiciones fuertes entre la población indígena y ladina o mulata, la historia muestra que también hubo alianzas, por ejemplo, el levantamiento de 1932 (Effenberger López, 2013) del cual hablaré posteriormente.

También destaca otro aspecto muy importante, que durante todo el siglo XIX los nahuas estuvieron involucrados en los diversos procesos políticos y sociales del país, implicaciones que culminaron, por ejemplo, en la independencia, las guerras entre los liberales y conservadores,

y la consolidación del Estado-nación de El Salvador (Lauria Santiago, 1999; López Mejía Velásquez, 2017). En medio de dichas turbulencias, los nahuas mantuvieron un alto grado de autonomía, sobre todo, respecto a la tenencia comunal de tierras (Lauria Santiago, 1999), que finalmente fue desmantelada a finales del siglo, como veremos después.



Fig. 2: La población Nahuizalco, cerca de Santo Domingo de Guzmán. Al fondo la cordillera Apaneca-Lamatepeque. Los ranchos de paja como vivienda fueron construidos hasta la década de 1960. Como veremos después el pasado de los ranchos juega un papel en las conceptualizaciones históricas de los nahuas. Fotos: Carl V. Hartman, 1898-1899, Nahuizalco. Archivado en Fototeca del Museo de la Palabra y la Imagen (MUPI) San, Salvador. <https://museo.com.sv/fototeca/wppaspec/oc1/cv0/ab20>

No obstante, la cohesión social de los pueblos nahuas finiseculares sorprendió a los viajeros europeos. Uno de ellos fue Carl Vilhelm Hartman, botánico, arqueólogo y etnógrafo sueco que viajó a Centroamérica (Costa Rica, El Salvador y Guatemala) entre los años 1896 y 1899, e hizo un segundo viaje a Costa Rica en 1903 (Lutz, 2001: 139). El arqueólogo Daniel G. Brinton incitó a Hartman para que realizara una expedición entre “las tribus de habla azteca del oeste de El Salvador” y así aportar conocimiento sobre los nahuahablantes de

Centroamérica (Hartman, 2001 [1901]: 148-149)¹⁶. A su llegada a Nahuizaclo, donde vivió por unos meses, escribe lo siguiente:

“mi sorpresa fue muy grande cuando, al despertarme a la mañana siguiente, me encontré con que estaba en un poblado indígena de miles de casas, donde habitaban alrededor de 8,000 aztecas [sic]. Este era sin lugar a duda el poblado indígena más grande que había visto hasta entonces.” (Hartman, 2001[1901]): 152; véase fig. 2).

Cabe mencionar que Hartman plasmó en su informe “Reconocimiento Etnográfico de los Aztecas de El Salvador” la coerción laboral y las consecuencias que tuvo para la vida de los “pipiles” la abolición de sus tierras comunales, este texto fue publicado originalmente en sueco en 1901 en *Ymer*, revista de la Asociación Sueca de Antropología y Geografía de la Universidad de Estocolmo (Hartman, 2001 [1901]: 151, 154-155, 191; Lutz, 2001: 141), y a pesar de que criticaba la captura de indígenas para el servicio militar, esto no lo detuvo a realizar prácticas de racialización por medio de la antropometría, haciendo uso de la autoridad y la represión para retratar a hombres y mujeres indígenas de Nahuizalco.

Reitero que al lado de estas prácticas dudosas hoy tenemos descripciones y fotografías de un pueblo nahua a finales del siglo XIX, que no parece muy diferente al de las descripciones del pueblo Santo Domingo de unas décadas antes. A mediados del siglo XIX, un informe gubernamental reporta diversos oficios de los habitantes del pueblo, que viven en viviendas de techo de paja, se destacan los cultivos de frijol, arroz y cacao (López, 1974 [1858]; Lara Martínez, 2006:32). El informe también reporta que Santo Domingo era una comunidad monolingüe, que los hombres usaban ropa de manta y las mujeres vestimenta morada, listones en el cabello y el pecho descubierto (López, 1974 [1858]).

Llama la atención que el escribano, si bien menciona la existencia de problemas entre indígenas y ladinos al enfatizar que los indígenas “[s]e preservan del ladino [...] no se consienten

¹⁶ A partir de 1903, Hartman también comenzó a ser curador de la sección de Etnología y Arqueología del Museo Carnegie de Historia Natural (Carnegie Museum of Natural History) con sede en Pittsburgh, Pennsylvania, Estados Unidos. Años antes de emprender su expedición a Centroamérica, Hartman acompañó a Carl Lumholtz en su expedición a la Sierra Madre de México en 1890. Posteriormente, Hartman vivió un año (1898-1899) en diversas ciudades y poblados en El Salvador, pero sobre todo en Nahuizalco, donde adquirió un gran número de objetos de la cultura material de los “pipiles” (Lutz, 2001: 139,144; Hartman, 2001[1901]: 152, 167-189). En la actualidad estos objetos y diversas fotografías se encuentran en el Museo de Etnografía de Estocolmo y en el Museo de Cultura Mundial de Gotemburgo; copias de ellos se encuentran en el acervo del Museo de la Palabra y la Imagen en San Salvador.

[que] adultere su casta, porque hasta ahora se conserva pura” (López, 1974 [1858]: 173), también destaca que los habitantes del pueblo, pese a su inclinación a la embriaguez, el baile y el trabajo en la tierra, son personas “de poca malicia, sencillos y francos, obedientes a lo que manda el Gobierno superior, adictos al orden público” (*idem*).

Esta ambivalencia puede estar relacionada a qué los pueblos nahuas, a lo largo del siglo XIX, mantenían el poder local y jugaban un rol activo dentro de las turbulencias políticas de la época independista (Lauria Santiago, 1999; Ching, 2014). No obstante, poco a poco la población ladina que ocupaba el poder centralizado expresaba su desprecio a las tierras comunales de los indígenas y desvalorizaba su cultura, considerándola como un atraso para el progreso del país, que significaba convertir a El Salvador en una república cafetalera (López Bernal, 2009).

Sin embargo, cuando a finales del siglo se abolieron *de facto* las tierras ejidales, el conflicto tampoco se agudizó. En la discusión historiográfica, anteriormente se suponía que la expropiación había causado que los grandes cafetaleros concentraran las tierras en sus manos, y por lo tanto comenzaran los abusos sociales y la proletarización de los antiguos usuarios de esas tierras (White, 1999: 118). No obstante, las contribuciones recientes muestran que la abolición no causó inmediatamente disturbios sociales entre los legisladores y los afectados. Acorde con la revisión de nuevas fuentes, éstas destacan que los primeros propietarios de parcelas privadas fueron personas adscritas a las tierras comunales (Ching, *et al.*, 2007: 18-19; Gould y Lauria Santiago, 2008: 20-21). Así, la privatización había creado un mosaico de propiedades pequeñas, medianas y grandes, sobre todo, un vasto número de pequeñas propiedades que estaba predominantemente en manos de la población indígena (Ching, *et al.*, 2007: 16).

1.5. Antes del levantamiento: las primeras décadas del siglo XX

Para Nahuizalco, pueblo vecino de Santo Domingo, en 1913 el gobierno confirmaba que la población indígena trabajaba en rancherías de ganado y fincas de café, además de que cada habitante poseía una parcela con la cual aportaba al desarrollo y bienestar económico, lo cual otorgaba una considerable afluencia económica, a pesar de la abolición de las tierras comunales y el paulatino crecimiento de la población ladina (Ching, 2014).

Es importante mencionar que pese a la importancia del café, y debido a que Santo Domingo, al contrario de otros municipios indígenas, estaba lejos de la zona cafetalera y los cañaverales de alta producción, a los ladinos no les interesaban los terrenos comunales de poca calidad (Gould y Lauria Santiago, 2008: 157). Por consiguiente, Santo Domingo es el único municipio y comunidad indígena donde se mantuvo de forma comunitaria la tenencia de tierra (Lara Martínez, 2000).

No obstante a la imagen casi armónica del “campesinado” en el país, en Santo Domingo de Guzmán las tensiones étnicas ya presentes a mediados del siglo XIX, continúan a principios del siglo XX, por ejemplo, un reportero describe que en 1913 los habitantes de Santo Domingo desprecian a los ladinos (Gould y Lauria Santiago, 2008: 156). Además en 1912, el misionero paulista Antonio Conte destaca que los indígenas de Santo Domingo solamente hablaban náhuat, eran analfabetos, borrachos, ignorantes de la doctrina católica y que se resistieron políticamente a los ladinos (Conte, 2008 [1934]) que poco a poco comenzaron a poblar la región, atraídos por el auge del café entre 1888 y 1930 (Rønsbo, 2004).

La expansión de la población ladina también corresponde a las tendencias de ladinización y desindigenización, estrechamente vinculadas a la erección del Estado moderno en El Salvador y que influyó en la transformación de las identidades y el *world-making* indígenas, se sumaron los cambios económicos, culturales-políticos y los desplazamientos del poder local entre indígenas y ladinos, a favor de los grupos no indígenas (Gould y Lauria Santiago, 2008: 150-162). Fueron estos procesos, y las consecuencias de la abolición de las tierras ejidales a finales del siglo XIX, los que contribuyeron a que en el transcurso de los años 1920 surgiera una gran cantidad de trabajadores agrícolas proletarizados y empobrecidos.

1.6. 1932

En el contexto del crecimiento dramático de la industria del café, se desarrolló una brecha considerable entre los productores comerciales y la población rural pobre. Gradualmente, entre los años 1880 y 1920, tanto empresarios como especuladores adquirieron una gran cantidad de propiedades. Este proceso de concentración del suelo tendió a aumentar la riqueza en manos industriales a la vez que incrementaba la pobreza (Ching, *et al.*, 2007). Es decir, el creciente poder de la oligarquía agraria provocó la disolución de los pequeños

campesinos, dando como resultado la aparición de colonos, semi-colonos y proletarios. Así que, en la década de 1920, el campesinado, mayoritariamente indígena, ahora tenía que vender su fuerza de trabajo como asalariados, a cambio de sueldos muy bajos.

Las condiciones de trabajo en las plantaciones empeoraron enormemente al inicio de la crisis económica mundial, los propietarios de plantaciones respondieron con recortes salariales que afectaron tanto a los proletarios como a los colonos (*ibíd.*: 20-21), así, “si las condiciones de vida y de trabajo habían sido pobres antes de la crisis, para 1930 se habían vuelto intolerables” (Gould y Lauria Santiago, 2008: 58). Precisamente en este año Schultze-Jena visitó Izalco, que sería epicentro de conflictos a punto de estallar.

Esta situación, además de otros factores como el recuerdo de que las tierras laboradas décadas atrás eran propiedad de las comunidades, así como las alianzas con sectores urbanos del Partido Comunista y la articulación del conflicto, la situación social, política y económica en términos étnicos, y la confrontación entre indígenas y ladinos, desembocó en el levantamiento y la matanza de 1932. Después de que los grupos insurrectos, mayoritariamente indígenas nahuas, tomaron algunas alcaldías, se enfrentaron pronto con el ejército que, al controlar el levantamiento en pocos días, cometió junto con las fuerzas paramilitares una masacre entre la población indígena del país. Con un registro aproximado de 15 mil y 30 mil indígenas ejecutados al comienzo de 1932.

1.7. Schultze-Jena en Izalco

Ahora bien, en cuanto a Schultze-Jena, hay que destacar que antes de haber visitado El Salvador, el geógrafo, lingüista y etnólogo ya tenía una carrera muy elaborada como investigador en el mundo académico alemán, misma que comenzó a principios de siglo XX. Después de haberse titulado como zoólogo en 1896, emprendió una expedición a Sudáfrica, entre 1903 y 1905, que desembocó en la publicación de *Desde las Tierras Nama y Kalahari*¹⁷

¹⁷ *Aus Namaland und Kalahari* (Trad. del alemán por Broda, 2008: 120). En este breve recorrido destaco solamente las obras principales de Schultze-Jena, las que en su mayoría fueron publicadas entre 1907 y 1957, bajo el sello editorial de Gustav Fischer Verlag, localizado en Jena y Kohlhammer Verlag en la ciudad de Stuttgart. También hubo publicaciones póstumas, realizadas por el americanista Gerhard Kutscher; para una enumeración más amplia de las obras Schultze-Jena: véase Lara Martínez, 2010a: 22-38.

(1907) y una segunda publicación años después titulada *Conocimiento del cuerpo de los hotentotes y bosquimanos* (1928)¹⁸.

Gracias a su metodología, que destaca por una “visión holística [presente sobre todo en sus primeros trabajos] que combinaba la descripción de los nexos causales entre el clima, la geología, la vegetación y la fauna con los modos de vida de los habitantes autóctonos, su lengua y su cultura” (Broda, 2008: 120), Schultze-Jena fue nombrado en 1908 catedrático en geografía por la Universidad Jena.

Durante esta función emprendió un viaje a Nueva Guinea, cuyo resultado está plasmado en *Conocimiento de la lengua melanesia de la isla de Tumbleo*¹⁹ (1911). En 1913 fue nombrado catedrático titular de geografía en la Universidad de Marburg. Al terminar la Primera Guerra Mundial (1914-1918) realizó estudios en Macedonia y publicó los resultados de sus indagaciones bajo el título *Macedonia, cuadros de paisajes y culturas* (1929)²⁰.

A partir de la década de 1920, el interés de Schultze-Jena se tornó hacia las lenguas mesoamericanas. Es en esta fase que Schultze-Jena se mostró adelantado a su tiempo o, por lo menos, a la par de las afirmaciones de Radcliffe-Brown y Malinowski, al enfatizar el trabajo de campo y postular que el etnógrafo “adquiere su comprensión de la cultura ajena sobre todo a partir del aprendizaje del idioma” (Broda, 2008: 121).

Fue durante esta época de su vida cuando viajó a El Salvador entre 1929 y 1930, pero también a Guatemala y a México. Sus estancias en Guatemala desembocaron en la publicación *Vida, creencias e idioma de los Quiché de Guatemala* (1933)²¹ y en México *Entre los aztecas, mixtecos y tlapanecos de la Sierra Madre del Sur de México* (1938)²².

¹⁸ *Zur Kenntnis des Körpers der Hottentotten und Buschmänner*. Trad. del alemán por Broda (2008: 120).

¹⁹ *Zur Kenntnis der Melanesischen Sprache von der Insel Tumbleo*.

²⁰ *Makedonien, Landschafts- und Kulturbilder*. Trad. del alemán por Broda (2008: 121).

²¹ *Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*.

²² *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko*, trad. por Broda (2008: 122).

En este periodo conoció al americanista Eduard Seler y a Walter Lehmann, sobre quien hablaré más tarde. Entre 1944 y 1957 Schultze-Jena publicó traducciones al alemán de importantes textos escritos en lenguas indígenas, entre los que podemos destacar: *Popol Vuh, el libro sagrado de los indios quiché*²³ de 1944, extractos de *Historia general de las cosas de Nueva España*, también *Adivinación, ciencia celestial y calendario de los antiguos aztecas*²⁴ (1950) y *Estructura de la familia, clase y trabajo del antiguo pueblo azteca* (1952)²⁵. La traducción de *Cantares Mexicanos* (1957)²⁶ fue publicada póstumamente. La recepción de su obra es abundante, sin embargo, fue hasta hace poco que sus textos se han leído con una óptica crítica al colonialismo en el que surgieron.

Particularmente hay que mencionar el trabajo de Steinmetz (2007) quien señala que el discurso de los etnógrafos alemanes a principio del siglo XX no puede dar cuenta de la política colonial o el cambio a la masacre y el genocidio, sin embargo, sí afirma que las representaciones etnográficas precoloniales funcionaron como materia prima ideológica para justificar todo lo que se hizo a los pueblos colonizados en era moderna.

Recientemente, Förster y Stoecker (2016:10) mostraron que Schultze-Jena aportó a la colección de historia natural de la Universidad de Jena, Alemania una serie de cráneos, cuero cabelludo y esqueletos de los herero²⁷ que se levantaron en contra de la ocupación colonial alemana. Al respecto, Schultze-Jena menciona que podía "hacer uso de las víctimas de la guerra y tomar partes de los cadáveres frescos de los indígenas que apoyaban el estudio del cuerpo vivo (a menudo me ofrecieron Hottentots cautivos)"²⁸ (*ibíd.*: 59).

Al lado de estas horrendas prácticas, Schultze-Jena reflexiona sobre la pureza y decadencia de los pueblos que estudió (Steinmetz, 2007: 178-179, 231). Años más tarde este discurso se reproduciría en su obra sobre los "pipiles" de El Salvador, sin embargo, como

²³ *Popol Vuh, das Heilige Buch der Quiché-Indianer.*

²⁴ *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken.*

²⁵ *Gliederung des altaztekischen Volkes in Familie, Stand und Beruf.*

²⁶ *Alt-Aztekische Gesänge*, traducción por Johanna Broda (2008: 123).

²⁷ Pueblo de afiliación étnica bantú en Angola, Bostuana y Namibia. Entre 1884 y 1919 se enfrentó a la invasión y colonialización alemana. Las políticas racistas del Imperio alemán culminaron en el genocidio de 1904 a 1907 (Fitzpatrick, 2008).

²⁸ Traducción propia.

precisé antes, bajo signos diferentes y con préstamos de la mitología natural y la Kulturkreislehre/Escuela de los círculos culturales.

En cuanto a su estancia concreta en El Salvador lamentablemente se sabe poco, a diferencia de Walter Lehmann, americanista alemán que estuvo en El Salvador dos décadas antes de Schultze-Jena y cuyo legado, compuesto por notas de campo, fotografías, estampas, postales y correspondencias, se encuentran en el Instituto Iberoamericano en Berlín. Un documento con el que sí se cuenta es la publicación que mencioné al principio de mi introducción, la primera transcripción del “mito de referencia” de esta tesis, y que fue resultado de una estancia de investigación de tres meses (agosto, septiembre y octubre) en Izalco en el año 1930, apoyada por Franz Boas.²⁹

Hay quienes afirman que fue precisamente Lehmann quien motivó a Schultze-Jena a emprender el viaje hacia El Salvador (Hernández, 2000), lo cierto es que Schultze-Jena pudo entrevistar y grabar las narraciones de Ynés Masin gracias a la amistad entre Lehmann y Masin. Ambos se habían conocido en el año de 1909 durante la estancia de Lehmann en el país; a lo largo de los años mantuvieron contacto por medio de un intercambio de cartas y Lehmann lo describió ante el gremio como “mi fiel amigo pipil”.

Desconozco si Masin se habrá enterado acerca de los diversos agradecimientos y que su nombre circulaba en distintas revistas, así como en libros publicados en Alemania sobre el trabajo de Lehmann. No obstante, después de casi 30 años Schultze-Jena usa la red transatlántica establecida entre Masin y Lehmann, cuya amistad contradice de facto la connotación de algunos subtítulos en las imágenes publicadas en su libro, que describen a los “pipiles” como gente aislada, sin contacto con el mundo exterior.

A su vez, Schultze-Jena no menciona en ningún momento que Masin fue alcalde municipal de Izalco de 1893 a 1896, o que en el año 1891 fungió como secretario de la alcaldía, es decir no lo describe como una persona versátil, cosmopolita y conocedora de los asuntos políticos de antaño (Lauria-Santiago, 2004: 268).

²⁹Como antes los había hecho con Carl Lumholtz, Konrad T. Preuss y John Alden Mason, el fundador la antropología moderna norteamericana “promovió las investigaciones” de Schultze-Jena en El Salvador (Schultze-Jena, 2010 [1935]).

Por otro lado, el encuentro entre Schultze-Jena y Masin, así como probablemente otros interlocutores que quedaron en el anonimato (Anónimo, 2012: 7-10), finalmente resulta en lo que el lingüista salvadoreño Rafael Lara Martínez (2010a: 6) denomina como “el ciclo mitológico más completo en esa lengua indígena [...] semejante en valor al Popol Vuh y a los Cantares mexicanos”. Desafortunadamente aquella publicación nunca tocó suelo izarqueño, fue hasta hace pocos años, con la reedición realizada por Lara Martínez (2010), que el trabajo volvió a la comunidad.

En el libro sólo hay breves comentarios sobre cómo Schultze-Jena se relacionó con las personas que colaboraron con él. Schultze-Jena (2010[1935]: 63) explica que “[j]amás insinué hechos ni seleccioné el tema de los cuentos. Mi única convocatoria consistió en lo siguiente. Cuéntenme lo que ustedes mismos se cuentan entre sí.” Otro detalle que menciona el autor es que “[s]obre la vida cotidiana, sólo preguntaba de manera ocasional; pero, al comprender esta lengua distinta, la primera oportunidad se presentó al hablar de la vida personal del indígena, su alimentación y manera de ganarse la vida” (*idem*).

Sin embargo, es curioso, si a Schultze-Jena le interesaban los quehaceres cotidianos, las formas de trabajo asalariado, el trabajo en el campo, e incluso menciona que iba a las milpas a verificar ciertos datos, porqué en ningún momento menciona la tensión social que en esa época estaba aumentando y que finalmente condujo al levantamiento de 1932, cuyo eje conflictivo giraba alrededor de la tierra, el agua y, como veremos, también implicaba disputas ontológicas sobre el mundo. Por el contrario, las descripciones de Schultze-Jena parecen evocar las observaciones hechas por muchos viajeros que pasaron por El Salvador entre 1920 y 1930. Como ya mencioné antes, éstos describieron a los campesinos como partícipes de la dinámica de crecimiento económico al principio de la década, y en una relación armónica con los grandes terratenientes. No obstante, a finales de los años 1920, para un grande y creciente número de salvadoreños en la zona rural, estos imaginarios eran totalmente obsoletos (Gould y Lauria Santiago, 2008: 35-38).

Dicho lo anterior, la presencia del mito y la ausencia del conflicto social en el trabajo etnográfico de Schultze-Jena, que se puede atribuir a justificaciones diplomáticas, el interés de estudio o por simple negligencia e indiferencia, me hizo pensar en mi papel como antropólogo.

Al realizar mi investigación no quise seguir ni el camino de Schultze-Jena ni los andares de su famoso colega Clifford Geertz, quien en su ensayo sobre las peleas de gallos en Indonesia, no encontró espacio etnográfico para el medio millón de asesinatos cometidos por las fuerzas armadas de ese país (Nader, 2013). En este trabajo no tengo intención de obliterar las olas de violencia que se viven actualmente en El Salvador, y que no son tan diferentes a las coyunturas políticas de 1932.

Así que a lo largo de la tesis mencionaré a los muertos que acompañaron mi caminar y que son parte trágica de la crisis social, cultural, política y económica que acecha a los habitantes de El Salvador a lo largo de su historia moderna, la cual comenzó a finales del siglo XIX y que continúa hoy en día.

En el siguiente capítulo se desarrolla una breve descripción de la vida en Santo Domingo de Guzmán, el pueblo donde habita Nanawatzin, el/la protagonista de la teoría cosmológica narrada, y quien no se libera de esta violencia epidémica en El Salvador, también presente en otros países centroamericanos (Martínez, 2016).

Capítulo 2: Vivir en una olla



Fig.3: Vista al casco urbano de Santo Domingo de Guzmán en época seca (túnalku), 2017. Foto: Wolfgang Effenberger.

Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara.

Jorge Luis Borges, El Hacedor, 1960

Algunos de los habitantes de Santo Domingo de Guzmán o Santo Domingo Witzapan pueblo en el departamento Sonsonate, en el occidente de El Salvador, explican que el casco urbano está asentado en una olla/*se kumit*, expresión “metafórica” que escuché también en otros pueblos de la región donde desarrollé el trabajo de campo en los últimos años. Con ello los habitantes del pueblo describen la inserción del asentamiento humano en medio de las estribaciones de la Sierra Apaneca-Llamatepeque. Un escribano en 1858 reporta que Santo Domingo: “se halla situado en una rejoya talpetatosa y pedregosa: panino³⁰ fuerte” (López, 1974 [1858]: 172), además anota que la población “[e]stá colocada de Norte a Sur a la margen de su río (llamado Tepechapa) que corre la misma línea” (*idem*). Parece que la pauta estructural

³⁰ Aclaro que desconozco el significado de esta palabra.

no ha cambiado demasiado, en Santo Domingo los asentamientos humanos comienzan a unos pocos metros del río que culebra en el fondo de la olla, llevando consigo animales acuáticos, piedras, hojas y ramitas caídas de los árboles, plantas y bejucos que crecen voluptuosamente en el borde del cauce.

El río Tepechapa es parte de un manto acuífero extenso que es indispensable para los modos de existencia de los nahuas. Más abajo, cerca del puerto Acajutla se convierte en el río San Pedro. Desde su orilla se ven las múltiples casas con sus techos de tejas y de zinc, las banderas de los partidos políticos favoritos de los moradores colocadas en barras de bambú. Los hogares de los “mingueños” se extienden sobre dos enormes gradas formadas por las calles principales de asfalto que acompañan de manera paralela al río Tepechapa hasta llegar al Salto El Escuco que es un lugar turístico pero que por las noches por encontrarse tan remoto del pueblo se convierte en un lugar donde se han cometido un crímenes.

Los turistas no suelen enterarse de los asesinatos que ocurren en este lugar, ni siquiera los jóvenes capitalinos que viajan cada fin de semana a Santo Domingo para aprender nawat se enteran de ello. Pero viviendo un tiempo en el pueblo, entonces uno se puede dar cuenta. Durante mi estancia encontraron ahí los cadáveres de tres jóvenes mareros que, por a saber qué motivos han sido asesinados. Además de esta circunstancia triste y delicada los locales consideran que es un lugar “encantado, tiene Dueño”. No obstante, mucha gente recurre a él para refrescarse y relajarse de los quehaceres cotidianos.

Antes de proceder a retratar con más detalle los mundos en una olla, debo de aclarar que la olla de la cual estoy hablando cobija sobre todo al casco urbano. Es ahí, donde viven los nahuahablantes con los que he convivido³¹. Los cuatro cantones que componen el municipio que tienen una extensión territorial total de 28.69 km², son El Carrizal, El Caulote, El Zope y El Zarzal. Según el Censo de Población y Vivienda de 2007, en los cantones vive la mayoría de los habitantes, alrededor de 4,778 de un total de 7,055 (por ende 2,277 viven en el área urbana). Cabe mencionar que en la zona rural vive un alto porcentaje de población joven (DIGESYC³², 2009: LIII). Por consiguiente, la descripción de Santo Domingo de Guzmán como “olla” incluye,

³¹ En Santo Domingo vive la mayoría de nahuahablantes de El Salvador, son alrededor de 150 personas.

³² Dirección General de Estadística y Censos.

parcialmente, a la población rural. Debo aclarar que, por advertencias de muchos habitantes de Santo Domingo, solo pocas veces me atreví a visitar los cantones debido al alto riesgo que corría convertirme en víctima de violencia pandillera.

Volviendo al casco urbano podemos encontrar ciertos rasgos de lugar. El asentamiento humano traza estrechas veredas y espacios abiertos, la mayoría sin cercos porque muchas casas se ubican en la cercanía de los otros hogares de familiares; de hijos, nietos, tíos, hermanos y primos. Las casas se despliegan sobre una ladera rocosa yuxtapuesta por colonias de arbustos y árboles.

La pendiente sobre la que se contruyeron las casas termina en la punta de la colina; la boca de la olla, donde la carretera que viene de la cabecera departamental de Sonsonate conduce al pueblo vecino San Pedro Puxtla, en el departamento de Ahuachapan. Al otro lado del río, o sea la ladera opuesta y pared interior de la olla, predominan los campos estacados en forma de cuadrado de maicillo y zacate para el ganado. Los colores de estos terrenos cambian tajantemente según la época del año, campos amarillos en temporada seca/*tunalku* y verde en la de lluvias/*shupan* que dura de mayo a noviembre.

En esta cima se encuentran algunas casas, árboles, la calle antigua a Santa Catarina Masahuat, La Sabana, donde en 1975 la etnógrafa salvadoreña Concepción Clará de Guevara recopiló una versión de la narración sobre el nacimiento del árbol de morro que me interesa conocer. En cuanto a la metáfora de la olla quisiera mencionar que fue García Zambrano (2002) quien señaló que los nahuas coloniales preferían asentarse en valles empotrados que asemejan contenedores como calabazas, jícaras y ollas. Escogieron estos lugares porque manifestaban ser un espacio predilecto de comunicación entre diferentes esferas ontológicas o como lo diría Federico Navarrete (2019: 79-86) predilectos para hacer emerger ritualmente un nuevo cronotopo, es decir, un nuevo mundo³³. Además, precisamente los ancestros emergieron en esta geografía.

³³ Con respecto al concepto cronotopo en los Estudios Mesoamericanos, véase Navarrete (2004: 34).

Que en Santo Domingo hace muchos tiempos ya existían otros mundos reflejan los vestigios arqueológicos de pequeña escala. A la orilla del río Tepechapa encontré fragmentos de obsidiana y cerámica clásica que se mezclaban con fragmentos de los productos de barro contemporáneos, ensamblaje que podría indicar un asentamiento precolombino, sin embargo, no sé si atribuir la ubicación de Santo Domingo de Guzmán a las pautas mencionadas por Zambrano. No obstante, lo que sí es cierto es que la olla en la que viven también es un mundo en el que interactúan humanos y no humanos, y donde ocurre el “hacer mundo”/*worldmaking*, “a medida que los organismos encuentran nichos dentro de los cuales viven con otros” (Tsing, 2014: 224).



Fig.4: Río con piedra del brujo, Santo Domingo de Guzmán, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger.

Es más, como cualquier contenedor, la olla “Santo Domingo” tiene orificios por donde entran y salen tanto humanos como no humanos, es decir, no es un mundo cerrado, precisamente la olla hace alusión a la condición que permite la entrada y salida de “cosas”, condición que, como veremos después, también es relevante, en cuanto al cuerpo humano y el cuerpo-mundo.

Un caudal que atraviesa, entra y sale, es el río quien sin duda ha forjado la vida de las diferentes generaciones de habitantes de Santo Domingo de Guzmán que forman en conjunto con el agua un modo de existencia (fig. 4). Del río antes las alfareras tomaban la tierra para los

productos del barro, pero hoy en día van al río Paz cerca de la frontera entre El Salvador y Guatemala porque la materia prima que necesitan ya no se encuentra cerca. También los seres humanos usan el río para dejar su basura, sobre todo los ganaderos hacen mucho eso, además la mayoría de los desagües de lavaderos van directo a él. Un sistema de cañería suministra a los hogares el agua que usan para lavarse, cocinar, beber y limpiar. Una de las primeras cosas que me compartieron cuando llegué a la casa de la alfarera y nahuahablante Tomasia López, era que el agua que salía del chorro y caía en el pozo que se encontraba cerca del lavabo en el mismo cuarto que la sala, venía de los saltos y era más limpio que el agua embotellado que yo solía comprar.

Me recordaba cómo esa práctica, igual que lo comentó Laura Romero (2011), era un signo de la alteridad que nos distinguía de la gente local. Hacían bromas de que el agua embotellada tenía excrementos de la gente, mientras que su agua, como venía del cerro de Apaneca, estaba limpia. En Santo Domingo también existe la pesca. Si bien esta se realiza a pequeña escala, es una actividad muy frecuente que se realiza por diversión, consumo propio o porque los animales tienen cierta calidad medicinal. Existen diferentes formas de pescar con garlo³⁴, atarraya o lumpen³⁵. Además, hay dos formas muy peculiares de pescar: la primera es crear diques con las piedras que alinean el lecho del río y, la segunda, es cangrejear o camaronear que es el equivalente pecuario de ir a venadear.

Ahora bien, mencioné estas formas porque, no solamente, sobre todo la primera praxis, indican que el río es un espacio altamente intervenido por humanos y no humanos, sino también las prácticas de conocimiento reproducen y reinventan la formas de pescar que practicaban los ancestros antes de la salida del Sol, cuyas hazañas conforman las teorías cosmológicas que son el punto de partida de la indagación.

“Agua es vida”, pero las aguas del río también son delicadas. Muchas piedras son vestigios de sucesos del pasado, pero también de lo que ocurrió al inicio de este mundo. Niños, adultos y jóvenes narran que su caudal forma piedras vivas, cuevas, barrancos, pozas que son

³⁴ El garlo mide aproximadamente 1 metro de largo y 20 cm de ancho. Es hecho de bejucos, carrizos y ramitas. Tiene forma de embudo que se coloca a contracorriente en el río.

³⁵ Trampa redonda de red para capturar camarones.

las entradas a las moradas del Diablo y otros espíritus que en otros municipios son llamados tutecos³⁶. Desde luego esta condición de los ríos es solamente inteligible con mayor intensidad para los que transforman su forma de “ver”.



Fig. 5: Casas en la ladera rocosa, Santo Domingo de Guzmán, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger.

Pero este otro mundo parece recobrar su vigencia en la oscuridad de la noche pero que parece estar dispersa en otros contenedores. Así, antes de escudriñar otros importantes aspectos del “hacer mundo” de los nahuas de Santo Domingo de Guzmán quisiera volcar la atención hacia una mesa en una de estas casa que mencioné. Sobre es mueble se encuentra un tecomate que también puede considerarse una olla hecha de una fruta de árbol, o de guía o incluso podría haber sido fabricado de barro, pero esta es una olla de guía (enredadera) de la especie *Lagenaria siceraria* que se lleva o se llevaba al campo para guardar agua fresca para beber.

El tecomate sobre la mesa está vacío, quitamos el olote con que frecuentemente está tapado, agachamos nuestra cabeza y vemos un hoyo negro, es oscuro.

Lyle Campbell, el lingüista estadounidense quien estuvo en El Salvador a mediados de los años 80, describe en su libro *The Pipil Language of El Salvador* (1985) que en náhuat la

³⁶ Hay contextos en los que dios en náhuat se traduce como *tuteku*, nuestro señor. Esta palabra se usa para llamar al Sol, y a los dueños de los ríos, cerros y a los barrancos (Schultze-Jena, 2010 [1935]: 274; Crespín, 2016; Hartman, 1901).

oscuridad y estar oscuro se traduce: *ne takumi*, o en Santo Domingo, *kunyuwa*. Ambas versiones llevan como uno de sus componentes la palabra *kumit*/olla. La primera *takumi*, y la segunda *kunyuwa*. Esta composición se debe a la oscuridad dentro de la olla.

2.1. La noche en la olla, la noche en el tocomate

Anochece en estos lares, como todos los días, alrededor de las 6 pm. El atardecer ocurre rápido, en pocos minutos. El Sol desaparece por donde está el océano Pacífico, el *wei at*/el agua grande. La luz del día no vuelve por 12 horas; 12 horas Sol, 12 horas Luna.

Apenas ha terminado el murmullo de los rezos que es una forma de comunicación con los espíritus celestiales; los grandes y pequeños, que los católicos de Santo Domingo de Guzmán guardan en altares de la casa ricamente adornados con abundantes imágenes y reliquias. En cambio, los evangélicos guardan su Biblia encima de mesitas de noche, en cajas, en estantes y armarios: “no se hagan imágenes de los dioses falsos”, es su credo. Pese a esa diferencia muy distinguida y exigida ambos rezan con profundidad, práctica semejante que ya a mediados del siglo XIX fue descrita en un informe de la Alcaldía municipal sobre el pueblo Santo Domingo, donde se declara que los pobladores “rezan diariamente en las mañanas y tardes rosarios y alabanzas al Señor” (López, 1974 [1858]: 173).

Al atardecer, ya el cielo va a oscurecer. La gente del pueblo enciende sus luces eléctricas, desaparece por medio de la luz artificial la oscuridad de la noche. Si no hay vela o rezos para un recién, o hace mucho tiempo fallecido, si no se celebran las fiestas patronales u otros eventos públicos, poco a poco se terminan los últimos trabajos y se prepara para el descanso. Sin embargo, antes de dormir las familias se juntan en sus humildes casas alrededor de los televisores plasmas o de sistema PAL para ver las noticias, una telenovela, la última animación, un partido de fútbol, “la Champions”, un documental o película. Otros revisan los documentos del trabajo, miran a la pantalla de sus celulares recibiendo mensajes en WhatsApp y Facebook, o descansan en las hamacas hechas de hilo de seda o de nylon que hombres en el pueblo como pasatiempo o para otros ingresos adicionales se dedican a elaborar o reparar. Si hay visita platican e intercambian las últimas noticias del pueblo, la situación política del país o escuchan las incesantes preguntas de antropólogos sobre los acontecimientos que han atestiguado durante el día y que llegaron de tierras lejanas para conocer la vida en su pueblo/*itechan*.

Algunas personas y familias van a cenar al parque municipal a comer pupusas³⁷, hot dogs y tomar gaseosas, para después facebookear con sus familiares, amigos lejanos y cercanos, youtubear y jugar en línea a través de la recién instalada conexión veloz de internet por el alcalde, que pese a las grandes pérdidas en las últimas elecciones a nivel nacional del partido FMLN³⁸ que en los últimos 10 años ha puesto la Presidencia, emergió como ganador de las elecciones locales. Otros prefieren quedarse y cenar en sus casas plátanos fritos, huevos con una tortilla tostada, tamales, aguacates, tomatada, pan dulce con café o pan francés. Preparan la comida en cocinas de gas en el interior o en la antesala de la casa o afuera en un fogón formado por tenamastes³⁹ de piedra o de tejas de barro, es precisamente ese fuego que se considera vivo, tienen relatos que se refieren a que cada una de las piedras representa/presenta una virgen, además otros dicen que el fuego en el día anuncia las visitas, según la dirección hacia donde chispea viene el visitante. Los hogares que conocí resguardan lo necesario, muchos son de propiedad de la gente, a muchas familias les toca vivir, a mi consideración, en un espacio estrecho. Pero también hay casas grandes que muestran acumulación de cosas, y cierto bienestar.

A muchas personas no les gusta andar por la calle en la noche. La noche es delicada, más afuera del hogar, pero también adentro, por eso es bueno tener animales en la casa, sobre todo gatos y perros. Explican que los perros ven los espíritus en la noche por eso ladran y aúllan, es un “secreto”⁴⁰: quien se unta los cheles (lagañas) de los perros puede ver La Otra Vida o El Otro Lado y hay quienes que sin preparación lo hicieron y se volvieron locos, así advierten. La mayoría de las personas, salvo las que viajan regresando de sus lugares de trabajo a casa, ya no salen.

De repente, casi de la nada comienza el susurrar monótono de múltiples grillos que habitan los rincones más recónditos de las casas, acompañados por los sonidos eyectivos de los gekkos, cheles que recorren las paredes de las casas. Estos anfibios tienen sus veredas entre

³⁷ Comida típica salvadoreña, hecha a base de maíz.

³⁸ Frente Farabundo Martí Para La Liberación Nacional.

³⁹ Piedras del fogón.

⁴⁰ “Secreto” y “misterio” son conceptos de uso frecuente para describir diversos procesos como la siembra de milpa, o el comportamiento de ciertas cosas como el huevo, el tabaco y el maíz.

las fotografías enmarcadas que cuelgan en la pared y retratan los rostros sobre todo de las personas ya fallecidas: padres, tías, hijos o esposos, a veces coloreado a mano, estilo muy común en los años 50 y 60 en El Salvador. Los grillos elaboran una valla meramente acústica, pues, son estos insectos que protegen a los cristianos de una invasión por los espíritus de la noche que van a comenzar a dominar el espacio y tiempo nocturno. Después del aseo, cansados y listos para dormir muchos de los “mingueños” se acuestan en sus tapexcos⁴¹ hechos de madera ligera y un petate encima, que suelen ser producidos de tule en los cantones del pueblo vecino de Nahuizalco.

Las noches en el verano, en la época seca, son calurosas, los que viven más cerca del río disfrutan el murmullo de su transcurrir y de la frescura que emana de su caudal, pues alivia a los cuerpos acalorados del sudor provocado por el trabajo durante el día y el calor del Sol que provoca una temperatura diurna cuyo promedio anual es de 30°. Las molestas hormigas con alas, zancudos y otros sujetos insectoides voladores no identificados que dificultan bastante apuntar las experiencias del día en el diario de campo, son los seres vivos que junto a las cucarachas, escorpiones y serpientes, penetran con mayor frecuencia los hogares de los humanos. No obstante, las noches en el invierno suelen ser agradables, sin embargo, si llueve en esta época el agua cae con mucha fuerza encima de los techos, a veces acompañado por tormentas, vientos y rayos. Entre la época de lluvia y verano, en el mes de diciembre y enero, por las tardes y noches, “nortea”, despejando las últimas nubes de la época de lluvia.

Al dormir, algunos espíritus o fragmentos del *túnal* que habitan el cuerpo salen y recorren diferentes lugares en La Otra Vida, es decir, El Otro Lado, pero también espacios de estos lares del mundo. Mucho de lo soñado hace referencia a esas escapadas del *túnal*. Pero mientras sale a vagabundear una parte del *túnal*, la otra le cuida que no pase nada. A veces dicen que son dos ángeles que cuidan a la criatura durante la noche.

Si bien antes daban vuelta a los metates, ollas y trastes porque podían convertirse en seres peligrosos, la noche es de tranquilidad gracias a la protección de las imágenes que moran en el altar de la casa y en la iglesia. Para los evangélicos son los incesantes rezos y la bendición

⁴¹ Cama que se suele usar en la zona rural.

de Dios que velan por el bienestar de los humanos. Así que solo de vez en cuando, aquí y allá, un ruido, quizás ratones, un perrito en busca de un hueso, pero son sobre todo los gatos rondando por las noches y luchando contra sus rivales por el territorio, estos felinos brincan de techo en techo donde durante el día garrobos suelen asolearse, interrumpiendo así el silencio de la noche. Sin embargo, también los mangos o aguacates maduros caen de las ramas de los árboles con mucha fuerza encima de los techos. Otra huella acústica, sobre todo cerca del amanecer, dejan los tacuatzenes. Los marsupiales rodean las viviendas humanas en busca de huevos o gallinas que junto a las granjas de patos o de conejos son los animales domésticos que la gente mantiene con frecuencia en los alrededores de la casa.

A mitad de la noche hay otros ruidos, la gente sabe distinguir bien si los pasos encima de los techos son causados por gatos o por brujos que se alborotan por las noches y que difieren de los animales por sus pasos más fuertes y acentuados. Pese a esa diferenciación los brujos también son considerados “animales” y no solamente por poder transformarse en perros y gatos, micos, ratones o tacuatzenes, sino por su comportamiento asocial. Frecuentemente al describirlos muchas personas dicen que son asquerosos y malignos porque van detrás de las personas, a “jugárselas”, a robar los túnales. En casos extremos los brujos acechan y violan a las mujeres jóvenes. Lo que también ocurre con frecuencia por las noches son los homicidios que acechan al país. A veces las primeras noticias del día son sobre estos hechos, “han asesinado al hijo o a la hija de fulano de tal”.

Medidas drásticas contra estas prácticas severas de la brujería son asesinatos rituales. En Nahuizalco habían asesinado a un joven, su abuelo amarró en los dedos del cadáver delgadas cintas rojas. Esto lo hacía porque, de una u otra manera, dicho acto habría de influir para que las personas que habían cometido ese crimen tuvieran una muerte similar. Después de unos días, los jóvenes asesinos fueron encontrados muertos⁴².

⁴² El joven antropólogo Villatoro (2017:152-153) reportó que en Panchimalco para vengarse de un asesino le colocan a la víctima tortillas en la boca, así el asesino ya no va a poder comer porque toda la comida le sabe a sangre, esa circunstancia provoca una desesperación severa y finalmente la muerte. También los crímenes cometidos por los mareros a veces son motivados por temor a que sus víctimas se venguen por medio de la brujería (Martínez, 2016).

Sin embargo, debe quedar claro que la mayoría de practicas defensivas no son tan fuertes como las que acabo de mencionar. Por lo general, los habitantes católicos de los diversos pueblos como defensa ante la brujería colocan cruces de jueves de ramos, esparcen pimienta gorda, sal o ajo en el techo. En los poblados abundan esas cruces, colocadas por los orificios de la casa, ventanas, y puertas, pero las defensas también incluían hierbas, y objetos de metal, como tijeras o alfileres para que no penetre un mal. Así que es parecido a la práctica de tapar a los niños sus orificios como la nariz, boca, cabeza para que no les entre un mal aire o ijillo⁴³. En tiempos antiguos los habitantes colocaban cruces en las entradas al pueblo, que, como me explicó un pastor evangélico, protegía de los animales feroces y malos espíritus que venían del monte y solían buscar el pueblo para atacarlo. Esta práctica evidencia cierto isomorfismo entre pueblo, casa y cabeza.

Sea como sea, cuando una persona se enfrenta por la noche a un mal espíritu o brujo, lo que se suele hacer es morder al machete, o en el cincho, y si no están disponibles los cabellos. Con ello vencen el miedo y la salida y capturan del *túnal*. También se hacen señales o cortadas en el aire con el machete, o se imita una cruz con el cuerpo entero. El cambio de vestimenta, pegar al brujo o al espíritu con un machete curado o un cincho con sudor de la persona son prácticas que apuntan a no dejarse ganar por los malos espíritus.

En ocasiones los ataques de los brujos son casi imperceptibles. Otros brujos en Nahuizalco tiraban cebo a la cara de la gente que querían a dañar. El siguiente día las personas amanecieron con granillos o espinillas en la cara, y diferenciaban que no era enfermedad sino brujería. Los atacados amanecen con sapos o gusanos en el estómago, u otras enfermedades, por lo tanto, acuden a otro brujo o con una curandera. En el pasado había curanderas o brujas que poseían el don de diagnosticar los males de la persona al sólo mirarla.

Otras técnicas que buscan agredir son los famosos entierros, la magia vía imágenes y los rituales en los cementerios. De hecho, todas esas prácticas son realizadas tanto por ladinos

⁴³ Palabra que deriva de *ihiyut*, felgo, olor, aliento, mal olor, olor de muerto (Campbell, 1985: 222), véase cap. 5. Concepto teórico y práctico difundido entre la población indígena y ladina, véase también entre los Lencas, Chapman (2006 [1985]: 2007), y en el altiplano mexicano Martínez González (2006a).

como indígenas, personas del campo como de la ciudad, ricos y pobres. Es por lo que, en el mercado del centro histórico de San Salvador, cerca de la catedral El Calvario, al salir de la iglesia, de inmediato venden hierbas, esencias, velas, candelas, candelas en formas de gigantes penes, calaveras, patas de venado, ojos de venado, colibríes disecados, plantas medicinales, maderas, pieles de culebras y cusucos, plumas y muchas cosas más.

Esta configuración espacial de iglesia, atrio y comercio está presente en todo el país, pero en su mayoría es alrededor de las iglesias donde venden camándulas, velas, juguetes, exvotos, imágenes, rosarios y no las cosas que arriba he mencionado. Últimamente, el lugar se ha vuelto algo delicado, hace unos tres años una de las vendedoras que tenía su puesto de venta, justo al lado de la pared de la iglesia, fue asesinada a balazos a pleno medio día.

Cabe mencionar que, en ocasiones yo mismo me convertía en potencial objeto de violencia, es decir, me insertaba en los discursos sobre la violencia que emanaban de la vida social de los humanos y no humanos. Una vez, estábamos en *shupan*/época del invierno, el tiempo de las lluvias y una persona del pueblo me iba a llevar a conocer su milpa y también para ayudarle a sembrar la milpa, de esta manera también documentar las diferentes actividades alrededor de la siembra, cuya cosecha iba a ser dedicada a la iglesia evangélica, no obstante, un día antes fue asesinada una persona que acaba de volver de los EE.UU., por lo que me recomendaron no ir, por ser un desconocido en la comunidad, y sugirieron planificar la salida para otra ocasión. Pregunté a otro milpero, si me podía llevar a su parcela, y me confirmó que sí, aunque me anticipó que en el camino teníamos que pasar por un barranco muy famoso en el pueblo porque ahí la gente realizaba pactos con el *kujkul*, el Diablo o el Dueño del lugar. Sin embargo, advertido por las coyunturas que a veces surgen del lugar, antes de meterme en un grave problema preguntaba a mis vecinos si el cantón al que nos íbamos era seguro. Resulta que mis vecinos me recomendaron deshacerme de esos planes porque sabían que el señor que me iba a llevar era conocido por practicar la brujería, es más, hace poco había tenido problemas graves en la familia, así que concluyeron que “no vaya a ser que me quería entregar”. “Entregar” en ese contexto significa matar al cuerpo para ofrecer el alma o el espíritu de una persona al Diablo o Dueño del barranco. Sea como sea, las prácticas de la brujería suelen realizarse con más frecuencia por la noche, cuyo tiempo es limitado.

A las 4 am el paulatino amanecer es anunciado por la gran estrella/*wey citlal*, más conocida con el nombre el nishtamalero⁴⁴, también se escuchan los cantos de los gallos a partir de esa hora. La noche poco a poco desaparece y con ella los malos espíritus y brujos ahuyentados por el cacareo aclarador. A estas horas de la madrugada los cantos se dan la mano con la bocina de los primeros buses y microbuses que avisan su llegada al pueblo para recoger a las personas que les toca trabajar en la cabecera departamental o la capital, San Salvador. Entre ellos soldados o policías, pese a las relaciones difíciles que hubo en el pasado con el ejército, sobre todo durante la guerra civil cuando en Santo Domingo y pueblos aledaños ocurrió una masacre cometida por militares y paramilitares.

Mucha de la población masculina también presta servicio de seguridad privada, ellos cuidan las numerosas calles en la capital con acceso restringido pero ganan una miseria por exponerse al potencial peligro, alrededor de 80 a 100 dólares la quincena. También madres solteras y jóvenes van a la capital para trabajar en las casas donde frecuentemente se comenta sobre el maltrato y mal pago, 200 dólares al mes, que reciben de los amos de la casa. Muchos de los habitantes trabajan en Sonsonate en las áreas de enfermería, en tiendas comerciales, en los hospitales, o como jornaleros ganando dinero trabajando de jardinero, albañil o carpintero. Otras trabajan como cocineras, lavanderas y vendedoras de diversos productos. Muy pocas personas son funcionarios públicos y estudiantes universitarios; platicué con jóvenes que sueñan con estudiar astrofísica, pero que pasan su tiempo vendiendo tanques de gas en el pueblo a siete dólares la pieza, el que por un tiempo fue subsidiado por el Estado. Otros estudian antropología en la Universidad Nacional, pero trabajan para hacer su vida en pequeñas tiendas donde venden botanas, gaseosas y dulces. Así que hay un contingente que sale muy temprano, de 4 am a 5 am, en los buses que por un tiempo eran objeto de varios asaltos, todos los fines de semana o los días de pagos quincenales. Antes a esa hora salían muchas ancianas para ir a trabajar como cortadoras de café, oficio que hoy en día por la plaga de la roya ha disminuido considerablemente.

Con una mirada al horizonte, donde todavía uno alcanza a ver, detrás de las puntas de unas cuantas colinas y los techos de las casas del pueblo, se aprecia la cima del volcán Apaneca,

⁴⁴ Planeta Venus.

cerro que guarda en su interior una inmensa laguna. El esplendor del Sol emerge a las 6 am, recorriendo durante el día las cumbres de las colinas, para después sumergirse en el poniente, en el Océano Pacífico. Comienza el canto polifónico de las aves: huacalchiyas (*Campylorhynchus rufinucha*), chilotas (*Icterus pectoralis*), el chonte o centzontle (*Turdus grayi*), palomas (*Zenaida asiatica*).

A veces sucede que algún vecino prende por la madrugada a todo volumen su estéreo, aparato presente casi en todas las casas. Las emisiones son de toda índole: noticiero, político, a veces también de música rock, pop o cristiana, pero también son predicaciones. Los parlantes también informan sobre diferentes cuestiones del pueblo, como por ejemplo entierros, rezos para enfermos, venta de cosas, ofertas de alimentación o simplemente anuncian sobre los horarios de misas (pese a que no es del agrado de toda la población).

En varios pueblos hay un encargado más o menos oficial para difundir el mensaje. Por el contrario, las emisiones en Santo Domingo de Guzmán vienen de vecinos. Aunque nunca escuché quejas sobre, por ejemplo, la música a todo volumen, a mí me parecía que esta bulla a veces era una forma de molestar a los vecinos o inculcarles disciplina.

Pues, me parece que hay dispositivos históricos de los bulliciosos estéreos. Aún en los años 50 y 60 se practicaba la costumbre de la “hora del engendro”. Varias personas en Santo Domingo y otros pueblos cercanos contaron que antes a ciertas horas del día y del mes, pasaba por las calles una comisión con pito y tambor que avisaba que era “hora del engendro” (tiempo de la procreación). Además, en otros pueblos había una comisión de personas que despertaba a las personas para que comenzaran a trabajar desde tempranas horas.

Sea como sea, parece que los ruidos solo me molestaban a mí, pero a un profesor indígena de Nahuizalco que me acompañó varias veces a Santo Domingo también le disgustaba ese hecho ruidoso, preferíamos ser despertados por el canto de las aves.

En fin, debido a la cercanía de los hogares es obvio que emergen diferentes conflictos, muchos por propiedades, dinero, engaños o relaciones de parejas. En Santo Domingo como en otros pueblos la relación con vecinos y familiares no siempre es armónica, es más, en muchos casos ellos mismos son la fuente de la desgracia.

Si bien los asentamientos cognáticos manifiestan apoyo mutuo en diferentes situaciones de vida y las celebraciones familiares y colectivas son fechas claves para las relaciones sociales, también hay un nivel de peligro que está relacionado a la brujería. A veces una vecina por ser envidiosa en relación con otra persona es acusada de haber enviado un mal, una enfermedad.

Otros casos refieren a que por envidia han matado a familiares políticos. Es muy probable que algunos de esos acontecimientos se basan en una lógica de chismes, pero obviamente dejan una huella, un efecto, respecto a las relaciones de las personas involucradas. También hay otras situaciones críticas entre el vecindario. Personas que estuvieron involucradas en la masacre de los años 80, que ya he mencionado, aún viven en la pequeña comunidad y la gente sabe muy bien quiénes fueron.

También conocen personas que planificaron secuestros y delitos de extorsión. Conocen a los delincuentes o supuestos delincuentes, ellos viven a la vuelta de la calle. Parece predominar la opinión de que hay que otorgar el asunto en las manos de la justicia o a la justicia de Dios. Al contraste de esas tensiones y anomias, la gente inventa espacios donde existen otras relaciones, por ejemplo, en los cultos, las fiestas o resistencias contra la privatización de lo “común” (Stengers, 2015 [2009]) o, pues, las cofradías.

2.2. Las cofradías

La cofradía es una institución cuyo origen reside en la época colonial. El objetivo de esta institución era propagar y fomentar la religión católica entre la población indígena (Montes, 1979; Lara Martínez, 2002: 159; 37; Althoff, 2014: 59-60), no obstante, según algunos investigadores “[l]a cofradía fue asimilada e integrada rápidamente por los *naturales*, por responder a su organización social y política” (Montes, 1979: 20; énfasis en el original), e incluso en contra de los intereses a la institución eclesiástica (Cardenal en Lara Martínez, 2002: 159) garantizando así “[the] continuity of to pre-Columbian Mayan [o Nahuatl] culture under the hegemonic circumstances of colonialism” (Althoff, 2014: 59).

La tarea principal de las cofradías es la custodia diaria de una “imagen” de un santo patrón, así como la organización de su fiesta a lo largo del ciclo anual. Por lo general los santos

se ubican en altares domésticos y solo salen durante procesiones en el contexto de su celebración. En algunos pocos pueblos los santos están en la iglesia y pasan al cuidado del mayordomo durante los días de su fiesta.

Si bien la nomenclatura es un préstamo del panteón católico “occidental” por diferentes procesos de transformación y multiplicación (Severi, 2015) se adscriben a una cosmología indígena, es decir, y como veremos en los capítulos 4 y 5, los santos y su imagen viva provienen del mar, habitan cerros y cuevas y están encargados de producir “fenómenos” meteorológicos que además son estas sus manifestaciones mismas⁴⁵.

La organización de la cofradía es jerárquica; es decir, la institución es encabezada por el mayordomo o la mayordoma y sus subalternos que tienen diferentes nombres, por ejemplo, en el año 2005 el mayordomo del Padre Eterno, Alonso Quele, me aclaró que, la Cofradía Mayor de Izalco⁴⁶ de este santo, estaba formada por el mayordomo, un alcalde de orden, un alcalde segundo, diputado mayor y cofrades menores. El grupo de niños indígenas se llamaban “diputaditos” para que en el futuro llegaran a ser mayordomos o alcaldes de orden⁴⁷.

La organización interna de la cofradía de santo Domingo en el 2000 estaba “compuesta por un mayordomo, el principal responsable del cuidado del santo y de la organización de su ceremonial, un grupo de mayordomitos, los ayudantes del mayordomo, y las diputadas, las señoras que se encargaban de elaborar la comida para las ceremonias del santo [...] [y] las mayores, que eran las personas que colaboraban con alguna actividad, como preparar algún plato de comida o el arreglo del altar [...]” (Lara Martínez, 2002: 161). Obviamente, cualquier

⁴⁵ Con respecto a la ontología de los santos tzeltales, véase Pitarch (2013: 95 -116) y concerniente a los santos tepehuanes (O’dam), véase Reyes Valdez, 2015: 52-92).

⁴⁶ En las descripciones sobre las cofradías me enfoco en Izalco por ser uno de los lugares, al lado de Panchimalco cerca de la capital, con mayor presencia de cofradías. Además, elegí ese lugar por su papel en las reivindicaciones de los pueblos indígenas de El Salvador. Con ello no quiero decir que existe cierta homogeneización de las prácticas sociales y socio-cósmicas indígenas, no obstante, a lo largo de mi trabajo de campo pude notar replicas y variaciones relacionadas a los conceptos de organización social, política y epistemológicas, sin que eso necesariamente sea reconocido o valorizado por los miembros de las diferentes comunidades nahuas en El Salvador. Si embargo, como en mi trabajo de campo fui acompañado con mucha frecuencia por un profesor indígena procedente de Nahuizalco, quien también realizó un ejercicio de comparación, de una u otra manera, se ve reflejado en esta tesis.

⁴⁷ Véase también Ordóñez Valle y Campos Morán (2019: 33).

persona que viene a visitar la celebración del “patrón” para aportar con entradas, contribuciones y atributos puede ser miembro de la cofradía.

También las cofradías mismas en cada localidad se organizan jerárquicamente, hay cofradías mayores, medianas y menores, denominación que parece resultar de su capital económico (Ordoñez Valle y Campos Morán, 2019: 31). Antes muchas cofradías también tuvieron asociados terrenos y bienes (Montes, 1979: 47; Tilley, 2005: 111-112) que paulatinamente, por el mal manejo, engaño y aprovechamiento individual, desaparecieron considerablemente. En la actualidad por su prestigio y capital simbólico también hay una transición de cofradías indígenas hacia manos ladinas.

La importancia social y política de las cofradías también se debe a que funcionan como espacios donde se articulan y defienden diferentes intereses de la comunidad y se produce comunidad, de ahí, varios investigadores la consideran una organización civil-religiosa (Althoff, 2014: 62-64)⁴⁸. En El Salvador, los mayordomos de las cofradías influyen en las votaciones en las elecciones de las personas que se lanzan como candidatos. Además, éstos fungen como intermediarios ante diversas instituciones estatales y eclesiales (Lara Martínez, 2002:158), pero también como representantes ante organizaciones internacionales como la ONU. Explícitamente ese papel lo veo reflejado en las instituciones de la Alcaldía de Común, institución del pueblo de Izalco o en la institución del *teta*/padre en Panchimalco⁴⁹.

Los mayordomos de las cofradías eligen una persona que va a representar a la comunidad ante el Estado que en Izalco es el alcalde del Común (Tilley, 2005: 111-112), quien, sin embargo, no necesariamente ha de tener un cargo en las cofradías, sino ser una persona de reputación y confianza. También el alcalde del Común vela por el bienestar de todas las cofradías, los apoya y está al servicio de ellos (Ordoñez Valle y Campos Morán, 2019).

⁴⁸ Para una crítica a la conceptualización que destaca que el sistema de cargo produce primordialmente identidad, comunidad y cohesión social y que, en cambio, enfatiza que justo esas “cosas” son dadas o medios a través de los cuales se producen subjetividades activas, es decir, personas, véase Magazine (2015: 18-21, 30-39).

⁴⁹ En cuánto al *teta*, véase Villatoro, 2017; Ordoñez Valle y Campos Morán, 2019; Tilley, 2005; Chapin, 1991)

Al lado del alcalde del Común está la milicia, compuesta por un sargento y un sargento segundo que son los portadores de la insignia, la partesana⁵⁰; sus seguidores miembros nativos de cualquier edad se llamaban alférez⁵¹.

La importancia política del Alclade del Cómun además se ha manifestado en el levantamiento de 1932 (Tilley, 2005: 112-113, 167). Fueron las cofradías donde, en cierta medida, se decidió la organización de la insurrección bajo la mirada de los santos y vírgenes, quienes además estuvieron presentes en el levantamiento mismo (Lauria-Santiago y Gould, 2005: 290, 312-319, 327-328; Benitez, 2011).

2.3. *Tajku túnal*⁵²

Avanzando el Sol, el susurrar del Tepechapa ya no predomina la orquestación matutina en la olla. Desde las peñas bajan o suben los alumnos y niños con sus uniformes bicolor por el camino a los centros escolares estatales y privados (católicos) donde aprenden todo aquello que dicta el Ministerio de Educación en la capital que relativamente hace poquito abrió sus puertas a la formación de las prácticas de conocimiento de los pueblos nahuas en El Salvador.

Después de ir a la escuela, dentro de unas horas los niños van a jugar encima de peñas y en las calles fútbol u otros juegos con pelotas, diversión que comparten con los aficionados adultos. Mientras tanto, las personas encargadas de la alcaldía comienzan a limpiar la calle. Recuerdo el rostro triste de un señor al que veía todos los días y que de vez en cuando saludaba, su hija había sido asesinada días atrás.

A estas horas del día las vendedoras ofrecen *atul/atole* mientras que otras venden pescados del mar o cosméticos. Las calles principales comienzan a ser transitadas hasta el mediodía, una de las vía se llama la calle Rubén Darío y la otra calle Aidé Ramírez, pero casi nadie las nombra así porque usan otras referencias para designar cierta localidad en el pueblo, son más concretas y expresión de ciertas relaciones, por ejemplo, ahí donde vive fulano de tal,

⁵⁰ Espada con tres hojas colocada en larga asta de lanza.

⁵¹ Grado militar, refiere a caballero, jinete.

⁵² Medio día.

dónde está el árbol de amate, la piedra pacha, la peña del *lujlun*/brujo, el barranco que separa el pueblo, por donde los sábados destazan la res y venden sopa de mondongo.

Los que no van a trabajar en Sonsonate o San Salvador, se dedican en Santo Domingo al pequeño comercio, a manejar tiendas con internet, trabajan en la albañilería, la herrería, la panadería, son taxistas, o se dedican a vender comales que transportan con el cacaxte⁵³ amarrado a su espalda, tampoco hay que olvidar a los profesores de los centros escolares y los contratados por proyectos gubernamentales o las diversas ONGs que impulsan en la región por ejemplo proyectos para cultivar cacao, implementados por US-AID, la Cooperación Mexicana, Iglesia Luterana y Caritas con el objetivo de revertir “la degradación ambiental y reducir la vulnerabilidad frente al cambio climático”.

Además, muchos “mingueños” son jornaleros que hacen múltiples trabajos, algunos patean el barro, trabajan en las ganaderías, carpintería, reparan redes para la pesca, entre otras cosas.

Una característica “económica” importante de la población es la producción de barro. A la orilla de las calles y del río se ven hornos compartidos donde diversas alfareras queman el barro elaborado, la gran mayoría produce ollas, comales, cocinas (estufas), tazas, platos, muy pocas alfareras les dan un toque individual y decorativo a sus elaboraciones.

No obstante, lo que para ojo ajeno se ve igual, los que conocen saben muy bien distinguir la calidad de los productos y por cuáles manos alfareras fueron hechos. Pocos tienen hornos en sus casas, pero si los hay son compartidos por la familia entera que se dedica a esa labor. Los que tienen contactos y suficientes recursos venden la artesanía de barro en la capital, sin embargo, la mayoría las vende en la cabecera departamental, Sonsonate o a habitantes de los pueblos vecinos que vienen a adquirirlos directamente de los productores.

Al mediodía, cuando el Sol pega muy fuerte, no mucha gente se expone, antes y después de esa hora delicada las principales calles son transitadas por soldados encapuchados con ametralladoras, cristianas evangélicas con su cabeza cubierta con un tejido blanco,

⁵³ Un armazón cuadrado de madera que se coloca en la espalda para cargar diferentes cosas.

hombres con su Biblia bajo el brazo, aquí y allá mujeres refajadas⁵⁴, ganaderos de la zona rural montados orgullosamente en sus caballos, motociclistas, niñas o mujeres que llevan en su cabeza un huacal plástico lleno de maíz recién molido en máquinas ruidosas. En las vacaciones y fines de semana se agregan los turistas de la capital o pueblos vecinos que en búsqueda de esparcimiento van a la cascada.

Múltiples transeúntes pasan por las tiendas de ropa, panaderías, librerías, pulperías, champitas⁵⁵ donde por las tardes venden papas fritas, mercadillos que ofrecen artesanía de barro, puestos de verdura que se convierten por la tarde en pupuserías, pizzerías, ciber cafés. También el peatonal pasa por los hornos donde queman el barro, las casas de la gente más adinerada que tienen fama de haber “pactado”, tortillerías, tiendas donde durante mi estancia han matado a un padre de familia y por balas perdidas a un niño. Estas son las mismas calles que durante las fiestas patronales, o festividades “patrias”, son transcurridas por las diferentes procesiones.

Otro aspecto que salta a la vista y un rasgo característico de Santo Domingo, son sus múltiples templos evangélicos de diferentes congregaciones en un radio de a lo mejor dos kilómetros. Los cantos, rezos y gritos son timbres cotidianos del pueblo que interfieren con las narraciones que dan cuenta del mundo de Nanawatzin y sus hermanos quienes encontraron y se adueñaron del maíz.

2.4. La milpa

Una actividad “económica” de subsistencia e importante forma de relación con la tierra, los santos, las plantas de maíz, la bendición de Dios y el ser humano, es la siembra de la milpa. La mayoría de los milperos son hombres, pero también destacan muchas mujeres que después de la matanza de 1983 quedaron viudas. Ellas por medio del trabajo con el barro, la alfarería y la milpa han luchado por la supervivencia de su familia. No obstante, la gran mayoría de los que trabajan la milpa son hombres, las mujeres son las que les llevan al medio día la comida al

⁵⁴ Derivado de refajo. Vestimenta colorida de las mujeres indígenas sobre todo fue usado hasta mediados del siglo XX. Dependiendo del pueblo puede consistir en una o dos piezas: la faja y la falda. Antes los refajos fueron producidos en El Salvador. Hoy en día la mayoría de los refajos costosos provienen de Guatemala. En la actualidad pocas mujeres en El Salvador usan este traje, sobre todo las ancianas.

⁵⁵ Son pequeñas casitas hechas de vara de bambú como sostén y cubiertas por hojas de palma o plástico.

campo. El predominio de los hombres en la siembra expresa un breve relato. Me dijeron que cuando nacía un niño, las hormigas se ponen de fiesta porque va a ver comida en el campo. Los narradores se referían a las migajas de la comida que se riega en el suelo al comer “el” milpero durante las pausas.

Es importante destacar que Santo Domingo de Guzmán es la única comunidad que sobrevivió el proceso de privatización y concentración de las tierras ejidales en el siglo XX. Cabe mencionar que también existe de igual manera una administración comunal, más bien, municipal del agua cuya condición está amenazada por las iniciativas de privatización del agua por facciones poderosas del Estado y la empresa privada. La tierra comunal adecuada para la milpa es de 24 manzanas y se encuentra en el cantón la Sabana, hay otra tierra que es el Barrial de dos manzanas donde se extrae el barro para la alfarería. En asambleas se decide si las personas tienen la posibilidad inscribirse por medio de una lista y reciben, después de haber pagado una cantidad mínima, 4 tareas por familia, que es un cuarto de una manzana (16 tareas). En ocasiones se arrienda tierra para la siembra de manos privadas, y se paga de 60 a 120 dólares al año, en otras poblaciones como en Izalco el alquiler son 200 dólares por el año. Se pagan 125 dólares por la bolsa de abono, en los últimos años los sembradores recibieron un apoyo estatal para el veneno⁵⁶. Además, hay que pagar los mozos para la siembra y antes a los zanateros que espantaban con cantos pentatónicos a los zanates, pijuyos (*Quiscalus mexicanus*) y los managuas o huracanes, que venían a comerse el maíz, pero como mucho del maíz y frijol que regalan es “envenenado” ya las aves no lo arrancan, estos zanateros recibían 25 centavos al día y el almuerzo.

Otro gasto es la comida que se reparte por tradición en un ambiente festivo entre los ayudantes después de la siembra, se considera costumbre indígena y no debe faltar al final del día. Hay que mencionar que hay dos periodos de siembra *shupan* y *tunalmil*. La primera se realiza en la época de lluvia, la segunda siembra ya se hace en época de verano. Otra forma menos común es el *shupan apante*, que es el sistema de irrigación que fue inventado por no humanos en el cronotopo “presolar”, durante el amanecer del Sol.

⁵⁶ Para una descripción más detallada sobre las condiciones alrededor de la siembra del año 2000, véase Carlos Lara Martínez, (2006: 41-49).

Después de haber desyerbado y preparado la tierra, la siembra inicia aproximadamente a un mes de que han caído las primeras lluvias, o sea, en mayo e incluso en junio cuando la tierra es suficientemente húmeda pero también caliente, necesario para acoger a las tres semillas de maíz. La siembra se inicia a partir de la observación de la cantidad de lluvia que ha caído, no obstante, en los últimos años debido al cambio climático la siembra se hace más difícil, llegan periodos de sequía seguidos de caídas de lluvia con una intensidad enorme.

Muchas personas se orientan gracias al comportamiento de la Luna para iniciar la siembra que, como veremos después, en las prácticas narrativas de conocimiento de los nahuas es una mujer refajada, violentada en la matanza de 1932.

El cultivo resulta fructífera al sembrar del tres al once de Luna para que la caña de maíz esté fuerte, grueso y resistente cuando vienen las tormentas. Al contrario, si siembran en Luna tierna o nueva, la mata crece rápido pero no resiste (Pulque Morán, 2018). Antes había una persona a la que la gente acudía para recibir sus opiniones porque llevaba registros de diferentes ciclos anuales, de términos de Luna basados en almanaques. En la actualidad es el Almanaque de Bristol que la mayoría de las personas consultan. Muchas veces en vez de mozos es la familia entera, miembros de una iglesia evangélica o cofrades que hacen la siembra que se realiza en surco, se cubre un metro cuadrado, es decir, en una línea de 4 a 5 personas que con un chuzo hacen un hoyo en el suelo y tiran tres semillas de maíz blanco o negro, también semillas de frijol y posteriormente agregan un poco de abono.

Más allá de la siembra de maíz la gente cultiva maicillo/*teosinti*. Pocos venden el maíz (en forma de tamales), la mayoría de la cosecha es para la subsistencia (producción de tortilla). Durante la época de la siembra en Santo Domingo se suelen ver bajando por las calles a muchos hombres cuyas manos están sumergidas levemente en un color rosa rojizo. Son los sembradores del maíz. El color rosa resulta del color fertilizante de la semilla mejorada.

2.5. Al Norte

La situación de vida en Santo Domingo se parece a la de muchos otros municipios en El Salvador, en la que destacan, entre otros, las pocas oportunidades para los jóvenes y el arduo trabajo mal pagado que apenas alcanza, el salario mínimo (que alterna para enero 2018 entre

200 a 300 dólares según sector) que en relación con la canasta básica, es decir, los costos que se requieren para cubrir los gastos de productos y servicios para la subsistencia y el bienestar de un colectivo familiar, en el área urbana para el año 2018 es de aproximadamente 200 dólares al mes, para una familia de aproximadamente tres personas. En la zona rural es de 140 dólares para un promedio de cuatro miembros, lo cual no da para mucho⁵⁷. En otras palabras, la mayoría de las personas cubre el gasto con lo que gana en su trabajo, lo necesario para sobrevivir.

Desde una mirada economicista se podría pensar que con la agricultura de subsistencia se cubren gastos, pero es un trabajo arduo, sin paga, que a veces es adicional al trabajo asalariado y con mucha frecuencia en manos de adultos mayores que apoyan extraordinariamente los “ingresos”. No obstante, el cambio climático provoca en las diferentes regiones de El Salvador, periodos más intensos de sequía que contribuyen a la situación precaria en la que viven muchos de sus habitantes, factores que impulsan a muchos jóvenes migrar al Norte⁵⁸. Santo Domingo cuenta como uno de los municipios con niveles de pobreza extrema severa que condensa diversas problemáticas y dificultades en cuanto al acceso a centros educativos, de salud, vivienda, a electricidad segura, al agua, así como deficiencias de infraestructura en pisos y negligencia estructural en cuanto los modos de existencia de los nahuas. Por ejemplo, si existe atención médica y escolar, se realiza a partir de un modelo de la Ciencia, no existe realmente una política de salud “intercultural” que atienda en toda su complejidad etiológica los casos de “diabetes” y “depresión” causados por diferentes formas de “susto”, infecciones casi epidémicas (conjuntivitis) de las que me pude enterar. Tampoco una educación, planteada desde la interculturalidad crítica o los procesos de “hacer mundo” de la población con descendencia nahua, que quizás habla poco el idioma, pero práctica conceptos nahuas, aunque la transmisión de estos conocimientos es relegada a un ámbito “informal” o de “educación extendida”.

⁵⁷ Véase, información del Ministerio de Trabajo y Previsión Social sobre tarifas de Salarios Mínimo Vigentes a partir del 19 de Enero de 2018, disponible en línea: <http://www.mtps.gob.sv/avisos/salarios-minimos-2018/>; con respecto a la canasta básica véase los datos de la Dirección General de Estadística y Censos (DIGESTYC), Canasta Básica Alimentaria, Informe por Canasta Completa, periodo 2018, disponible en: <http://www.digestyc.gob.sv/index.php/servicios/en-linea/canasta-basica-alimentaria.html>

⁵⁸ EE.UU.

Otro factor importante contribuye al flujo migratorio es la alta inseguridad. Durante mi estancia hubo varios asesinatos, sobre todo de jóvenes, imputados a la delincuencia de pandillas juveniles y el narcotráfico. Las principales pandillas que están cometiendo las atrocidades (asesinatos, extorsión, violencia arbitraria, control social) en la zona son la Mara Salvatrucha y Mara 18. Ante esas calamidades, exclusiones y ausencias (mal pago, pobreza estructural, el cambio climático, la amenaza por las maras) muchos domingueros migran al Norte, y con menos frecuencia hacia España o Italia. En el pueblo hay personas que se encargan de llevarlos a cambio de mucho dinero, y aquellos decididos a migrar organizan todo, acuerdan ciertos puntos de reunión a lo largo del camino y luego a la familia le toca pagar por cuota el dinero y servicio prestado.

Como es bien sabido, a las personas que deciden migrar se les obliga a atravesar México. Hay un discurso célebre del Agregado Cultural de la Embajada de México que destaca lo común aludiendo a las migraciones nahuas en el Clásico y Posclásico, a lo que los arqueólogos e historiadores atribuyen la presencia nahua en El Salvador (Fowler, 1989, 2011 y Escamilla, 2011). Sin embargo, el ingreso a México, pese a la benevolencia de muchos mexicanos, se ha complicado y está marcado por muchos peligros. Hace poco el hermano de una vecina conocida, junto con un nieto y su esposa embarazada se fueron al Norte, atravesaron Chiapas, Oaxaca y luego, al llegar a la zona fronteriza fueron detenidos en los EE.UU. y deportados de vuelta a El Salvador, exceptuando a la mujer embarazada. Unas semanas se perdió el contacto con ellos. Durante ese tiempo trabajaron en pequeñas empresas en las afueras de la Ciudad de México, en vez de ir en grupo prefirieron ir solos para tener más probabilidad lograr su objetivo, no obstante, eso conlleva un alto riesgo, lamentablemente hay personas que desaparecen en el camino. Una pareja de padres que acompañé en la danza de los Machines⁵⁹ que se celebra alrededor del 24 de diciembre en Nahuizalco, pueblo vecino de Santo Domingo, me pidieron buscar a su hija, que se fue hace meses y estando en México ya no volvieron recibir noticias de ella.

Otros que logran llegar, vuelven después de haber cumplido la misión de conseguir dinero para construir su casa, tiendas y templos, o haber adquirido una documentación oficial,

⁵⁹ Machin, es una variante de *matzin* que a mi entender se deriva de *usumatzin* (mono, mico). La danza se realiza para el Niño Dios y comienza antes del 24 de diciembre y culmina el 6 de enero.

sin embargo, la gran mayoría van tirando su vida sin reconocimiento político legal. No obstante, en ambos casos y con cierta frecuencia envían remesas a El Salvador que en su totalidad constituye el 20% del PIB. El dinero se invierte a veces en la vivienda, alimentación, vehículos, gastos cotidianos, medicamentos, velorios, bautizos, celulares, festividades, entre otros. En cambio, otros recibieron un estatuto “legal” y alternan entre Nueva York y Nuevialco⁶⁰.

2.6. Un pueblo, dos barrios

Pese a que Santo Domingo en su conjunto parece una “estructura orgánica” compuesta de una diversidad de contenedores, casas muy juntas que crecieron sobre peñas, rocas, al lado de arbustos, palos de morro, papaya y otros. Las veredas entre los edificios son estrechas y pasan entre los muros de las casas, a veces cruzan los patios de casas vecinas, sin que se sientan molestos por los transeúntes. No obstante, la gente sabe muy bien dentro de estas entrecruces y enredos, las extensiones de sus bienes inmuebles, pues hay separaciones sutiles y a la vez tajantes.

En las laderas de la olla, las viviendas se vuelven más “humildes”, palabra que frecuentemente es usada por la gente. Estas casas son en su mayoría de ladrillo, de barro o paredes de adobe color café donde los estragos del tiempo mordisquean. Los techos combinados con tejas, zinc, chapas onduladas, madera y plástico. Con las fuertes lluvias del invierno los pisos de las casas se convierten en lodo. Dispersas en el pueblo, pero con más frecuencia en rincones apartados de la primera vista hay muchas casas que fueron construidas con US-AID⁶¹ brazo departamental del Ministerio de Relaciones Exteriores de los EE.UU., que poseen un estilo peculiar, suelo con azulejos rojizos, ladrillos grises y techo de zinc, en su entrada el emblema de esta organización estadounidense. Muy al contrario de ese conglomerado urbano casi confuso, en Santo Domingo la relación entre pobreza y riqueza se expresa por medio de una división espacial y es atravesada por un sistema de alteridad. Refieren que Santo Domingo se compone de dos partes: el barrio El Rosario, y el barrio El Calvario, según algunos comentarios de habitantes corresponden, respectivamente, al barrio de los ladinos, los ricos, y el barrio de los indios, los pobres.

⁶⁰ Juego de palabra con el topónimo Nahuizalco, pueblo vecino de Santo Domingo de Guzmán.

⁶¹ Una ONG estadounidense de mucha presencia en Centroamérica.

Cerca de la antigua Casa de Cultura y a una iglesia evangélica, por un pequeño barranco termina el Calvario y comienza el Rosario. Obviamente en la vida cotidiana esa división y otras particiones similares son puestas en crítica, ya que, por ejemplo, nahuahablantes viven en ambos barrios, o en el barrio El Rosario viven personas en condiciones más difíciles que algunos habitantes de El Calvario. No obstante, pese a su inestabilidad, este dualismo tiene efectos sociales en la vida de las personas como veremos después. También cabe mencionar que la división de los pueblos en dos partes puede notarse en otras ciudades y pueblos con población indígena en El Salvador, y aunque se han criticado estos dualismos⁶², en el caso de los nahuas en Santo Domingo es palpable que los centros de poder local se ubican en El Rosario.

Así que la percepción de que en el barrio El Rosario hay una concentración de poder económico, político y social no es equivocada, sin embargo, las relaciones que se derivan de, y manifiestan esa configuración son mucho más complejas, como veremos en cap. 6. Quisiera mencionar, por ejemplo, que la Alcaldía del FMLN es apoyada fuertemente por miembros del barrio El Calvario, a pesar de que su sede se ubica en El Rosario. Otra política de diferencia se manifiesta por medio del eje indígena y ladino. En una de las pocas fuentes del siglo XIX en el que se menciona Santo Domingo de Guzmán, el informante para el gobernador de Sonsonate destacaba que los indios de Santo Domingo a los ladinos “les llaman mulatos” (López, 1974 [1858]: 173). Esa práctica aún llama la atención a los antropólogos como reporta por ejemplo el antropólogo danés Henrik Rønsbo, quien vivió por un año en el pueblo, indagando sobre la masacre de los 80 y que la gente al inicio confundió con mi persona. Pese a que según mis criterios no diferenciamos mucho, ambos éramos de afuera, realizando ciertas conductas comparables. Según Rønsbo (2004: 217), *mulatuh* fue usado hasta finales de 1980 relacionado a la tenencia colectiva de la tierra. El término fue reemplazado por la expresión “gente de afuera”, que connota una construcción de un otro no racializado.

⁶² Véanse por ejemplo las críticas que realiza Lévi-Strauss, quien menciona que más allá de un simple dualismo de una “ideología bipartite do dualismo em desequilíbrio perpétuo” (Viveiros de Castro como citado en Lagrou y Belaunde, 2011: 17), que tiene un mayor alcance que pares de oposiciones dualistas; véase también Romero López (2011: 136). Neurath (2002, 2005) señala la existencia en la vida ritual-social de los huicholes una alternancia compleja entre una dualidad simétrica-recíproca y dualidad jerarquizada cuyas oposiciones se relacionan asimétricamente, no obstante, al mismo tiempo la parte “dominante incluye a lo dominado” (Neurath, 2002: 330). Con respecto a la dualidad que deviene triada, véase también Lévi-Strauss (1995[1958]: 181).

Durante mi estancia en el pueblo no fue muy frecuente escuchar la palabra, aunque sí la he notado, sobre todo en relatos históricos que se actualizaron con mi presencia. Así que debo admitir que me sorprendió cuando asociaron mi presencia amigablemente con la frase *walajtuk se mulato* (vino un desconocido). No obstante, de especial interés fue la connotación y mímica al haberla usado, que si la traduzco tentativamente en alemán usaría la palabra *Unheimlichkeit* que en la terminología psicoanalítica expresa “aquella modalidad de lo pavoroso [*des Schreckhaften*] que viene de lo que desde hace mucho tiempo es conocido y familiar” (Freud, 2014 [1919]: 44-45). Pese a que hoy en día no es tan frecuente su uso, en Izalco es sinónimo de mestizo. Los “informantes” de los historiadores Jeffrey Gould y Aldo Lauria Santiago (2008), que a finales de los años 90 usaron la palabra “mulato” en sus testimonios sobre la insurrección de 1932 para referirse tanto “a todos los ladinos, sin importar el fenotipo” (*ibíd.*: 174), como “gente con características fenotípicamente mulatas” (*ibíd.*: 230), agregan que “desde la época colonial, los indígenas a lo largo de Centroamérica han usado el término mulato como epíteto para sustituir el término más neutral de “ladino”, destacando el color no “blanco” de sus adversarios como su desprecio por la gente de origen africano” (Gould y Lauria-Santiago, 2005: 316-317; véase también Chapin, 1991: 10).

En el pueblo Panchimalco cerca de la capital San Salvador, “mulato” describe un estilo de vida, así como “a los que llegan de San Salvador” (Marroquín, 1959: 187-188). Agrega Marroquín (*idem*) que: “cuando quieren molestar a una persona ladina, la designan en el término de mulato”. Esta picardía política que, según mi hipótesis, implica tocar la amnesia colectiva con la cual se negaba, con base en el biopoder del Estado salvadoreño, que “ladino” también marcaba descendencia africana y que la gente ladina involucrada en el mestizaje, como proceso de homogeneización y blanqueamiento, ignoraba o no quería recordar precisamente por las propias premisas raciales del discurso nacionalista. Al contrario, en los registros indígenas de las relaciones históricas entre diferentes personas de la población heterogénea colonial y republicana, muchas prácticas indígenas tematizan *sui generis* otros modos de relación. Sea como fuere, dudo que la relación indígena-ladino sea exclusivamente dualista y se caracterice solamente por un desprecio, sin duda la relación es más compleja y no solamente en la actualidad sino también en el pasado (Effenberger López, 2013). Es decir, ciertamente hay “testimonios”, como los que he mencionado en la introducción, que describen el desprecio hacia la población ladina por parte de los indígenas de Santo Domingo.

Probablemente este juicio condujo a evadir el establecimiento de relaciones con este grupo, hecho que pudiera abonar a explicar porqué Santo Domingo de Guzmán es el único municipio y comunidad indígena donde se mantuvo una forma comunitaria de tenencia de tierra.

En fin, queda una imagen de Santo Domingo de Guzmán que alterna entre una comunidad encerrada debido a su política de defensa, como a la insolación física y, otra que sabe comunicarse, controlar cuando acceder, conceder y retroceder, en otras palabras, controlar las fuerzas que entran y salen a la olla.



Fig. 6: Evento con nawahablantes enfrente de la antigua Casa de Cultura de Santo Domingo de Guzmán, 2018. Foto: Wolfgang Effenberger.

2.7. *Ne nawat yultuk, ne nawat xuchikisa*⁶³

En la actualidad lo que atrae a muchos mulatos, ladinos o “gente de fuera” a Santo Domingo de Guzmán es ser el pueblo en el que vive la mayoría de nahuahablantes de todo el país. Muchos jóvenes y adultos vienen a aprender nawat con las *nantzin*⁶⁴ y los *tajtzin*⁶⁵ del pueblo. En mi caso Santo Domingo de Guzmán me atrajo por la historia, o el caso de Nanawatzin. No obstante, los caminos no solamente son unidireccionales, también los nahuahablantes invitados por Universidades que implementan proyectos de interculturalidad y proyectos de rescate cultural viajan a la capital, a otras regiones del país y a veces a Centroamérica. Como

⁶³ El náhuat está vivo, el náhuat florece.

⁶⁴ Madrecita, madre, estimada señora.

⁶⁵ Señor.

miembros constantes y coyunturales de diferentes organizaciones indígenas participan en eventos y reuniones políticas para las que exigen su presencia.

La particularidad e importancia del náhuat de Santo Domingo de Guzmán es expresado de diversas maneras, en el parque central en cuyo alrededor abundan muros con frases y palabras coloridas en náhuat, hechas sobre todo por los jóvenes de la capital, recientemente también sobre la entrada de la iglesia, encima de una imagen de Santo Domingo de Guzmán se plasmaron palabras en náhuat. *Yek Shihualajtuk* Santo Domingo de Guzmán/bienvenidos a Santo Domingo de Guzmán, adornan los portales de la casa del santo.

Es curioso que la iglesia promueva el idioma náhuat, pero como pude observar durante mi estancia, muchas prácticas de conocimiento de la población indígena y mestiza son rechazadas abiertamente por el cura del pueblo, pese a la ocasional emergente agresión del cura, cada domingo las misas están llenas.

Ahora bien, debido a que hay antropólogos que afirman que el 88% de la población es indígena (Lara Martínez, 2006: 29), es curioso que según el censo del 2007 solamente ocho personas del municipio se autoidentificaron *nawa pipil*, o sea, indígena, en contraste 427 personas se identificaron como blancos y la gran mayoría 6,620 como mestizos. A mi entender los datos reflejan por un lado la débil metodología censal implementada por la DIGESYC⁶⁶, por otro, apuntan a categorías y conceptualizaciones identitarias nativas que difieren de las que generalmente se esperan y de las que desde luego reflejan la episteme política del Estado cuyo objetivo es fijar, controlar a su población o en el mejor de los casos, crear políticas públicas para respectivos contingentes poblacionales.

En cuanto a la presencia de nahuahablantes en la capital, sin duda, uno de los agentes claves es el Colectivo Tzunejekat, conjunto formado por un grupo de jóvenes ciudadanos que se dedicaron los fines de semana de los últimos diez años a visitar los pueblos y cantones de Santo Domingo de Guzmán y otros municipios con presencia de hablantes del náhuat para aprender

⁶⁶ Dirección General de Estadística y Censos

la lengua, con esa iniciativa surgieron varias acciones. Sin fondos, más que los de su propio bolsillo, a través de autogestión, el colectivo logró tramitar esporádicamente atención médica para los nahuahablantes, la enseñanza del náhuat por ellos mismos o por hablantes que reciben un honorario en diferentes universidades e institutos, la invitación a conferencias, la organización de fiestas y encuentros nacionales de los nahuahablantes, la difusión del nawat por medio de publicaciones en diversos medios. Otro aporte importante del Colectivo es también fungir como intermediarios entre instituciones estatales y las comunidades, así que jugaron un papel clave en conjunto con el Departamento de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Cultura y la Secretaría de Arte y Cultura del FMLN, para conseguir un fondo que fue repartido entre los nahuahablantes mayores de 60 años, cada uno recibió alrededor de 1000 dólares.

Por supuesto que esa acción causó mucho ruido y cierto malestar entre los vecinos que no dominan el nawat, pero que sí comparten diversos conceptos más allá de la lengua con los hablantes. Otro punto de crítica fue que para recibir el bono había que pasar una evaluación, había gente en Santo Domingo de Guzmán que se burlaba un poco de esa evaluación porque decían que el examen no fue muy difícil y con cierta ironía comentaban que en el futuro también iban aprender sus frases para recibir la plata. Pese al malestar, la mayoría de las personas que recibieron el dinero, lo agradecieron, ya que muchos jamás habían tenido tanto dinero en sus manos porque su situación de vida se caracteriza por ser precaria y no de abundancia.

Pero no a todos los nahuahablantes les fue dado el dinero, solo se les entregaba el bono a los que tenían cierto rango de edad, por consiguiente, muchos profesores del náhuat y líderes en la revitalización de la lengua en un primer momento no recibieron nada. Un caso paradigmático fue, por ejemplo, Paula López, cantante y promotora del náhuat cuyas canciones circulan en Youtube, no recibió ese bono, sin embargo, sus amigos hicieron una colecta para darle por lo menos un cierto porcentaje, reconociendo su labor en cuanto la difusión de la lengua. Como agradecimiento y reconocimiento después de la muerte de *nantzín* Paula, los jóvenes capitalinos pintaron su rostro en grandes dimensiones en el muro de la antigua Casa de Cultura, en la que el director *tajtzin* Genaro Ramírez y su sobrina enseñaban desde hace muchos años *nawat*. En las afueras estaba pintada una historia del pueblo, luego

el muro fue adornado con el retrato de *nantzin* Paula López, sin embargo, la Casa de Cultura tuvo que abandonar el edificio y el partido político GANA⁶⁷/Nuevas Ideas sobrepintó el mural con sus nuevos colores de celeste y blanco.

Ahora bien, no es que nunca hubo un interés del Estado por el náhuat, muchos documentos, publicaciones, encuentros y congreso demuestran lo contrario, sin embargo, los proyectos se intensificaron probablemente sin cumplir con las expectativas y el pleno reconocimiento de los pueblos indígenas. Reitero que en la actualidad la relación o, mejor dicho, el alcance de las relaciones se intensificaron. Basta considerar los siguientes momentos en cuanto la relación; pueblos indígenas y Estado o gobierno. Un gesto político importante, sin duda, fue la invitación a la Casa Presidencial, a partir de la toma de poder del segundo mandatario del FMLN, el presidente siguió la política de puertas abiertas y convirtió a la Casa Presidencial, ubicada en antiguo barrio de la clase alta, El Escalón, en espacio público. El evento, con los hablantes donde expresaron algunos de sus intereses, fue transmitido en la cadena televisora nacional. Si hay oportunidad, los nahuahablantes aprovechan el momento para cantar o exclamar sus líricas inspiradas en las épocas del año, las lluvias que golpean en las noches los techos de las casas, los vientos que anuncian el invierno, el Sol, la lengua que se revitaliza, canciones infantiles.

Una vez a la semana hombres y mujeres se reúnen en la Casa de Cultura del Ministerio de Cultura donde comen, juegan, cantan juntos o celebran fiestas con teatro, oran discursos en náhuat, hacen la entrega de regalos, eventos organizados por la dependencia estatal del sector “cultural” o por los Colectivos que trabajan en el rescate y salvaguardia del náhuat. En el año 2017 se declaró el náhuat como bien cultural, así como acervo del patrimonio cultural inmaterial de la nación, y el 21 de febrero, desde 2017 fue declarado Día Nacional de la Lengua náhuat, evento que atrae a funcionarios públicos, periodistas, reporteros al pueblo. Además, considero importante mencionar que también hace algunos meses se comenzó a formar a profesores del Ministerio de Educación (MINED) para implementar clases obligatorias de náhuat en diferentes centros escolares de país. En los talleres de formación continua también participaron a la par de antropólogas salvadoreñas, los miembros del Colectivo Tzunejekat³.

⁶⁷ Gran Alianza por la Unidad Nacional, partido político en El Salvador.

Sin duda, un proyecto relativamente exitoso es la Cuna náhuat y el Programa de Inmersión Lingüística Temprana coordinado, entre otros, por el Dr. Jorge Lemus (2015a) de la Universidad Don Bosco. En la cuna mujeres que hablan náhuat se dedican a enseñar su lengua a niños entre 4 a 6 años cuyos abuelos o bisabuelos igualmente pueden náhuat. De esta manera se espera un dialogo intergeneracional que fomenta el uso de la lengua fuera de la cuna. Existen ciertas irregularidades en cuanto al pago de los profesores y la infraestructura, no obstante, el proyecto ya se mantiene desde hace algunos años. Evidentemente, también hay otras organizaciones indígenas e indigenistas que luchan por el reconocimiento de los pueblos indígenas de El Salvador y en específico del náhuat. Diversas universidades ofrecen cursos en náhuat, en los pueblos mismos, en Santo Domingo había clases de náhuat, sin embargo, no llamaron tanto la atención de los jóvenes y adultos, a veces porque sus padres ejercen una influencia al expresar ante sus hijos que el náhuat que se habla hoy ya es tergiversado, pero las verdaderas razones porque los jóvenes no aprenden náhuat yacen en la oscuridad. No obstante, seguramente las historias y enfrentamientos de discriminación y exclusión que ellos, sus padres y abuelos han vivido, son tajantes, al contrario de los jóvenes capitalinos cuyas biografías divergen de las de los jóvenes los pueblos “periféricos”. Siempre hay excepciones e iniciativas que buscan contrarrestar las tendencias de ladinización o transformación⁴.

Muchas veces existen conflictos entre las diferentes iniciativas, pero lo curioso es que este tipo de conflictos no son fomentados por los propios hablantes del náhuat, sino por personas con interés y métodos particulares. Los hablantes, pese a que también hay ciertas quejas y reclamos en cuanto que sienten que muchos se apropian de su conocimiento para luego venderlo en seminarios en la capital, con la creencia de que se enriquecen y ellos no reciben nada a cambio. Nunca se dejan dominar por estas inquietudes, sino que se relacionan con todos los diferentes actores y no se dejan llevar por cuestiones metodológicas de aprendizaje, enseñanza de la lengua u otros problemas. Desde luego, realmente no he conocido personas que se enriquezcan con el náhuat, y aunque a los neo-hablantes sí les abren puertas, como cualquier académico que se dedica a investigar comunidades, las relaciones que han establecido son de confianza y buscan devolver a los maestros lo que han recibido por medio de invitaciones, contrataciones o apoyo económico.

La relativa “calma” e inteligencia de crear relaciones de los nahuahablantes no se puede constatar para diversos miembros de organizaciones que son nahuapracticantes⁶⁸ y no hablantes, donde sí puedan existir profundas brechas de adjudicaciones, prejuicios y hostilidad. No obstante, pese a los conflictos, sí se ha logrado por medio de presión política cierta apertura y la invención de alianzas con instituciones estatales, diversos reconocimientos de la población indígena en la que destacan la reforma constitucional, además, la implementación de un proyecto de salud pública indígena⁶⁹ y las ratificaciones de ordenanzas municipales sobre derechos de las comunidades indígenas en siete municipios (Quintanilla Villegas, 2018). Toda esa coyuntura política ha resultado en que muchos nahuahablantes exclaman que el “*ne nawat suchikisa*” (el nawat florece), revive nuevamente. En fin, a lo largo de la historia del siglo XIX, XX y XXI de El Salvador no había tantos proyectos e interés por parte de una gran gama de agentes para el náhuat y poblaciones indígenas en El Salvador. Obviamente eso no significa la ausencia de conflictos, al contrario, también las comunidades indígenas son amenazadas por los proyecto neoliberales y extractivistas, solo quise señalar la situación política contradictoria y heterogénea en cuanto las relaciones entre Estado y pueblos indígenas en El Salvador.

Aquí termino la cosmografía de escala macro de las vidas en una olla, bien se podría considerar la descripción como “superficial”, no obstante, advierto de que cada superficie tiene su profundidad. Algunos aspectos esbozados se retomarán y se profundizarán a lo largo del texto, por lo tanto, ahora nos sumergiremos más al dirigir la atención a las narraciones sobre cómo la olla, a saber, el mundo, fue producido a la vez fabricado e inventado, de una manera isomorfa a la producción de los contenedores de barro que elaboran a diario las alfareras de Santo Domingo de Guzmán.

⁶⁸ Indígenas que no hablan náhuat pero sus prácticas incorporan conceptos del cuerpo, del mundo y la persona nahua.

⁶⁹ Véase, Política Nacional de Salud de Pueblos Indígenas (2018).

Capítulo 3: Narrar el mundo



Fig. 7: Por el camino al río Tepechapa, Santo Domingo Guzmán, 2017, Foto: Wolfgang Effenberger.

A Catalina la veía frecuentemente bajando con un paso firme la calle principal, iba al templo cristiano en el que predicaba uno de sus hermanos, dicho recinto se encuentra al otro lado de la carretera por la entrada del pueblo, en la misma dirección donde está el centro escolar estatal que se identifica por los colores de las paredes pintadas en azul y blanco, igual a la bandera de El Salvador. Ir al culto es un asunto sumamente importante para los habitantes evangélicos de Santo Domingo, similar a la devoción de los católicos que suelen acudir a la santa misa.

Conocí a Catalina en junio del 2015 en San Salvador. Como en muchas ocasiones una delegación de nahuahablantes fue invitada a la capital para participar en un evento que promovía el nawat y de esta manera visibilizar, conocer y reconocer a la población indígena del país. En aquel entonces me invitó a su casa y no me demoré demasiado para atender a su invitación, incluso debido a su insistencia varias veces la acompañé al culto. Frecuentemente quiso convencerme de que para mi salvación sería mejor “aceptar a Cristo”, muchas veces me pintaba una visión apocalíptica de lo que iba a pasar con la gente que no creía en Cristo: “después del amor de Dios, el supremo iba convertirse en ira”. Hablaba de lagos de fuego, terremotos, en fin, sufrimiento eterno.

Me atormentaban esas imágenes escatológicas enunciadas por evangélicos, pero también con frecuencia con cierta variación por “neo-indígenas” que en los cambios climáticos veían el anuncio del fin del mundo. No acepté, pero esa respuesta no influyó desde mi punto de vista en nuestra relación. Tampoco influía demasiado el hecho que me interesaba mucho la vida de las cofradías, los historiantes⁷⁰, las imágenes, todas estas manifestaciones de un modo de existir a las que ella ya había renunciado tiempo atrás.

A veces, contaba que antes también salía en las procesiones y en las fiestas, pero todo esto fue declarado nulo con una cita de la Biblia que contenía el rechazo hacia la adoración de imágenes, sean estas estampas o estatuas. “En la Biblia no se menciona a la Virgen de Guadalupe que tanto adoraban los católicos”, me decía, y agregaba en repetidas ocasiones, que la devoción a ella era un caso de idolatría, de gente incrédula de la palabra de Dios. No obstante, pese a que yo era para ella algo como un pagano, nos hicimos amigos. Ella y su familia: sus nietas, bisnietas e hijos, como otras personas en Santo Domingo, siempre me recibieron con las puertas abiertas de sus hogares dispuestas a concederme su tiempo y sus conocimientos de narraciones antiguas, de los rituales de antaño y de la lengua náhuat.

Catalina solía recibirme en su casa, que a la vez era una tiendita donde una de sus nietas vendía diversos productos industriales: sopas instantáneas, macarrones, salsas, jabones, productos cosméticos y algunas frutas guardadas en un estante al fondo. Por lo general me ofrecieron asiento en un sofá cerca del refrigerador lleno de bebidas como: Gatorade, Coca Cola, otras gaseosas y diversos lácteos. Ahí platicamos muchas veces con el televisor encendido, este se encontraba colocado en la pared, emitía animaciones que sobre todo disfrutaban las niñas de la casa, quienes han visitado la cuna nawat y como sabían que me interesaba el idioma, cuando me veían en la calle me saludaban con un alegre *yek túnal*/buenos días.

⁷⁰ En cuanto a un estudio comparativo de este género dancístico, véase Jáuregui, Jesús y Bonfiglioli, Carlo (1996). En cuanto a la presencia de las bailes conceptualizado como historia y la crítica ante esa costumbre durante las fiestas patronales en la época colonial, véase Báez Juárez (2002). Abundaré más sobre los historiantes en el cap. 6.

Un día Catalina me invitó a un paseo al río donde uno de sus hijos tenía una pequeña casita. Salimos por la mañana, el calor del día aún no se había despertado plenamente, era una buena hora para iniciar nuestro paseo. Como era época de lluvia/*shupan* la tierra seguía húmeda, las lluvias nocturnas comienzan suaves pero ya en plena temporada llegan a ser tormentosas lo que provoca que los riachuelos se conviertan en corrientes peligrosas. Además, si cae mucha agua se derrumban de vez en cuando las casas de tierra y las carreteras. Aparte de este fastidio, la vegetación crece y enverdece.

Caminamos en dirección a las orillas del casco urbano siguiendo el trecho asfaltado que atraviesa todo el pueblo, este culminó hasta donde se encontró nuestro destino: el lugar donde se cruzan los ríos Tepechapa y Witzapan. A pocos metros de la casa de Catalina, cerca de la ermita El Calvario, estaba un edificio con un letrero que decía que fue construido con el apoyo de la ONG, Ayuda en Acción y la Cooperación española, frente al edificio se alza una sólida tabla en la que están enlistados todos los nombres de las personas, la gran mayoría hombres, que fueron asesinados a principios de los años ochenta, al inicio del conflicto armado que atravesó El Salvador durante 12 años.

“Ahí está el nombre de mi esposo”, dijo Catalina. Me contó efímeramente de la gran matanza que hicieron en el pueblo. “Desaparecieron los hombres. No sabíamos si estaban vivos o muertos, el mío lo fui a buscar en todo el pueblo y en los cantones, ahí, a mi esposo lo hallaron muerto”. Desde ese entonces ella luchó por sus hijos, para que siguieran adelante, lo logró como muchas mujeres viudas del pueblo por medio del trabajo con el barro. Además comenzó a sembrar milpa. Siempre me impresionó con cuanta dignidad y sosiego contaba esa historia.

Seguimos nuestro trayecto en la otra orilla del río. Si antes en el pueblo predominaban los edificios, casas e iglesias, ahora es la vegetación con una multitud de tonos de verdes que sobresalen y forman un contraste con el asfalto que parece penetrar ese tejido de miles de plantas, hierbas, arbustos y árboles. Catalina vestía con falda y camisa de color turquesa, llevaba en una de sus manos un machete, costumbre obligatoria de llevar consigo en las salidas al campo, daba su toque especial en ese concierto de colores contrastantes (fig. 7). De vez en cuando saludaba a la gente que vivía en las casitas que apenas se podían ver detrás de la

muralla verde, donde también se veía el río, un barranco y el Ijtishi/cara de espanto⁷¹ que es una roca enorme convexa, al parecer kárstica, de quizás unos 70 metros de altura. Varias personas afirman que en el interior hay una cueva en la que la “gente interesada” realiza pactos con el Diablo/*ne kujkul*. Catalina me narró una historia de un hombre que hizo el pacto y entregó el alma de su esposa, a cambio tuvo mucha “suerte” con la cría de ganado y cerdos, pero finalmente también murió y el Diablo se lo llevó en cuerpo y alma.

Sabes, me dijo Catalina siguiendo el camino: “voy muchas veces al río, ahí puedo estar sola y relajarme, es muy tranquilo ahí, no hay ruidos y me baño porque ahí el río aún está limpio. No hay toda la shuquencia⁷² que tira la gente al agua”. De pronto, Catalina cambió su tono de voz y suavemente, en confianza, aclaró que entre otras cosas emprendimos el camino en búsqueda de una planta: “¡Una planta con poderes!”, pero que no le dijera a nadie dónde la íbamos a buscar, o cómo se veía, era un secreto. Sucedió que en el camino donde yo veía solamente abundancia y proliferación barroca de hojas, ramas, follajes polimorfos, hierbas, de las buenas y de las malas —la abundancia de la flora verde me recordaba una estrofa de la canción: “*achtu at*”⁷³ de la fallecida Paula López “*tentuk tentuk ijiswat selek*”⁷⁴ —ella diferenciaba a la planta más pequeña. Ocurrió que en un momento dado mientras que discurríamos sobre todo tipo de cosas, de repente se asomó hacia la orilla de la calle para arrancar cuidadosamente a una plantita con sus raíces y la guardó en una bolsita.

Finalmente llegamos a nuestro destino, una casita y una chozita en la que los fines de semana ofrecen la venta de cerveza y botanas a los turistas de la capital o de otras ciudades cercanas que frecuentan el río y el cercano salto (cascada). Después de abrir las puertas y entrar a los cuartos noté que la casa no era muy frecuentada, Catalina me contó que hace algunos pocos años, aquí se suicidó una joven mujer, se ahorcó en la veranda trasera.

Después de que Catalina fue al jardín a sembrar cerca de las abundantes rocas la planta que había cortado, nos preparamos para ir a refrescarnos al río Witzapan. El caudal está repleto de piedras redondas de diferentes tamaños, el río no era muy hondo, pero sí transcurría sin

⁷¹ Carlos Alberto Ruiz Cuellar, comunicación personal, 2020.

⁷² Suciedad.

⁷³ La primera lluvia.

⁷⁴ Lleno, lleno, de hojas verdes.

cesar alimentando al pueblo como muchos otros caudales. Mientras que nos estábamos refrescando Catalina me dijo: “*takat, kwak tiaw tinemi tik mutalyu tiaw tikelkawa nupanpa ipal Witzapan*”⁷⁵. Catalina se quejó y me expresó que esperaba que yo no fuera a ser como uno de esos investigadores que vienen, entrevistan a la gente y luego jamás se les vuelve a ver u oír. Intenté explicarle que en mi caso es diferente, puesto que mi familia es de El Salvador, siempre volvía al país. “Bueno”, dijo Catalina, “lo único que te pido es que cuando termines que me muestres tu título universitario”. Acepté.

Nos sentamos en una pequeña poza, entre las piedras del río y donde el agua ya no fluía con mucha intensidad. Después de habernos refrescado, volvimos a la casa, nos acostamos en unas hamacas, me platicó de su vida, de su esposo que padecía alcoholismo, de la violencia intrafamiliar, sobre cómo la alfarería ayudó a sobrevivir el desamparo, también hablamos sobre mi investigación. Me ofreció una cerveza y unos jocotes (*Spondias purpurea*) con limón, chile y sal.

Unos días antes le había preguntado si también conocía la historia de Nanawatzin, a lo cual asintió. Pensé que era un buen momento para grabarla y conocer su pensamiento en cuanto la narración, ella concedió a mi solicitud y se sentó en una silla frente a mí, entonces saqué mi celular y encendí la grabadora. “Va, yo voy a contar como yo lo sé, no como te han dicho”, me explicó Catalina, y a continuación comenzó a narrar lo que sucedió como indican las palabras que inician la historia en un pasado lejano.

3.1. Variación 1: Las historias de los antiguos

Había una vez, que ya ahora es historia, ya hoy, ahora es cuento, una señora que tenía, que tenía poderes mágicos, y pues ella salía [a] comer con los muertos, y cuando salía dejaba un trozo de palo a la par del hombre y [así] lo adormecía, y le decía: “¡Duérmete! Mientras regreso.” Le echaba un brebaje encima de él, y ella se iba.

Cuando ya pasaba la hora de que comía con los muertos en el cementerio, regresaba y se acostaba a la par de él, cuando amanecía, ya la mujer estaba con el hombre. Pero una vez lo detectó, el hombre no durmió y dijo: “voy a ver porque mi mujer no quiere comer conmigo, y me da a saber⁷⁶ que en la noche yo me duermo y no sé qué es lo que hace”.

⁷⁵ “Hombre, cuando vas a estar en tu país ya te vas a olvidar de mi, de Santo Domingo”.

⁷⁶ En el habla de Santo Domingo y otros pueblos de la región dar a saber expresa la curiosidad que una persona siente para conocer algún asunto.

“Dice que buscó otra bruja [para] que le ayude. Entonces cuando la mujer salió, dice, él ya tenía el brebaje que le iba echar: las aguas ya compuestas de la otra bruja y, cuando iba entrando dice que le tiró las aguas y le dijo: “Si eres persona buena, que quedes así, o si eres por brujerías, conviértete en lo que puedas convertirte”.

Entonces le tiró el agua, dice, y ella se convirtió en una pequeñita mujer. Y pues como el hombre ya no la quería así, dice[n] que se [la] puso en el hombro. Cuando ya [la] tenía en el hombro se le pegó, dice[n] que lo agarró del cabello y no se salió de ahí.

Y entonces él dice que una vez le dice [a] un sacerdote, le escribió un papel y le preguntó: cómo puede hacer para quitarse [a] la mujer del hombro. Y dice que le dice: “hacé esto”, le dice. En otro papel le escribió y le dijo: “hacé esto porque si no la mujer se [va] a dar cuenta y no se iba bajar de ahí”.

“Hacé esto, le dice: andate al campo y ahí [súbete] a un palo de zapote”, le dice. “Que tenga zapotes sazones”, le dice, “y decile: aquí te voy a dejar mientras yo subo al palo a cortar zapotes, y tira por un lado y por otro”, le dice, “para que ella piense que ahí [te has] fajado”, y va buscar los zapotes, y en ese momento le dice: “vas a estar ahí arriba hasta que ella mire si se va a un zapote en el barranco, ella va [a] correr y se va [a] ir”.

En eso dice que venía un venado. Cuando la mujer estaba loqueando, [viendo] dónde se tira el marido porque [ahí] caían los zapotes, dice que venía [el] venado y se montó sobre el venado, y le dice: “ay maridito mío”, le dice: “aquí venís”, y se montó sobre los cuernos del venado. Y dice que el venado como no está acostumbrado [a] tener esa carga así, corrió a un barranco y ahí se cayó, ahí se quebró, ahí murió también la mujer.

El hombre se bajó y fue donde el sacerdote y le contó, le volvió a decir cómo había hecho para [quitarse a] la mujer del hombro que andaba llevando y le dice: “lo vistes dónde cayó”, le dice: “sí lo vi”. Le dice: “cuando tenga tanto de tiempo vas a ver si ya ha resucitado o no”. Viene el hombre, dice que pasaron los años [y] al año fue a ver dónde se habían caído la mujer y el venado. Dice[n] que va viendo que había nacido un palo de morro⁷⁷, pero que el palo de morro tenía ¡un morro grande! Y dice[n] que cuando ya el hombre vio que estaba el morro fue donde el sacerdote y le dijo: “Mira, le dice: “padre solo un morro grande está ahí”. “Si ya está sazones”, le dijo el sacerdote, “córtalo y lo traes, y lo abris con gran modo, “con cuidado lo abris, en el mero centro”, le dice.

Y lo abrió, en un lado dice que estaba una niña, en el otro lado estaba [...] un niño. Entonces dice que como el hombre no hallaba como ponerle el nombre le puso Nanawatzin a la cipota y al otro le [...] ese se me olvidó el nombre que le habían puesto, pero que cuando ya [...] estaban creciendo dice que el hombre se acompañó con una anciana [...] y pues lo quería demasiado, lo requería, dice que cuando estas criaturas crecieron iban [a] agarrar camarones y solo al hombre, al viejito [se los] daba y a los niños no les daba, ellos se dormían porque llegaban cansados y solo les untaba del camarón [...] para que le[s] dijera que ya habían comido.

Entonces dice que le dice una vez a la hermanita: “mira”, dice que le dice, “nosotros no comemos, mi abuelita nos está engañando”, le dice: “hoy no te durmés, hacete que estás dormido pero no te durmés, mirá que lo que nos hace”, le dice, y ya vió.

Cuando la viejita dice supuestamente hizo la comida y pues le dio al viejito, verdad, que comiera. Le dice: “fíjate”, le dice a la hermana, “fíjate que mi abuelita solo sacó la comida del cangrejo”, o sea la gordura, “y nos pasó la boca y después nos dice que ya habíamos comido, yo la vi ahora”, le dice. “Hoy freguemosla”, le dice: “Vamos a llevarle en una casa

⁷⁷ *Crescentia cujete*.

y le vamos a decir que tire los orines de ella hasta que pase el otro lado de la casa, y si no hace así, le dice, lo vamos a llevar al río, le dice, para que ahí ella tape la seca donde vamos a secar y nosotros vamos [a] agarrar camarones cuando ella ya haiga tapado la seca". Y se fueron, dice: cuando llegó a pescar, dice, llega la viejita y le dice: "hoy me van a llevar a mi también", "sí, le dice, te vamos a llevar abuelita, pero te vamos a llevar en la casa para que tires los orines para el otro lado". Le dice, castigo que le daban como ya estaban más grande los cipotes⁷⁸, y dice[n] que la señora pues se afligió, ¿[cómo] iba [a] poder echar los orines hasta allá?

"Pues hoy Abuelita", le dice, "te vamos a llevar [a] que lo echas en una red, y que lo detengas". "Ay hijito", le dice, "¿cómo puedes creer que yo voy [a] hacer eso? "[Pues] si no, vas a ir también al río y nosotros vamos a pescar porque vos te vas a poner ahí donde se hacen la tapada que detengas el río, vos y mi abuelito". Entonces se fueron al río y no podían detenerlo, entonces le dice. "Ahora, abuelita usted nos está engañando, no nos das camarones", le dice. "Hoy vamos a agarrar y no te vamos a dar", solo llevaron al viejito. Ya estando en el río, pusieron en una red al viejito y le cortaron el pene. Como la viejita ya no podía mascar, le llevaron y le dijeron [...] y ya no miraba bien [...] que le dice[n]: "cómete el pescado más grande abuelita, aquí está". El pene del marido le llevaban, entonces por castigo, porque ella era mala con ellos, entonces, dice[n] que el pene del viejito y va de jalarlo, y va de jalarlo. "Ay porqué este pescado tan duro hijito", le dice, ¿porqué no me das otro pescado más blandito? "No abuelita, eso te lo tenés que comer porque en especial lo trajimos para vos", entonces le dice: "pero si no lo puedo comer hijito", le dice. "Bueno, si no lo podés comer, te va a tocar como mi abuelito, ese el pene de mi abuelito que estas comiendo abuela, por castigo, [por]que solo nos dabas juntados los camarones en la boca y nunca nos distes comida". Le dice[n]: "nosotros íbamos a traer y solo mi abuelito lo comía, así que ahora es tu castigo, y vamos a ir, y si no podés tirar en la red [...] los orines, no lo podés detener, entonces sí, te vamos [a] hacer como mi abuelito". Y dice[n] que la viejita lloraba [...] pues sí ¿cómo va [a] detener los orines en [...] la red? Entonces, dice[n] que al ver que tanto lloraba y lloraba, le dice[n]: "bueno, te vamos a llevar donde está mi abuelito, le dice[n], para que termines ahí y nosotros nos vamos a ir de aquí". Así que llevaron a la anciana donde estaba el viejito muerto, ahí la mataron, y colorín colorado este cuento se ha terminado.

Apagué la grabadora. Escuché por un momento el viento en los árboles y los pájaros que se comunicaban con sus congéneres. "Oigámoslo pues" decía Sin Catalina. En muchas ocasiones que grabe el mito las narradores quisieron escuchar co lo que había sido grabado. Al terminar le dirigí con unas preguntas.

¿Y la Nanawatzin era la niña o era [...] ?, pregunté después de un breve silencio. "¡La niña!", respondió Catalina de inmediato. "La niña era la Nanawatzin, porque antes no hallaban a cómo ponerle nombre, no hallaban nombre para la criatura y le pusieron Nanawatzin".

⁷⁸ A los niños y niñas en El Salvador se les llama coloquialmente cipotes (pl.) y cipote y cipota (sing.)

¿Y porqué será el morro?, seguí indagando. “Pues, a saber, porqué nació en el morro, quizás eran de virtud⁷⁹, porque ellos sí podían detener el agua, ellos sí podían tirar los orines hasta al otro lado de la casa, quiere decir que tenían virtud los cipotes”.

¿Y para usted, qué es esa historia?, ¿Qué cuenta? “Pues yo creo que podía ser cierto, pero como le repito que como no se han visto, es como la guerra que pasó, el que no la [ha] visto, no lo quiere creer, es como el que nunca sufrió, si le digo: yo he comido tortilla con limón, si yo le digo que he comido tortilla con sal, como no me ha visto no me puede creer, o el que no me ha visto, no puede creer. Entonces, si yo le cuento esa historia, ese cuento, es porque me lo contaron, [yo no] le he visto, lo que yo sé que ha sucedido en ese pueblo sí, pues eso que le digo las personas que están aprendiendo a brujos, van a sacar muertos al cementerio, los traen a caminar, los traían de cabeza, ellos pegan los gritos, es cuando dicen que sale el alma en pena, pero no es que sea alma, sino que es un cristiano que el Diablo le da para vivir, y lo traían dos espíritus de él, como castigo golpeándo[le] la coronilla en el suelo, y cada vez que se golpea, son los gritos [...] antes salían esos gritos. Mi hermano lo ha oído: jaaaay, aaaaay! [...] pasaba, todo el pueblo se venía para arriba”.

La historia que [a] mi papá sucedió, sí, esa es verdad, se la voy a contar también”. Catalina me contó que su papá, junto con un amigo, una vez que estaba tomando tragos se enfrentó al Diablo. Cuando se escuchaba el silbato del ingenio de Santo Emilio, una hacienda donde la gente del pueblo iba a trabajar, a rozar caña, apareció el Diablo convertido en toro con ojos ardientes, se anunciaba a través de un olor desagradable, muchos moscos y zancudos que molestaban y picaban a los hombres. Ellos, sospechando que no era cosa buena se pusieron las camisas al revés y se fueron del lugar. Pero luego se enfrentaron a la Siguanaba convertida en una vecina que se burlaba de ellos.

“Bueno, aquí te dejo con mis casos, para que pienses bien” dijo Catalina “pero ahora es tiempo de regresar a Santo Domingo”. Rápido nos arreglamos y luego emprendimos el camino de regreso al pueblo. Sin embargo, antes de cruzar el puente pasamos a visitar la casa del hijo de Catalina, vivía en el patio de la suegra cuya casa era bastante grande, de dos pisos, en

⁷⁹ Virtud es otra palabra para denominar al *túnal* (fuerza, energía, calor). En el cap.5 me dedicaré a elaborar una etnografía del *túnal*.

general su interior era sencillo, pero también ahí el suelo está cubierto con resplandecientes azulejos. La saludamos, hablaron de un próximo cumpleaños de una de las nietas de Catalina, después pasamos por el patio a la par de una pequeña granja de pollos, ahí estaba la casa del hijo de Catalina, ahí vivía con su hijo y su hija, su esposa se había ido a los EE.UU. y ya tenían varios años de no haberse visto.

Había conocido al hijo cuando pasaba con su moto a la casa de Catalina, no sé a qué se dedica, pero la casa en la que vivía era mucho más humilde, tenía partes en construcción. Nos sentamos en la sala mientras los niños vestidos con sus uniformes escolares jugaban con un Playstation, casi no nos prestaban atención mientras miraban a la pantalla de plasma sumergidos en un mundo virtual.

Ignoro debido a qué circunstancia Catalina y su hijo iniciaron una frenética discusión metafísica sobre la existencia de los Malos Espíritus, como el Cipitío⁸⁰, la Siguanaba y el Duende, protagonistas de las historias que me acaba de compartir Catalina. Ella insistió que estos espíritus sí constituían una amenaza para los humanos, en cambio, su hijo con vehemencia excluía categóricamente esa posibilidad. Creo que también era predicador en una iglesia evangélica, al igual que los hermanos de Catalina, sea como sea, seguramente el colectivo de espíritus puesto en tela de juicio también incluía a Nanawatzin, y como iba aprender durante mi estancia en Santo Domingo, esas discusiones no eran nada raro, situaciones similares se iban a repetir en varias ocasiones con cierta variación.

3.2. Variación 2: Santo Domingo de los Morros

Durante unas semanas me quedé en la casa de una conocida alfarera de Santo Domingo. Un ex colega del trabajo en una institución estatal preguntó a su madre, Esperanza, si podía quedarme durante la estancia de campo en su casa. Ya en el pasado había alojado a extranjeros investigadores que le entrevistaba sobre la matanza de 1983 de la cual ella fue testigo, así que, sin problemas, me concedió quedarme con ella. Esperanza vivía con su nieta, Daniela, de 12 años. En busca de un mejor trabajo, la mamá de Daniela había abandonado el país rumbo a los EE.UU.

⁸⁰ En los pueblos de El Salvador el Cipitío es un mal espíritu muy conocido que aparece cerca de la vegetación de los ríos.

La casa donde vivíamos también se ubicaba en el barrio El Calvario, erigida sobre una pendiente rocosa. El edificio pertenecía a la hija que vive en Sonsonate, en la cabecera departamental donde trabaja vendiendo ropa. De vez en cuando subía al pueblo con su hija y su nieto, pasaban de casa en casa a vender ropa interior, blusas y pantalones.

La nieta de la alfarera muchas veces estaba acostada en la hamaca desde donde veía las telenovelas o las emisiones infantiles. Al principio se me quedaba viendo y se reía de mí, luego, ya con toda la confianza del mundo, me hacía varias observaciones, por ejemplo, me preguntaba por qué siempre tomaba el agua de una botella plástica, “si no me hacía daño”, o me decía: ¿porqué usted no se echa pedos?, identificándome probablemente con uno de estos seres de la alteridad sin anos sobre los que voy a hablar después, sobre todo en el capítulo 5. Pues, tenía razones porque yo a cada rato preguntaba sobre historias que en Santo Domingo no eran en general libres de dudas ya que hablaban de un mundo ontológicamente diferente que el mundo de la olla bajo el espléndido Sol.

Una tarde cuando comimos papas sudadas, un plato delicioso hecho con base de tomates picados, cebollas, chile verde y crema me indicaba que normalmente no usaban cubierto para comer, eso solo hacían por mi presencia, de inmediato puse al lado los cubiertos y comencé a comer con las manos, usando los dedos para tomar los bocados, tardé en encontrar una forma más o menos elegante. Otro día, al hacer apuntes en mi cuaderno de campo, otra vez Daniela me retaba con sus comentarios. Estaba sentado en la mesa haciendo mis apuntes y al lado mío estaba la pequeña prima de Daniela. Ya hace algunos días Daniela se inventaba relatos “fantásticos”, me contaba de luces y princesas que veía, que aparecían cerca de unos árboles del vecindario. Interpreté esas narraciones como el resultado de ciertas tramas que surgían de películas infantiles que consumía de la televisión nacional, no obstante, la escuchaba y le seguía la pista, más bien su juego. Me imagino, que ella se había dado cuenta que me interesaban mucho los mitos, y pensaba que ella justo al compartir sus invenciones llamaría mi atención. Un día después de contarme algunos casos del robo del alma en el pueblo, con énfasis reclamaba que ella también sabía el cuento de Nanawatzin. “¡Yo también me sé la historia del Morro, Wolgan!, justed, siempre pregunta por esa leyenda!”, insistió Daniela. Sentí que la nieta de Esperanza, me quiso decir que siempre preguntaba a los adultos

y no a los niños y que ella también me podía narrar el relato, y nunca la tomé en cuenta con sus doce años. Su intervención me dejó claro que reclamaba también ser escuchada y estimada como sabedora de las narraciones. Así que, reconociendo mi negligencia, preparé mi grabadora y le presté toda mi atención:

Dos amigos. El primer amigo dice: Yo con cualquiera me voy a casar, con cualquier mujer, no importa quien sea”, y dice que después vio a una mujer, y esa mujer era una bruja, y dice que después se acompañó, y el otro amigo le estaba diciendo: “Divórciate de ella”, como ellos se habían casado, “divórciate de ella porque ella es una bruja”. “Vos estás celoso”, le decía el otro, porque pensaba que le quería quitar a la mujer. Y dice que después:

“Va pues si no me crees [...] ella [...] se va [a] reunir con un puño de brujos, todos los jueves, dice, a media noche y si querés saber anda a ver”, dice, “y pueden llegar hasta tu casa también”, le dice.

Dice que él no creía, pero dice que después ha escuchado muchos ruidos que no le dejaban dormir, y dice que él de verdad quiso averiguar y después le voy a decir a su amigo que sí era cierto que no, no dejan morir [...] y dice después como la esposa era una bruja, y [a] ella se le despegaba la cabeza, las manos, y aquí en la mitad del pie y la cabeza tenía patitas, y así andaba, ve [...] Y después le dice: “cómo van a llegar a tu casa un día, le dice, y si querés, sí, si querés liberarte, dice, de ella, anda a traer un gran poco de ceniza caliente, y se la pones ahí en las partes donde se le despegaba [...] y, y vas a ver que después ella no se va [a] poder pegar y se va morir de eso, y dice que él, la primer vez se durmió, la segunda también, ya la tercera dice que solo estaba medio dormido y ahí están un puño de brujos en su casa, y ella los veía vestido[s] de negro, él los veía, y dice que salió por la puerta de atrás, y después ahí [...] fue [a] sacar un poco de ceniza caliente, y entró a la casa y dice que después le dice: “hoy sí te voy a fregar”, dice, y le echó [...] ceniza donde se despegaba, y dice que después todos los brujos se salieron, y como ella estaba embarazada de un brujo, entonces, él dice que después le echó ceniza caliente y después dice que [...] pasaron a las seis de la tarde y no se podía pegar, dice que, después ella salió corriendo. Y esa historia si existe, y dice que después ella salió corriendo y se tiró en un barranco y se agarró de un venado, así la cabeza con las patitas y todo su cuerpo iban en el venado, y después el venado saltó y después, como se llama, se murieron los dos, el venado y ella, después fue decir: ¿y hoy qué hago? Y después el amigo le dijo: “enterrarla como todo, dice, pero eso si ahí te va [a] parecer una semilla que la tienes que ir a regar todos los días a las doce de la noche”. Después [...] ahí va [a] crecer un palo de morro. Dice que después él todos los días, y [pasaron] dos semanas, y dice que ya el gran palo de morro, que solo tenía un morro grande, y ahí en la tumba, como no la habían enterrado en la caja, en la tumba, solo en la tierra, le había crecido el palo, así ve, en la misma tumba, y dice que después le dice: “vaya, como solo hay un morro, vos, como se llama, a cortalo, dice, y después “lo partís”, y si te sale solo un pedazo”, porque como era magia “[...] sí le salía, solo un pedazo un hijo iba a tener y se le salían dos pedazos dos hijos iba a tener, y dice que después, se la lleva a la casa y lo partió con un hacha, y le salieron dos pedazos, y tuvo dos hijos, y como eran brujos rápido crecían, como estaban chiquitos en ese momento, y le[s] decía: ¿cómo los voy a mantener? Como [los] hijos tenían poderes, era una niña y un niño, la niña tenía el poder de la buena suerte, que siempre, como él salía [a] vender leche, como él tenía cabras y vacas, y dice que le daba buena suerte, vendía mucho, hasta

monedas de brillantes le salían, y muchas cosas, dice. Y el niño tenía el poder de hacer crecer a las plantas y de curarlas, como era magia, y dice que después, en ese momento eran chiquitos, a los dos colgaban en la[s] chiches de la cabra, como no tenía leche para mantenerlos, ahí los [...]colgaba, como la cabra tiene dos chichitas, como eran dos niños, ahí los prendía, y después crecieron, crecieron a las dos semanas y ya estaban bien adultos, y ellos ya no, ya no eran como su mamá, pero después el papá se murió [...] solo los niños han quedado. Y existen, dicen que, que como se llama, que donde la tumba que estaba enterrada la bruja, se deshizo, puro polvo es, y el palo morro, y es[a] historia existe, dicen, porque el verdadero nombre de Santo Domingo, se llama Santo Domingo del Morro, esa es la historia pues.

“Muy bien Daniela ¿quién te lo contó?, ¿dónde aprendiste la leyenda?”, pregunté. “En la escuela. Un profesor nos enseñó la historia”, y en seguida me dijo el nombre del profesor, lo conocía, hace algunos años era el mayordomo de la cofradía de santo Domingo, también trabaja en la iglesia instruyendo a las madrinas y padrinos que escogen las familias para el bautizo de sus hijos e hijas. De repente, la prima de Daniela, quien durante el relato por sentir miedo tenía agarrada mis manos, quiso saber por dónde vivían estos brujos. Daniela no tardaba en dar la respuesta y explicó que había escuchado a su abuela decir que como eran malos espíritus, podían estar por todas partes, pero agregaba que había brujos en una parte del pueblo donde algunas de sus compañeras de su escuela iban a pedir, mejor dicho, a comprar pequeños favores: “es ahí donde de vez en cuando usted queda”, terminó diciéndome Daniela.



Fig. 8: Con toda su atención la nieta de nantzin Toya escucha la historia de Nanawatzin, Santo Domingo de Guzmán, 2018, Foto:W.Effenberger.

3.3. La versión de *nantzin* Toya

El rincón al cual se refirió la niña está en el barrio El Rosario, en uno de los callejones de ese lugar vive una *nantzin* que ha sido profesora de náhuatl para muchos jóvenes capitalinos o personas proveniente del extranjero. Vive en la cima de un pequeño barranco, en una casa que fue construida por US AID. Como en muchas otras casas había pocas cosas: el tapexco debajo del cual se podían encontrar de vez en cuando escorpiones, un mueble rústico de madera clara, mesas, encima de ellas unos aguacates, tomates, cebollas, frijoles, en las paredes fotos de su madre con refajo, y un pequeño altar donde ella guardaba la biblia y encima un rosario.

A la orilla de la colina hay un barranco sombreado y fresco en el que escurre un pequeño arroyo que hoy en día está cubierto con placas de cemento. “Antes, aquí era un bruja”, me explicaban varias veces los vecinos de mi profesora, y añadían que mujeres y hombres se convertían en tuncos⁸¹, micos, gallos, cabras y perros por las noches en ese barranco, luego asustaban a la gente. Pienso que en términos generales a ello se refería Daniela anteriormente, a esa historia de brujería. Sea como sea, yo ahí visitaba con frecuencia a la *nantzin*, entre otras cosas, para conocer otras variaciones del relato sobre Nanawatzin, pero a mi profesora no le gustaba hablar de Nanawatzin porque consideraba que era un ser malévolo, y no quiso retar a Dios al cual dedicaba todos los sábados a cantarle y rezarle en la iglesia de la renovación carismática. No obstante, viendo mi interés en conocer la historia me recomendaba a personas quienes estarían dispuestas a contarla. De hecho, varios días insistió amablemente en que visitara a su pariente *nantzin* Toya quien vivía a un costado de su casa, cerca de la casa de su tío y sus primas. Finalmente, después de varias invitaciones fui a visitar a su prima.

Su casa se encuentra cerca de tres viviendas ubicadas alrededor de un patio grande. En el terreno se encontraban unas rocas dispersas, arbustos, matas, había unos cables y correas que atravesaban el patio, amarrado al ramaje de un palo de limón colgaban varios zapatos viejos, esto es una forma de castigo a los árboles, induciéndoles vergüenza y pena porque no han dado frutas. Toya ya me estaba esperando, me ofreció tomar asiento y me entregó un refrigerio de rodajas de tomates con limón. Una de sus nietas, la más grande, también se

⁸¹ Cerdos.

acercó, se inclinó al lavabo de cemento que estaba enfrente de la puerta, entre los tres platicamos un ratito y luego Toya me contó su versión de la historia de Nanawatzin que su esposo le había contado; prácticamente era la misma versión que de las demás, por eso mencionaré sólo aquellas secuencias que difieren de las narraciones anteriores y que me parecen interesantes a destacar.

Igualmente, *nantzin* Toya comienza a describir el supuesto engaño a la pareja de la mujer bruja, difiere con las otras versiones en el punto que, para ver lo que hacía la esposa, el marido tiene que ayunar tres jueves. Además, destaca que ni era una mujercita, o una cabeza con patitas, sino solamente la cabeza que abandonaba la casa por las noches. Menciona que ésta salía a chupar los tuétanos de los muertos, acto que Toya señaló como un comportamiento asqueroso y repugnante. Para enfrentar al encanto, el esposo en esta versión le echa cal en la nuca para que ya no pueda pegarse. Además, en esta versión el esposo sube a un palo de níspero y no a un árbol de zapote. Al contrario de la primera versión mencionada en la que se explica que Nanawatzin es una de las criaturas que emergen desde el interior del morro, aquí *nantzin* Toya explica que Nanawatzin es la abuela que cría a los recién nacidos. Nanawatzin es una bruja y la madre de la Siguanaba, Toya además señaló que ésta no podía tener hijos y por eso sus hijos nacieron en el morro. Los nietos eran buenos pescadores, siempre llegaban con muchos camarones, cangrejos y pescados. El amante de la abuela, El Gigante, ahora incita a que le prepare toda la marea⁸² que trajeron sus nietos y que le eche la gordura⁸³ por la boca. Luego los nietos matan al Gigante, y le dan el pene a comer a Nanawatzin, la mandan a pescar y a entregarles su corazón, pero en vez de su corazón les quiere dar cosas del río. Finalmente, ellos le sacan el corazón y se lo comen.

Un poco después de que Toya había finalizado, su nieta escuchó lo que decía con mucha concentración (fig. 8), e incluso mostrando su conocimiento de la historia al agregar aquellas palabras que a la abuela se le habían olvidado, de repente decía que ella también podía contar cuentos y comenzó a narrarnos la historia de la Cenicienta y el Patito Feo. Ante esa participación de su nieta, *nantzin* Toya sonrió cariñosamente, en su rostro había una expresión como si le hubiera querido decir: “ay mi pequeñita ingenua, está muy bien que te involucre y

⁸² Es decir, todo el pescado.

⁸³ La grasa de la comida que queda pegada en el plato.

que sepas contar historias, pero esos no son relatos como los que he mencionado. Estos son los relatos de los antiguos, no tienen nada que ver con relatos infantiles que tú has mencionado, pero no pasa nada, cuenta tu historia, ya verás”.

3.4. Los niños del templo y una historia de miedo

Para conocer la liturgia de los cultos evangélicos a veces acompañaba a diferentes personas a las ceremonias en sus respectivos templos cristianos, que por regla general duran varias horas, sino todo el día. Una vez después de largos tiempos de cantos, rezos y prédicas, los cristianos muy convencidos hicieron un descanso para almorzar y compartir juntos la comida. Nos sentamos en un banco arrinconado un amigo y yo, al lado de la cocina donde trabajaba su mamá, ofreciéndonos un plato delicioso que recordaba a los tamales pisques en un caldo de frijoles. Frente a nosotros en una hamaca dormía la recién nacida de mi amigo.

Rápido unos niños se sentaron a nuestro alrededor curiosos de saber lo que hacía el gringo en el culto, además mi amigo siempre aprovechaba las pausas para entretener los niños y darles unas instrucciones sobre temas que no se tocaban a lo largo del culto, en concreto, acerca de la relación entre humanos y malos espíritus. Esta vez Esteban aprovechaba mi presencia, él sabía que yo andaba en busca de variaciones de la historia de Nanawatzin, así que me invitó a contarles el relato a los niños, quizás para probar mi experiencia:

“¡Cuéntale tú a los cipotes!”, dijo. “Sí, cuéntanos”, exclamaban de inmediato los niños inquietos sentados en el banco de enfrente. “¡Sí, cuéntanos una historia de miedo, queremos escuchar una historia de miedo!”. Al principio tuve mis dudas, cómo debería hacerlo, me pregunté si no les alteraría la cultura narrativa del relato. Pero luego recordé que según Peter Gow (2001: 87) “Lévi-Strauss’s key insights [was] that there is no original version of any myth, and hence that every version is a good version”. Así que comencé, vencido por los gritos de los niños cuyas edades alternaban entre 7 y 9 años, en el patio de una iglesia evangélica a contar una “historia de miedo”: mi versión de Nanawatzin basada en lo que había escuchado y leído en El Salvador, México y Alemania. Al inicio los niños me veían con ojos grandes, atentos a cada palabra que mencionaba, pero luego, quizá al enterarse que lo que contaban no era una historia de miedo en sentido estricto, los niños perdieron la atención con la que al inicio me seguían. Pero también puede ser que no fui capaz de “contar bien” el relato, o sea,

frecuentemente había notado que al preguntar a los narradores si me podían contar los diferentes ciclos de la historia de Nanawatzin, éstos muchas veces se preparaban a fondo, ensayaban, repasaban, e insistían que no grabara hasta haber ordenado bien las secuencias del relato; cabe mencionar que ese proceso podía tardar días.

También sucedió que me llevaron a la persona que les había contado la narración. Desde luego, las narraciones “orales” están llenas de elocuencia, formalismos, gestos y mímica, no se narra “así nomás”, hay que ordenar, saber contar bien, el estilo y la forma son fundamentales sin o con grabadora. A veces a los narradores les disgustaba la grabación, me di cuenta de que, para muchas prácticas de conocimiento era más importante el saber hacer o, en nuestro caso, el saber narrar, en contraste con hallar un significado de lo hecho o como veremos después; de lo narrado.

En otras palabras, había algo más allá del significado que todavía no lograba a entender. No obstante, sea como sea, finalmente los cipotes se quedaron hasta el final. Al terminar rápido me agradecieron y en seguida fueron a jugar a la orilla del río Tepechapa que fluye cerca del templo cristiano.

3.5. Diversas narraciones

Esteban, quien seguía sentado en el banco meciendo a su hija se dirigió hacia mí y dijo: “*sujsul yek*/muy bien Wolf, así que les contaste la versión agrícola”. Esteban conocía las prácticas narrativas de su pueblo y las versiones que circulaban en otras comunidades, desde hace años investigaba sobre diversas narraciones y publicó un compendio lingüístico del náhuatl de su pueblo. También le interesaba el libro de Schultze-Jena que ha sido traducido por Rafael Lara Martínez (2010), y precisamente el comentario se refería a la versión de Masin, o sea, a la versión que culmina con el descubrimiento y siembra del maíz.

Por el contraste la mayoría de las narraciones en Santo Domingo culminan, como las versiones descritas al comienzo; en las que los muchachos matan y abandonan a los abuelos. Además, en estas versiones se hacen alusiones directas e indirectas a la cacería de venados y la pesca, por ejemplo, justo cuando van a matar al abuelastro, en unas versiones, los muchachos dicen que van a cazar venados, pequeños animales del monte o exclaman que van a pescar, por otra parte; matan al abuelo y ofrecen el pene diciendo que es carne de venado o de pescado. Estas

versiones de las narraciones subrayan la cacería de cérvidos y peces y no ponen énfasis en procesos agrícolas, no se refieren al maíz, por lo menos no en los relatos que yo pude conocer, eso no significa que no existan porque frecuentemente los narradores indican, al terminar “su versión”, que la historia era más larga, pero por una u otra razón han quitado u olvidado las partes de la extended version. Por eso a continuación quisiera retomar los trabajos que documentan las versiones más largas que coinciden con la versión agrícola que conté a los niños.

Concretamente me refiero a tres narraciones: una narración que ya mencioné en la introducción, recopilada en Izalco por Leonhard Schultze-Jena en 1930. Otra referencia es el relato narrado por Manuel Cruz y registrada por el equipo de investigación encabezado por el Dr. Luis Melgar Brizuela de la Universidad Nacional de El Salvador, casi 100 años después de la versión de Schultze-Jena en 2007 a unos pocos kilómetros de distancia de Izalco, en el cantón del Costa Azul, municipio de Acajutla, que colinda con el municipio de Santo Domingo de Guzmán. Y finalmente un microrrelato que recopilé en Santo Domingo durante mi trabajo de campo en 2018.

En las primeras versiones mencionadas después de que Nanawatzin y su hermana/hermano matan a los abuelos, o después de que los nietos ponen fin a la vida del Gigante, el amante de la abuela, los nietos descubren una montaña en cuyo interior se albergan granos de maíz. El cosmólogo Ynés Masin en 1930 explicaba en nawat que: posterior a resolver el conflicto con la abuela, todos los niños/*muchi pipilchíchin* que nacieron del morro abandonan los lugares de sus acciones y al caminar vigilan a un *xekxet*, pájaro carpintero (*Melanerpes aurifrons*), que extrae semillas de un cerro. Deciden abrir la peña, pero es solamente el más pequeño/*ne chijchin*⁸⁴ de los hermanos transformado en rayo, quien logra abrir el cerro. Emerge un conflicto entre los hermanos que nuevamente gira alrededor de la problemática del engaño: los hermanos mayores del *chijchin*, le quitan la mayoría de las semillas, no obstante, éste siembra los pocos granos que le quedaron e implementa un sistema de irrigación, así se convierte en el primer milpero, con este acto termina la historia de los tepehuas.

⁸⁴ El hermano menor y más pequeño.

La versión de Manuel Cruz es muy parecida a la anterior y difiere hasta el final de la versión de Masin. Cruz narra que los muchachos encuentran a un zompopo (*Atta spp.* Y *Acromyrmex sp.*) con un grano de maíz, para que les diga la hormiga de dónde obtuvo el grano le amarran una pita⁸⁵ a su cuerpo y comienzan a apretar, dando como resultado el cuerpo del insecto como hoy en día se conoce. Finalmente, el zompopo ya no aguanta el maltrato y les dice dónde está la cueva con el maíz⁸⁶.

Convertido en relámpago el hermano mayor intenta acceder al maíz, pero falla en hacerlo, luego el menor se convierte en rayo y hace pedazos el cerro. Mientras el hermano chiquito queda estancado en la peña, el hermano grande “por ambición”, agarra la mayor parte y deja solamente un puño a su hermano pequeño. Los hermanos se separan y el menor comienza a preparar la tierra y siembra con éxito las semillas del maíz, nace un gran milpón. Su hermano mayor observa y pregunta a su hermanito cómo lo había hecho. Éste para desquitarse del engaño le instruye que debe poner a cocer o tostar el grano de maíz antes de sembrarlo, obviamente la siembra no resulta. De esta manera el hermano chiquito se venga de su hermano grande.

A parte de la relectura y reapropiación del texto de Schultze-Jena por jóvenes estudiantes en Izalco que resultó después de un taller que impartí sobre los relatos de los tepehuas en el año 2005 para bachilleres del patrimonio cultural del Instituto Nacional de Izalco (INI), ni en Santo Domingo ni en otros pueblos escuché una versión que culminara en los episodios que acabo de resumir. No obstante, sí conocí una variación peculiar de los relatos que me compartió una anciana nahuahablante que vive en un cantón de Santo Domingo. Su versión precisa ser justo esa parte que está ausente en las otras versiones que conocí en Santo Domingo pero que suele ser la secuencia final de las versiones más completas procedentes de otros lugares.

La anciana narradora a veces bajaba al pueblo siempre vestida con su refajo azul-celeste para realizar compras. Un día al verla por la mañana en el parque central le invité a

⁸⁵ Una cuerda.

⁸⁶ Una escena similar, cuentan los nahuas de Pajapan. El Dueño del Maíz amarra uno de sus cabellos por la cintura de la hormiga arriera (García de León, 1969: 301, 305).

tomar un café y comer pupusas. Mientras que desayunábamos le pregunté si conocía una historia sobre Nanawatzin, ella afirmó, me autorizó la grabación y me compartió la siguiente historia:

Ese de Nanawatzin dice que ella estaba en un cerro, con el Gigante, cuando dijo, que le dijo el señor que llegó: “Mire”, le dice: “¿dónde conseguí el maíz negrito?, en tal parte”. “¿Y cómo hago para sembrar?, le dice: “Mire, mójelo para que usted nazca bien”. Y que dice: “¿Me vende?”. “Sí”, le dice: “le voy a vender”. Bueno, y vino este Nanawatzin, sacó el puño de maíz y lo hirvió en agua tibia, cuando le dice: “vaya, hoy puede ir a sembrarlo”. Ya cuando llegó, dice que tuvo cuatro, cinco días: “[A lo] mejor la milpa no nace, el grano [a lo] mejor se pudrió por la tierra”. Y fue a los ocho días [y] le dice: “¿y porqué no nació mi maíz?, y usted, la milpa ya está bonita”. “[A saber] cómo lo sembraste”. “Bueno, usted no lo sembró bien”. “Cómo no”, le dice: “si yo siempre he sembrado el grano, ¿y por qué ahora no me nace?”. “Ah, es que la ambición no sirve”, le dice [Nanawatzin]. “Vaya”, le dice. Ya él ya había terminado de la segunda jornada, ya estaba rollando⁸⁷ la milpa, cuando le dijo: “Mire, por ambicionista⁸⁸ que querés tener de este grano también, el maíz negrito y el maíz blanco pues entonces ahora⁸⁹ te vamos a tener aquí, hoy sí te voy a vender la verdad”, le dice. Entonces le dijo el Gigante: “saquen otro un puño del granero para que le demos a este ambicionista”. Le dice: “hoy sí, la verdad solo mójalo y anda [a] sembrarlo”. Ya cuando dijo la persona que quería el maíz negrito, [luego] lo fue a sembrar. Ya cuando lo sembró estaba de dos hojitas la milpa, la Nanawatzin ya está tapishcando⁹⁰. Y le dijo: “mire, usted ya tuvo elote, ya tuvo maíz”. Le dice: “es que la ambición no sirve”. Entonces le dijo el Gigante: “vaya”, le dice: “mira cómo cuesta para tener el grano”. Le dice: “entonces, ahora sí vas a tener”. Le dice: échele abono ya, para que crezca ligero. Fue que lo echo abono. Ciertamente con el poder de Dios, y le ayudó el Gigante y la Nanawatzin, ligero creció, a los días ya estaba también doblando la milpa. Y [en] eso de que empezaron a tapiscar, ya el otro ya tenía segunda siembra que había sembrado maíz negrito, y entonces sembró maíz amarillo, de ahí salió el maíz amarillo, y salió el maíz negrito y el maíz blanco, pero ese [lo] sacaron de un cerro, la sacaron esa semilla, pero son los antiguos que lo sacaron, por eso Nanawatzin le dio. Por eso de que ese fue que sacaron esa semilla de maíz negrito, y maíz amarillo y maíz blanco.

Después que terminó de narrar, para asegurarme si entendí bien lo que ella había dicho, le pregunté si era Nanawatzin quien había sacado el maíz del cerro, además, si sabía por dónde quedaba el cerro que había mencionado. La *nantzin* afirmó que Nanawatzin y El Gigante extrajeron el maíz y que el cerro quedaba “aquí por el lado de Izalco, cerro, cerrón [...] [pero] como hay tantas cosas que se haya, ya no existe quizás [...] por ahí dicen que esta ese cerro.

⁸⁷ Quizás “doblar”.

⁸⁸ Una persona con mucha ambición.

⁸⁹ Ahora.

⁹⁰ Tapiscar, desgranar el maíz.

Por eso le digo: yo de que siempre le digo yo, que hay estas vivezas, sí, por eso es la historia de que eso que le conté”.

Al final, averigué si Nanawatzin era mujer, y firmemente exclamó que era mujer, agregando “que era una persona, pero [...] como antes había brujos, se transformaba como persona, transformaba como *chumpipi*⁹¹, a como animal [...] así era, por eso por que yo, mi mamá me contaba esa historia también, y yo, como gracias a Dios que no puedo leer, pero yo lo grababa todo va. Por eso le digo [...] que yo me recuerdo de todas las historias que ha habido”.

3.6. Transferencias

Ahora bien, antes de ofrecer una aproximación interpretativa a la narración quisiera destacar algunos aspectos sobre el acto de narrar que me parecen importantes porque desestabilizan ciertos discursos sobre el estado de cuestión de la situación de los pueblos indígenas en El Salvador. Para ello quisiera volver a los comentarios de Daniela, de la nieta de Toya, de los niños en el comedor de la iglesia evangélica, y los cipotes de los colegios tanto en Izalco como Santo Domingo. Pues, lo que hasta aquí he notado es que tanto la narración, como la teoría cosmológica nahua, circulan en diferentes espacios y está lejos de desaparecer, como los discursos de la pérdida y del rescate podrían sugerir. Por el contrario, la práctica narrativa de conocimiento está muy viva, tanto en las versiones en nawat, como en *kastiya*⁹², además presente entre indígenas evangélicos como católicos que promueven la transferencia intergeneracional del conocimiento. Obviamente esto no quiere decir que no existe una disputa ontológica alrededor de las narraciones respectivas.

Al respecto quisiera enfatizar que uno de los rasgos que logré notar es la ambigüedad epistemológica atribuida a la narración. A primera vista, algunos niños compararon el relato con cuentos de hadas, historias de miedo que conocen de la tele, de textos de índole escolar, y animaciones digitales donde se promueve ese tipo de analogías. Mas, si en un primer instante pensé que esa identificación expresaba una aproximación infantil, pude observar que también adultos hacían parcialmente esa asociación, pues varias veces, terminaron, como por ejemplo

⁹¹ Guajolote.

⁹² Castellano.

Catalina, su narración con un cierre muy peculiar del género cuentístico: “colorín colorado este cuento se ha terminado” o “pirulin pirulao este cuento se ha acabado”.

Al principio pensaba que se trataba de las transformaciones o síntomas de los que hablaba Lévi Strauss (2013 [1979]: 242-253) en su ensayo “Cómo mueren los mitos”, no obstante, después pensé que, en cuanto a los niños, comparar los relatos con lo que los adultos denominan cuentos de hadas, podría ser una estrategia de aprendizaje inicial que forma parte de la transmisión intergeneracional de la narración. A saber, esa ecuación no se puede generalizar porque parece ser más un asunto de la edad y proceso de reflexión y experiencia acumulativa de cada niño, hay que recordar que, Daniela, por ejemplo, de 12 años, dejó muy en claro que lo que ella enunció era un asunto “real”, por consiguiente, para ella la narración obtenía un estatuto ontológico diferente. No obstante, quizás para la nieta de Toya con 6 años, quien no hizo una separación epistemológica entre lo que narró su abuela sobre Nanawatzin y la historia de las cabritas y el patito feo, ambas narraciones compartían el mismo grado de realidad. Además, más allá de cuestiones ontológicas, lo que quiso destacar en su intervención era tener conocimiento sobre diferentes narraciones, o sea mostrar que “sabía narrar”. En otras palabras, si bien, algunos niños diferenciaban el grado de realidad en la narración, compartían sin problemas la forma, es decir, las modalidades de acción narrativa, pese a que tanto Daniela como los bachilleres en Izalco, contaron el relato con una velocidad mucho mayor que el ritmo narrativo producido por los adultos.

Respecto a los adultos que terminaron sus relatos con una fórmula que los poetas suelen usar en el cuento infantil; comenzaron explicando que los acontecimientos narrados sucedieron, en efecto, en un lejano pasado, así el cierre en cuestión derivaba de la situación narrativa, es decir, intuyo que María terminó de ese modo para no comprometerse queriendo cumplir con mis expectativas. A veces pienso que su forma aplicada es una protección epistemológica, pues los temas de los relatos son delicados y poco comprensibles por un outsider. De ahí, el cierre “pirulin pirulao” es una estrategia para confundir al lector extraño y cuidar lo relevante por medio de una ambivalencia insinuada, o sea, un juego de palabras, una cosmopolítica. Por un lado, la alternancia epistemológica u ontológica, es decir, la ambigüedad y conversión de la teoría del cosmos en cuento de hada, a la par de hacerse ontológicamente invisible ante la policía epistemológica del Estado, podría estar relacionado a disminuir la fuerza

evocativa del relato, ya que a veces algunas personas no compartían las historias por estar relacionadas con los malos espíritus, por ende un asunto delicado, por otro lado, no hay que olvidar que las artes verbales, en especial las verbalizaciones que aquí nos interesan, son y fueron productos del ritual, en el cual la fuerza mágica, representación artística, ritual, teatro, liturgia y diversión son parte de combinaciones genuinas (Neurath, 2013: 125-126).

En fin, lo que logré escuchar y ver son formas narrativas complejas; la heterogeneidad de las políticas de narrar expresa cuestiones cosmopolíticas, es decir, manifiestan una máscara narrativa/*Erzählmaske*⁹³ que esconde, distorsiona y controla lúdicamente la fijación ontológica: puede ser ficción y no puede serlo. Más allá de preguntas sobre el ser de las narraciones, lo que se mantiene es la forma de narrar, ésta atraviesa las políticas narrativas de la diferencia. Es esta dimensión y fluidez que encontraremos expresados en otras formas de transferencias de la narración, no obstante, la dinámica ya no es intergeneracional sino intermedial, mejor dicho, intertecnológica.

3.7. De lo oral a la escritura

Parte de la transmisión intergeneracional es impulsada en instituciones gubernamentales. Daniela escuchó el relato de la boca de un profesor, el lugar de difusión de la historia de Nanawatzin es una institución católica privada. Además, recientemente un proyecto que fue apoyado por CRESPIAL⁹⁴, en el que se involucraron alumnos del Centro Escolar estatal en Santo Domingo y el equipo del DPI⁹⁵, entre ellos un nahuahablante de Santo Domingo prepararon a los alumnos de los Centros Escolares y organizaron espacios intergeneracionales apoyando tanto la transferencia intergeneracional de los conocimientos, como la transferencia de la oralidad a la escritura, es decir, el uso de tradicionales y nuevas tecnologías⁹⁶. Los alumnos

⁹³ La noción *Erzählmaske* proviene de las ciencias literarias que refiere con frecuencia por un lado a que una voz, instancia o perspectiva narrativa esconde a primera vista su “rostro”, es decir, intenciones, identidad, objeciones, crítica detrás, por ejemplo, de la voz de un niño, la voz de otra persona, un animal, o evitar precisamente por medio de la máscara una posición propia y críticas de diverso índole. Por otro lado, la noción pueda aludir a la forma elegida, es decir, la implementación de un discurso periodista, prosáico, lírico y su sustitución a través de otro género. No obstante, por deslices estratégicos, explicitaciones y análisis la puesta en escena de la “masquerada” es descubierto (Schmidt, 2018 ; Young, 2009).

⁹⁴ Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina.

⁹⁵ Dirección de Patrimonio Inmaterial.

⁹⁶ Es importante destacar que muchos proyectos se realizan por la participación de funcionarios estatales indígenas que, si bien hay pocos, los pocos a veces destacan por su compromiso activo.

hicieron entrevistas a los ancianos del pueblo grabando sus historias, entre ellas una versión de Nanawatzin que luego fue publicada en digital y en físico⁹⁷.

Es evidente que esta política de inclusión de las prácticas de conocimiento ocurre bajo la insignia del patrimonio cultural inmaterial, la identidad cultural local y la expresión cultural, en otras palabras, es un discurso menor dentro del aparato pedagógico-científico. No obstante, esta situación intraescolar es diferente que la del siglo XX, de la cual muchos narradores guardan aún amargos recuerdos. Si bien es cierto que hay muchas personas que no aprendieron a leer ni escribir porque les tocó trabajar desde temprana edad o por haber vivido experiencias nefastas con los funcionarios públicos del Ministerio de Educación.



Fig. 9: Morro labrado con pictogramas "pipil" (1898-1899) Izalco, El Salvador. Colección: Carl Vilhelm Hartman, Världskulturmuseerna, Gotemburgo, Suecia.

Por ejemplo, una narradora conocedora de la historia de Nanawatzin, me contaba en su casa de adobe (en la que en el suelo detrás de la hamaca y el televisor exponía grandes comales de barro que después de tanto trabajo vendía a precio barato), que cuando era niña, se escondía debajo de la cama porque la policía la quería llevar a fuerza a la escuela.

⁹⁷ A la par de estos proyectos también cabe mencionar que en Santo Domingo aparte de la cuna náhuat que ya mencioné, había escuelas de náhuat y aún las hay en Izalco y Nahuizalco. Se encuentran un sin número de proyectos en universidades, por ejemplo, en la Universidad Nacional (UES), UTEC, celebran diversos festivales y también implementan proyectos de revitalización. A veces entre los organizadores hay disputas por la metodología implementada. Un proyecto por parte de la Alcaldía de Común Indígena en Izalco es la Biblioteca Indígena donde el profesor Tula imparte cursos del náhuat.

Así mismo, varias personas me contaron que con frecuencia los profesores en los años 40, 50, 60 y muy probable en la actualidad también, maltrataba a los niños indígenas burlándose de sus apellidos, sus familias, sus prácticas y modos de existir⁹⁸. Obviamente ello no significa que no había indígenas que sí asistieron a las escuelas y que destacaron ahí recibiendo grandes logros, convirtiéndose ellos mismos en pedagogos elocuentes y exitosos, incluso con funciones de asesoría en el Ministerio de Educación. Un caso particular que me comentó un amigo profesor de Nahuizalco (quien asistió a comienzos de 1940 a la escuela en esa ciudad), fue que su padre no sabía leer la escritura alfabética y no ingresó a la escuela, pero como tenía una mente curiosa e interesada en los diversos acontecimientos de la vida, deseaba aprender a tal grado que le decía a su hijo que prestara mucha atención en la escuela para después poderle comunicar lo que a él le habían enseñado.

Quizás son casos aislados, finalmente en términos muy concretos, la Escuela en El Salvador sí es una institución de la Ciencia que excluye sistemáticamente a otras prácticas de conocimiento, pese a que a partir de los años 60 y en las últimas décadas se lanzaron algunos proyectos que buscan, quizás más que implementar, ampliar la experiencia educativa hacia ámbitos extraescolares y realizar un ejército de reflexión sobre proyectos pedagógicos “interculturales” o culturistas.

Vinculado a ello son retos casi inalcanzables para inventar un sistema de enseñanza que respeta las diversas prácticas de conocimientos. Los proyectos mencionados muestran una apertura parcial en cuanto a la relación de Estado y pueblos indígenas, no obstante, queda por confirmar un currículo oficial y el currículo oculto basados en la “interculturalidad crítica”, en otras palabras, el reconocimiento pleno de las prácticas de conocimiento indígena.

Reitero que en los últimos diez años hubo señales prometedoras de un giro en la relación Estado / comunidades indígenas, entre otras cosas, también hay proyectos escolares, políticas públicas indígenas y proyectos de salud indígena gracias al desempeño de colectivos,

⁹⁸ En algunos pocos pueblos aún existían hasta 1970 Escuelas Indígenas cuyo objetivo era integracionista (Herrera Vega, 1935) con cierto grado de apropiación e inserción en el contexto del nation-building de las prácticas indígenas de conocimiento.

universidades e individuos y a las organizaciones indígenas. Igualmente, diversas personas comprometidas con la “causa indígena” en las instituciones estatales mismas, como el Departamento de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura, la Dirección de Patrimonio Inmaterial (DPI), y la Dirección de Arqueología (DA), que se proyectan hacia una política de inclusión e institucionalización, en concreto, en aprender y difundir el náhuatl, por lo que las universidades capitalinas están involucradas en la enseñanza a través de cursos privados. Ahora bien, lo que sugieren estos proyectos es que les subyace una diferenciación entre oralidad y escritura, a la vez una identificación de la primera con lo indígena, lo que obviamente reduce las experiencias y dispositivos tecnológicos en uso entre los colectivos indígenas.

Precisamente la experiencia con la escritura alfabética es de larga duración y data de la época colonial hasta nuestros días. Si bien, hay entre toda la población de El Salvador altas tasas de analfabetos, ello no significa la ausencia de “escritura”. Evidentemente a finales del siglo XIX, la escritura alfabética se conocía en las comunidades indígenas, Hartman mencionó que conoció los parlamentos⁹⁹ escritos de danzas nahuas, además destacó que: “[ninguno] de ellos estaba [...] en azteca, ni trataba de algún tema que indicase una autoría indígena [...]. [No obstante], los indígenas suelen recitar sin errores esos monólogos tan largos, demostrando muy buena memoria (2001 [1901]: 185).

Justo los parlamentos de las danzas de los historiantes eran de sumo valor y fueron salvados de las llamas en el 32. En la actualidad, en muchas cofradías hay un encargado de transcribir los “parlamentos” de los historiantes, de hacer copias letra por letra y ensayar con los danzantes basándose en sus notas.

Desde luego muchos que han aprendido a leer letras alfabéticas me comentaron que fue en contextos laborales en los años 50 donde han podido acceder a libros sobre la historia indígena que encontraron en las bibliotecas de los patrones. Leyeron las publicaciones con atenta curiosidad, por lo tanto, los saben recitar con excelencia. Otros indagan la filosofía de Immanuel Kant, C.G. Jung, Karl Marx, textos sociológicos, culturales, novelas, periódicos, revistas, almanaques y los diferentes evangelios de la Biblia que, por cierto, es el libro que más

⁹⁹ Libreta de relatos históricos que son enunciados durante la danza.

he visto en las casas de las personas durante mi visita. La exégesis de la Biblia es una práctica que se realiza con mucha frecuencia en las comunidades.

También los textos de Nanawatzin circulan en la comunidad. Agentes de la circulación multimedia son a veces antropólogos, escritores y artistas. Consumen los relatos y a través de diferentes vías las devuelven a la comunidad (teatro, ensayo, documentales). Además, también existen transcripciones de la historia elaboradas por miembros de la comunidad misma que se publican en las redes sociales, internet y en forma escrita en hojas de papel.

Por consiguiente, la dicotomía entre oralidad y escritura es inestable, la inconstancia se profundiza al considerar lo que señalaron diversos antropólogos dedicados a entender las artes verbales amerindias y correspondientes pictogramas que según Severi constituyen una mnemotecnica que no encaja en conceptos evolucionistas hacia la escritura (1996: 201-226, 227, 250), sino como lo suscita Pedro de Niemeyer Cesarino: “um rendimento conceitual próprio” que es “acompanhado por discursos epistemológicos que se reforme a parâmetros específicos de saber” (2012: 77).

Un caso hipotético de este conjunto amerindio de escribir son los que yo denomino “huacales códigos” (fig. 9, 14). Sobre todo, los contenedores que fueron recopilados por el sueco C.V. Hartman. En 1965, la etnóloga estadounidense Osborne menciona que poseía huacales, productos de los frutos del árbol de morro, *wajkalchín* (*Crescentia cujete*) que mostraban la “danza del alacrán y la mona” (1965: 334-335) y que funcionaban como mnemotécnica.

Es lamentable que existen solamente efímeras descripciones del uso de huacales en rituales “pipiles” a mediados del siglo XX, detalles o precisiones antropológicas son casi inexistentes, tampoco existen trabajos dedicados a comprender el circuito de comercialización de huacales labrados para esta época.

No obstante, el uso ritual de pictogramas en huacales es documentado para la región cercana al territorio de los “pipiles”, en el área kekchi y quiché de Guatemala; Osborne reporta que: “[g]ourds and jícaras are closely associated with religious observances. The tall jícaras called de brujo [...] bear symbolic figures painted in black, white and red on a yellow surface. They may contain hair, bits of cloth, buttons, seeds, or trinkets belonging to the person who

has asked intercession in bringing good or evil to someone, or who wishes to have his fortune told” (Osborne,1965: 331; énfasis en el original).

Los pictogramas y el contenido configuran una imagen compleja en el cual el soporte material también significa. En su estancia en Nahuizaclo, Hartman anotó que: “Cuando un rayo destruye un rancho, todo [lo] que se encuentre al interior se quema, menos el huacal que queda intocable” (1907: 144). El comportamiento del rayo no es nada fortuito ya que, conociendo los relatos del nacimiento del morro, los seres humanos que nacen del fruto del árbol, pueden transformarse precisamente en rayos, y son el rayo, lo que veremos con más detalle después, de ahí, no dañarían su matriz ontológica.

Es más, la relación oral-escrito se complejiza al tomar en cuenta otras formas de leer y escribir. En una ocasión una alfarera de Santo Domingo me decía que leía la Biblia, a pesar de que no podía “leer”, sí miraba la escritura, no con una actitud de incompreensión, sino con una forma peculiar de ver, de aprehender el texto e imágenes con atención y meditación. Algo parecido también sucede con los libros de cofradía en náhuat colonial que se guardaba con celos y veneración como parte de la indumentaria de la cofradía. Un caso diferente de modos diferentes a leer y escribir me compartió otra amiga alfarera; me contaba que tenía un hijo que nació con una marca, una señal, que indicaba que tenía ciertos dones. Pocas noches después de haber dado luz a la criatura, llegó un brujo, un mico, que brincaba en el techo en búsqueda del *túnal* del niño. Mi amiga, no me comentó lo que pasó con el niño, pero agregaba que Dios no les daba a todas las personas las mismas capacidades. No cualquiera era preparado o destinado para volverse brujo. Tenían que nacer con señales específicas, y si uno no las tenía y aún así elige ser brujo, era muy probable que muriera en el camino de serlo.

En fin, no cabe duda que en las comunidades indígenas existían y existen una multitud de tecnologías de transmisión de conocimientos alrededor de la escritura con múltiples soportes, técnicas y formas; en cuanto a esta multiplicidad de registros de leer y escribir, no cabe duda que el Ministerio de Educación y sus agregados que expresan políticas de alfabetización en relación a las prácticas de conocimiento indígenas es, en sí mismo, un ente que es analfabeta, por ende, requiere políticas de alfabetización.

3.8. De lo escrito a lo oral

Si hay una vía de lo oral hacia lo alfabético también existe una ruta opuesta, la transición de la escritura alfabética a la enunciación oral, o la escritura en el aire con todas las particularidades de los medios en juego.

La primera vez que fui a visitar a *tajtzin* Chico, el primer recuerdo que me viene en la mente es verlo sentado en una silla con sus piernas cruzadas, la cabeza inclinada, en su nariz sus lentes, leyendo con atención y concentración. Yo venía subiendo por una pequeña vereda al lado de riachuelos que bajaban de las laderas, había árboles, arbustos y muchos tetuntes¹⁰⁰ dispersos a lo largo de la vertiente donde estaban asentadas las casas. Me enteré que anteriormente estas piedras tragaban a la gente (muy recurrente en el occidente de los pueblos que visité), pero que por medio de rituales cristianos se habían destruido para terminar con “el encanto”. Desde abajo comencé a darme a conocer, soltando un grito: “¡oy, oy, oy!” , que es un saludo entre hombres, sobre todo fuera de las ciudades grandes. *Tajtzin* Chico, quien falleció hace unos meses, volteó a ver quién llegaba, me saludó, se levantó, puso al lado el libro que estaba leyendo y me estrechó su mano. Vi que en sus manos tenía una copia de la traducción e interpretación del libro de Schultze-Jena¹⁰¹. Nos sentamos en la sala al lado de su cuarto donde cada mañana y tarde se dedicaba a rezar, así como a recitar partes de la Biblia para sus familiares y amigos. En mis últimas estancias en Santo Domingo de Guzmán pasé algunas semanas en la casa, donde después de un tiempo me escogieron para ser padrino de su nieto más pequeño.

Tajtzin Chico vivía con su nieta y bisnieta. Hace muchos años era mayordomo de la cofradía de santo Domingo, ensayaba a los historiantes, también curaba y tenía su milpa en las afueras del pueblo. Siempre recibía a los estudiantes del náhuat que venían de la capital, le encanta nahuatear¹⁰², reír a carcajadas y compartir sus conocimientos. Durante las pláticas que tenía con él, compartía sus interpretaciones de las diferentes narraciones, en particular me

¹⁰⁰ Peñascos.

¹⁰¹ El libro original de Schultze-Jena, el original, nunca ha llegado a las comunidades en El Salvador, pues fue escrito en alemán. Las traducciones e interpretaciones que se hicieron posteriormente, a veces, son vistas críticamente despreciando el trabajo antropológico como academicista. Además, habría que considerar que la tasa de alfabetización en las comunidades indígenas es baja y que por los proyectos del Estado hace poco comenzaron a cambiar.

¹⁰² Platicar en náhuat.

interesaba lo que él pensaba sobre la historia de Nanawatzin, de la cual conocía diversas variantes. Además de sus esporádicos comentarios había otro aspecto que me impresionó mucho; me decía que la historia de Nanawatzin la había conocido hace algunos años, o sea relativamente poco, pero cuando él la narraba en náhuat de su memoria, era sumamente fluida, con acentuaciones e ímpetu, como cualquier otra persona que había escuchado antes, que no “sabía leer”, pero que sí sabían contar la historia de Nanawatzin.

Esa transferencia de lo escrito a lo oral ya la había experimentado antes con otras personas. Una vez un mayordomo de una cofradía en Izalco me había contado algunas historias del pueblo, entre ellas una versión de los tepewa. También las contaba con énfasis, connotación y fluidez extraordinaria. Más tarde cuando me enseñó su biblioteca donde guardaba etnografías viejas, libros de cofradía y literatura bíblica, me di cuenta de que guardaba un libro de 1950 que ganó un premio literario y que se puede caracterizar como una obra de estilo folklórico ficcional. Al leerlo, me encontré con la versión transcrita que el mayordomo reprodujo, palabra por palabra, con un arte verbal impresionante.

Por último, quisiera mencionar brevemente otro ejemplo del vaivén de diferentes tecnologías de transmisión y tejidos de palabras, recurriendo al teatro en el cual observamos la transición de lo oral a lo escrito para volver a lo oral, de ahí, las transiciones nunca son calles de sentido únicos. Diversos proyectos capitalinos ponen en escena ciertas narraciones de los nahuahablantes, en un encuentro de ellos en Cuisnahuat, por ejemplo, miembros del Colectivo Tzunejecat escenificaron una obra de teatro de la Kuyankúat¹⁰³, quimera¹⁰⁴ que está bajo las órdenes de los tepewas; recientemente también Las Tres Prietas Teatro crearon una obra que pone en escena de manera particular la narración de Nanawatzin. En la pieza con el título Nusiwapiltzin (mi niña, mi muchachita) la narración se entreteje con problemas de violencia social y de género en el país, así como temas de migración y marginación de los pueblos indígenas nahuas de El Salvador; fue presentada tanto para los nahuahablantes de Santo Domingo como en un festival de teatro en México.

¹⁰³ Cerdo-Serpiente encargados de acumular las nubes en un tecomate, véase capítulo 4.

¹⁰⁴ A lo largo del texto aparecerán varias quimeras, con respecto a la imagen quimérica en las tradiciones amerindias de escribir y memorizar, véase Carlo Severi (2015).

3.9. Los lugares oscuros de la enunciación

Quisiera agregar una descripción y reflexión más, surgida de muchos encuentros y pláticas con los narradores de Nanawatzin. Frecuentemente cuando preguntaba a los narradores de mayor edad si recordaban cuándo, quién y dónde han escuchado a la narración de Nanawatzin por vez primera, me respondieron que narrar era un evento social muy agradable y que muchos recuerdan con nostalgia. A diferencia de los yekuana, que nunca recitan los mitos de manera autónoma, ni establecen eventos específicos para su transmisión en los que los extranjeros podían insertar fácilmente, como, por ejemplo, sucesos en los que niños y jóvenes escuchan atentamente las palabras de los ancianos (Severi, 2018: 72-73), los nahuas en El Salvador recorren situaciones específicas.

Los narradores de los relatos de Nanawatzin me comentaban que fueron la abuela y la mamá quien les contaban por primera vez la historia cuando descansaban después de trabajar, por ejemplo, luego de moler el maíz, de sembrar, barrer la casa, u otras actividades. *Tajtzin* Chico me explicaba que cuando era niño, varios cipotes de la calle iban a visitar a un señor anciano, ahí, en su casa los niños se reunían a escuchar con mucha alegría y curiosidad las historias que solía contar. Otra descripción sobre el momento de la enunciación que se repetía con frecuencia era que los niños por las noches se sentaban alrededor del fogón encima de troncos de árboles ubicados en el centro de las casas hechas de paja, ahí la abuelita les contaba diversas historias. *Tajtzin* Lipe, en Santo Domingo de Guzmán, me decía, después de haberle preguntado sobre el momento de la transferencia del conocimiento narrativo, con una voz animada “eran bonitos tiempos, nos sentábamos por las noches alrededor de la mesa en la cocina y mi mamá nos contaba las historias que te acabo de contar a ti joven”.

Pese a la leve alegría que se expresó en la voz del señor Felipe, sentí que ese recuerdo arrojaba una sombra triste sobre la situación actual. *Tajtzin* Lipe con sus 65 años, vivía en una casa humilde, se le notaban mucho los años de trabajo, ya no era como antes. Esta situación melancólica ejemplificó un silo gris de dos metros que estaba en la sala y donde solía guardar las semillas del maíz, pero ahora el interior estaba vacío. Lipe por su edad ya no podía sembrar, pero lo que le preocupaba sobre todo era su esposa quien padecía desde hace mucho tiempo de una fractura de huesos a causa de la edad, misma que por falta de recursos no pudo ser

curada u operada. En la actualidad narrar los “casos”, ya no sucede alrededor del fogón sino acontece en otros espacios, de hecho, muy diversos, como la escuela, la televisión, el teatro, los libros, la internet, acostadas en las hamacas, con antropólogos que vienen al pueblo (figs. 19 y 20).

Así que, pese a esa abundancia de lugares concretos de enunciación, a mi entender, hay dos fuerzas opuestas en juego en los sentimientos de tristeza de los narradores de mayor edad que condensa por un lado una crítica a la situación actual, relacionada con la desarticulación de una calidad comunitaria, por otro lado, esta experiencia tiene una dimensión cosmológica.

La memoria activa de aquellos tiempos dejó una huella en las personas, sobre todo lo que se repetía era un discurso de antes, “cuando las casas eran de paja”¹⁰⁵. Por supuesto, me decían que en la actualidad existe una comodidad, las casas que son ahora de techo de zinc, de chapa ondulada o de tejas de barro, ya no se queman con facilidad. No obstante, con aquellas casas frágiles está asociado el recuerdo del trabajo comunitario, para la construcción siempre se convocaba a los vecinos, amigos y familiares, juntos ayudaban a construir la casa de paja.

Además, también después de la siembra la gente del pueblo se reunía y celebraba en comunidad. Destacan también que, antes, durante las cofradías las fiestas patronales se llenaban de toda la gente del pueblo y de los cantones; todos celebraban juntos. Asimismo, para el día de los muertos ante la llegada de los túnales de los fallecidos, era importante que la familia mostrara unidad y armonía. No obstante, para muchos esa vida comunitaria cayó en la desgracia con las políticas urbanísticas y la desarticulación comunitaria a causa de las políticas estatales del progreso.

Al lado de la visión comunitaria del pasado hay un conocimiento contrastante, las casas de paja en Santo Domingo también denotan un tiempo en la oscuridad. Es frecuente escuchar que antes el pueblo era oscuro, no había luz eléctrica, las calles eran de lodo, los cerdos caminaban por todos lados dejando sus excrementos por doquier, similar a lo que sucede hoy

¹⁰⁵ Es interesante que la construcción de las casas de paja siempre llamó la atención a los extranjeros o gente de fuera que vinieron a visitar a los pueblos nahuas, todos destacaban lo comunitario e incluso aclaraban el trabajo colectivo como una especie de comunismo avant la lettre o comunismo primitivo (Ibarra, 1947; Hartman, 2001 [1901]).

con los perros que habitan las calles y encuentran hogar donde les dan comida o donde viven. Las casas se encontraban entre la selva, “rodeadas por monte”. Al mismo tiempo explica la gente que el pueblo era un bruja¹⁰⁶.

En diversos pueblos, Santo Domingo, Nahuizalco, Panchimalco e Izalco abundan historias y conflictos de brujería. La mayoría de las personas vinculan la brujería al pasado; antes había un montón de brujos, tanto mujeres como hombres que se convertían en cerdos, burros, gallinas y micos. También se recuerdan los hechos y nombres de grandes brujos o curanderos, cuya división léxica que indica diferentes caminos por los que andan paseando los que saben el arte de la brujería. En Santo Domingo, por ejemplo, había un brujo que se llamaba Pito Lújlun. Él gobernaba al pueblo hasta que se juntaron para combatirlo y ordenar debidamente el pueblo. Con la luz eléctrica, el pavimento, las iglesias y con la “civilización”, desaparecieron la mayoría de los brujos y malos espíritus.

Un aspecto vinculado a este discurso sobre el pasado es que el pasado brujo del pueblo también está presente, no solamente, a nivel de la historia del pueblo (y eso sería una consecuencia de lo que acabo de postular), sino también a nivel de la historia personal familiar. Tanto católicos como evangélicos mencionan que sus familiares han sido brujos; unos se convertían en plantas, otros en animales; sabían leer las señales del mundo y leían la Biblia satánica, así, el contraste con sus descendientes evangélicos o católicos no puede ser más tajante. En el siguiente capítulo expongo que esa visión oscura del pasado del pueblo tiene un antecedente, un pasado más lejano, al mismo tiempo similar, lleno de conflictos y emergencia de luz. Es aquí donde Nanawatzin vuelve a la escena.

No obstante, pese a que los brujos pueden transformarse en una gran cantidad de diferentes animales (patos, cerdos, cabras, vacas, toros, ratones, gatos, perros, tacuatzines, caballos, coyotes, murciélagos, guajolotes, y sobre todo micos), en humanos (niños, ancianos), en plantas (racimos de guineos¹⁰⁷, árboles) y en rayos y nubes, en ningún momento las personas que me contaron los relatos explicaron que estas transformaciones tienen que ver algo, es

¹⁰⁶ Lugar donde viven muchos brujos y brujas.

¹⁰⁷ Banano.

decir, con un animal compañero o con el *nawalli*¹⁰⁸, que son seres que “comparten una de las entidades anímicas –el tonalli entre los nahuas y el ánima-corazón en la mayoría de los grupos mesoamericanos–, de tal manera que el destino, el carácter y a veces incluso la apariencia física del individuo estarán en relación con la forma de su entidad compañera. El hombre y su coesencia están tan estrechamente ligados que todo daño sufrido por el *nawalli* tendrá una repercusión sobre su contraparte humana” (Martínez González, 2011: 502).

Si bien abundan los relatos que precisamente muestran que cuando muere o se hiere el animal en el que se transformó el brujo o la bruja, éstos padecen los mismos sufrimientos, mis interlocutores no precisan, pese a que se menciona que el Diablo, la Siguanaba, los tepehuas viven con todo los animales en el interior del cerro, por un lado, que el animal compañero vive en “las montañas “sagradas”, el cielo o el inframundo, bajo la protección de deidades telúricas” (*ibíd.*: 503; véase también Romero López, 2011: 94-95, 135), por otro lado, que los brujos se transforman a causa de que por las noches el *tonalli*, en El Salvador, el *túnal*, “se transfiere al nahualli que se pasea libremente entre la tierra y el inframundo.” (Martínez González, 201: 504).

Reitero que la ausencia de una explicación no significa la ausencia del concepto y práctica de conocimiento, pues, por ejemplo, en los relatos los narradores afirman que hay niños que nacen con la capacidad inmediata de poder transformarse en tacuatzin, hecho que confirma que son grandes brujos. No cabe duda de que poder adquirir por nacimiento la forma tacuatzin recuerda a los animales que aparecen al mismo tiempo cuando nacen los niños y son

¹⁰⁸ Debo aclarar que en El Salvador, obviamente, tanto indígenas como ladinos o mestizos conocen el concepto, o mejor dicho, la palabra *nawal*. Existen varios libros que hablan desde una perspectiva literaria o ensayística sobre el nawalismo (Palomo, 1997), además con la influencia de las prácticas mayas alrededor del fuego sagrado del país vecino Guatemala, la palabra *nawal* fue reintroducida, sin embargo, en el sentido de espíritu o energía del día. Estas prácticas se popularizaron a tal grado que muchos encuentros entre personas indígenas, ladinos, extranjeros jóvenes y adultos incluyen la pregunta: ¿cuál es tu nawal? y se responde en 7 *tijax*, 8 *tzikin*, 4 *toj*, etc. Además, Campbell (1985: 412-413) registra, por ejemplo, la palabra *sakanawal*, que está relacionado a *sakamiyawal* que es el zacate con el cual las artesanas en Nahuizalco hacen figuras hechas de zacate, por ejemplo, venados y muñecos. *Sakanawal* refiere a un zacate que crece “in a solid mat” (*ibíd.*: 413). Si bien, Campbell refiere con *sakanawal* al acto de esconderse en el zacate, también hay otra lectura posible más relacionada a la “brujería” y prácticas rituales de curación y hechicería alrededor del *malinalli* (Maffie, 2014: 273-282); brujos en el pueblo vecino de Santo Domingo, en Izalco, dejaban crecerse las uñas para esconder ahí pequeños bultos de zacate, que luego tiraban al cuerpo de la persona a la cual deseaban hacer daño.

identificados como los *nawal* o *tonal* de los recién nacidos (Romero López, 2011: 94-95; Martínez González, 2011).

La mayoría de referencias al brujo lo asocian con el robo de “fuerza”, sea esta en forma de la comida o como fuerza vital, por ejemplo, en San Salvador los empleados de las empresas que aseguran por las noches las calles, se quejan que los miembros de las compañías ajenas se transforman en perros para ir a robar su comida, otros cuentan que los brujos son contratados para dañar a personas vecinas por venganza o envidia, por consiguiente, a muchas personas les incomoda hablar sobre el *nawal* y las prácticas asociadas.

No obstante, pese a la idea general de considerar la brujería como algo dañino y diabólico, también las personas relatan que, gracias al arte de la brujería parientes, vecinos y conocidos lograron escaparse y sobrevivir, por ejemplo, a la matanza de 1932 al transformarse en racimo de guineo¹⁰⁹. También me comentaban que en 1932 un brujo de Nahuizalco se escondió en el cascarón de San Juan Bautista, y reside desde ese entonces en la imagen. Otras narraciones teóricas explican que políticos de la oposición sobre todo a finales del siglo XIX usaban la transformación para escaparse de sus persecutores del gobierno en turno.

Otros aspectos “benevolentes” de los brujos es buscar por medio del sueño cosas perdidas o robadas. En una ocasión me contaron que hace años cuando sucedió un robo de una imagen en una cofradía de Izalco, los mayordomos afectados buscaban a una persona que por medio de ciertas prácticas pudiera identificar el lugar y las personas que atracaron el lugar. También se identifican a personas que han enviado una enfermedad a otra persona. Ahora bien, las prácticas que se emplean para buscar lo perdido no me son muy conocidas, pero mis interlocutores esporádicamente mencionaron como ejemplo los sueños.

¹⁰⁹ Relatos sobre la transformación en racimo de guineo (banano) son muy difundidos en la región. Yo la escuché en Santo Domingo de Guzmán, en cambio Gould y Lauria Santiago (2008: 319) reportan una versión de Alejandro Pérez Ortiz, habitante de El Carrizal, Nahuizalco. También mencionan a personas que se transformaron en monos para sobrevivir. Es más, sus informantes comentaron que aprendieron brujería alrededor de 1932 para “para defenderse de los militares” (*ibid*: 318). Otras formas de sobrevivir fueron esconderse en cuevas, entre los árboles, bajo la tierra (*ibid*: 319) y como me comentó el carpintero Ángel Martínez vestir a los niños con refajo para que se aparenten ser niñas (véase el mismo relato en López Martínez, 2006: 130-131).

Conozco un solo caso que se asemeja a la práctica de ingesta de alucinógenos para buscar algo “perdido”, que está descrito en la Exploración Etnográfica del departamento de Santa Ana en el occidente de El Salvador. Concepción de Guevara (1973: 98) describe que se buscó un árbol que figuraba como lindero de un terreno, la persona que encontró el árbol antes había ingerido Floripondia (*Brugmansia arborea*).

Además de curar, buscar y salvarse de la represión también hay otra acción que busca mejorar la vida. A veces los brujos se enfrentan bélicamente contra a los seres que robaron algo precioso. Los brujos de Santo Domingo durante algo similar a las famosas guerras meteorológicas en Mesoamérica (Braakhuis y Hull, 2014) defendieron al pueblo cuando otros hechiceros del pueblo Chiltiupan llegaron para robarse la “virtud” del Río La Barranca. Lo quisieron llevar en un tecomate pero lograron frenarlos, el agua se cayó nuevamente, pero desde aquel entonces el río ya no tiene la misma fuerza.

En fin, pese a esta diversidad de prácticas del nahualismo y chamanismo, dichos conocimientos son subsumidos bajo la categoría “brujería”. Esta denominación, según Laura Romero (2020, comunicación personal) es una protección de las personas en vista de las políticas colonialistas para las que cualquier diferencia ontológica es una espina en el ojo de poder.

3.10. Hermenéutica nahua y las políticas de narrar

Hasta ahora me he concentrado más en la acción que en encontrar significados e interpretaciones de lo narrado. El trabajo de campo me mostró que prevalece: el saber hacer, sobre el saber. Aparentemente la ausencia de una práctica expresiva de interpretación ha sido señalada por diversos antropólogos. En su trabajo sobre Myth and History, Peter Gow (2001: 36) señala que los Piro:

were riveting to hear [the myths], no obstante, al parecer] they never seemed to have much relevance to Piro people’s lives. Nor did Piro people seem to have much to say about them beyond the mere fact of telling them. They certainly never appealed to them as guides to, or justifications for, any actions. In short, Piro myths did not seem to do very much [...]. No moral was made, and no wider conclusion was drawn.¹¹⁰

¹¹⁰ Algo parecido Pedro Pitarch (2017 [1996]: 174-176) señala que sus interlocutores tzeltales no explican, para desgracia del investigador, las narraciones.

Igualmente, entre los nahuas en El Salvador que he conocido, preguntando y buscando no logré, para “mi satisfacción” pero para la satisfacción de los narradores, conocer una interpretación mayor del texto; no sé si podría considerar esos momentos como expresión de mi torpeza, la falta de confianza o mi proyecto hermenéutico, simplemente no les interesaba porque era evidente y sobreentendido lo que decía el texto. Así que me pregunté, si el significado del texto era justo esas cosas “that go without saying” (Bloch, en Tylor, 1996: 201), o era lo que estaba en juego más vinculado a lo que Julia Cruikshank (1998: 41) ha señalado en cuanto a la tradición oral; que era más una actividad social que un producto reificado “part of the equipment for living rather than a set of meanings embedded within texts and waiting to be discovered”.

En otras palabras, si bien los narradores no se dedican plenamente a lo que nosotros consideramos ser una interpretación, no es que no reflexionan o debatan sobre las narraciones, como a continuación vamos a ver, sino más bien la interpretación es la praxis misma, es decir, el tejido que forman humanos y no humanos, el *worlding* en toda su complejidad de formas de escribir, hacer e interpretar en su sentido etimológico, que es ejecución y negociación. Las narraciones establecen líneas de la acción cosmopolítica, tales como negociar o relacionarse con seres de alteridad, dan pautas, establecen argumentos y afirmaciones sobre lo dado, lo innato, el pasado, el trasfondo de la vida cotidiana ante lo cual la creatividad práctica está dirigida.

La incertidumbre sobre el cosmos se expresa en los debates ontológicos que mencioné antes entre Catalina con su hijo sobre la existencia o inexistencia de los malos espíritus. Pero las cuestiones también se reproducen a nivel individual sobre fenómenos del mundo (vientos, remolinos, caídas, brisas, muertes, etc.), ¿es o no es un espíritu?, o ¿será una simple apariencia, un efecto natural?

Quisiera describir una situación que ilustra las discusiones en Santo Domingo de Guzmán alrededor del estatuto ontológico de la narración; estábamos Sarita, María y yo discutiendo sobre diversos temas, entre otros, sobre las siguientes elecciones y cuestiones teológicas sobre la influencia de la voluntad de Dios en los resultados, además qué mensaje y advertencias podría tener la Biblia sobre situaciones políticas electorales y sus candidatos.

Mutuamente se retaban para demostrar quién era más fiel en cuanto la voluntad divina. Lo interesante de la discusión fue que una de las personas mencionó que Dios y la María ya existían en el universo antes de la creación del mundo en un más allá, y ahí ya Dios tenía su plan. Adquirieron esa creencia con la llegada de los españoles, me explicaron que los indígenas creían en los ríos, montañas, los mares y bosques. En ese contexto también citaron el Génesis haciendo referencias a los patriarcas Noé, Moisés y Adán, personajes cuya mente fue perturbada por el Diablo quien a su vez no exactamente era creación de Dios pero que “estaba con él, pero como él se rebeló contra Dios [...] por eso él vino y lo echó para abajo [...]”, dijo Sarita.

En ese momento, como mal antropólogo interrumpí con la pregunta acerca de dónde se ubicaba Nanawatzin en ese entramado teológico, ante lo cual una de las interlocutoras respondió inquieta y molesta:

“Ah, ya va, eso son malos espíritus. Eso es una historia, [...] ese es un mito, un cuento, no lo mezcla con la palabra de Dios” aclara *nantzin* Sarita.

La otra persona presente, María, agrega: “Eso es una historia”, destacando un rasgo ficticio de la narración que se trataba de una historia o una leyenda, por otro lado, aludiendo a que para muchos Nanawatzin era una bruja en el pueblo.

“Nanawatzin se dice bruja en náhuat, es una bruja y es una leyenda mitológica”.

“¿Leyenda mitológica?”, pensé en todas esas palabras que evitaba usar al hablar y pensar sobre las narraciones, pero no fue la primera vez que escuché que los propios habitantes hacían esa asociación, sin embargo, también hay voces que vehementemente denuncian este tipo de categorización: “nosotros no estamos de acuerdo que la historia de los tepehuas llaman mitos”.

Mi interlocutora seguía con sus aclaraciones que defendían la ficcionalidad de Nanawatzin: “Es mitología porque solo lo podemos pensar que así fue, pero que nunca nadie lo ha podido tocar, o sea no está vivo, pues, como un espíritu, no más” aclaró María.

Esa aclaración es muy interesante porque les da a los sucesos de la narración de Nanawatzin un estatuto ontológico de un espíritu que está visualmente ausente, no vivo, está muerto. Lo curioso es que los espíritus en las comunidades (y eso lo he escuchado también de la persona que hacía en ese momento esa intervención), si bien pertenecen a un estado ontológico diferente, pueden irrumpir en ciertos tiempos y espacios de la vida. Así la “realidad” de esta historia podría irrumpir potencialmente en cualquier momento.

No obstante, acorde al “sentido común” en Santo Domingo de Guzmán Sarita agregó que eran: “¡Espíritus diabólicos! Son cuentos, pero son cuentos diabólicos, por eso ya sabe, para que vea, ni vas a preguntar tampoco”.

“Yo a cada rato pregunto”, confesé.

“Pero usted sigue preguntando, solamente es una historia”, protesta María, y señala que Sarita era incrédula: “porque como ella dice que cree en Dios pero cree en otras cosas que no debería de creer”, ¿En cuáles, pues?, contestó Sarita. “¡Pues, en esto, en Nanawatzin!”. “No, pues sí”, se defendió Sarita: “que eso me ha quedado pues como como un cuento, mi mamá me lo contaba, pero ella nos decía, ello nos decía estos no es bueno, esto es malo, ella nos advertía, yo sólo lo cuento para que sepan que el Enemigo anda detrás de nosotros, queriéndonos devorar”. “Pero esto es una historia, no más”, responde nuevamente María.

“No Wolgan, esos cuentos son diabólicos, Wolgan [...] eso son malitos”.

Al final de la discusión, ya no sé porqué o con quién quise jugar a sus cartas argumentativas, y pregunté ingenuamente, no muy consciente del impacto de esa exclamación, si el cuento, pese a las opiniones diferentes, tenía un valor histórico, y añadí que había visto la historia de Nanawatzin en libros.

Acto seguido María, respondió: “sí, así es, que la historia está en el libro Mitología Cusctaleca”, libro que fue publicado hace años.

“Sí, pero es, son libros para tontos y que no conocen a Dios”, dijo otra vez Sarita.

María agregó que lo tenía, pero se perdió y que debería buscar ese libro en una biblioteca y leerlo. Conocía el libro que me proponía, y sabía que en ese libro no se encontraban las narraciones que me interesaban, pero pienso que María, más que a una historia concreta, se refería a un género narrativo y a temáticas como la brujería, curación y sustos.

Ahora bien, ¿qué me enseña esta disputa ontológica sobre la historia de Nanawatzin? que cabe mencionar no será el último conflicto que traté en esta tesis. Primero que nada, las reacciones de ambos, pero también podría ser válido para los demás narradores, puede estar relacionado a un tipo de protección. Laura Romero (2020, comunicación personal) aclara por ejemplo para los nahuas en la Sierra Negra que la forma de narrar los mitos o las narraciones sobre brujería y nahualismo acontece en tercera persona. El empleo gramatical tiene su función sociocósmica. Narrar las historias desde el punto de vista que otro vio lo que sucedió y no la persona que narra, es ser vinculado con la realidad narrada.

En fin, esa disputa sobre el grado de realidad de Nanawatzin me enseñó que podía obtener ser un cuento con un grado de realidad atribuido, sin embargo, subordinado a la teología cristiana, y por eso no contable, al contrario, la negación de un grado de realidad, sin embargo, contable, más relacionado a algo como identidad cultural.

En fin, a todo ello, ambas compartían sin mayor conflicto la “creencia” en el Dios “bueno” y en la brujería. Y este segundo aspecto nuevamente un apertura a lo que contaba el mito. Sin embargo, más allá de tratarse de criterios epistemológicos la relación con la historia de Nanawatzin despliega cierto orden ontológico-cosmopolítico en el que se manifiesta la colonialidad de las vidas de la población nahua¹¹¹.

Más que una cuestión de veracidad en estas evaluaciones se manifiesta el hecho político que la historia de Nanawatzin fue derribado por un nuevo orden, es decir, su estatuto ontológico no fue cuestionado sino sustituido. Esto está también implícito en denominar la narración una historia o leyenda mitológica, que fue una vez pero en la actualidad ya no. Ahora quien gobierna son las historias y el orden de Dios. Este mundo fue desmantelado, ya no “existe” la narración, no obstante, en este trabajo si parto que de una u otro modo está presente, transformado y presente.

¹¹¹ Agradezco a Dr. Laura Romero por haberme compartido sus reflexiones que inspiraron las ideas de este apartado.

De todos modos narrar la historia de Nanawatzin es establecer y condensar relaciones con la alteridad, sea su nombre la Iglesia Católica, el Estado o Nanawatzin. Desde luego, las narraciones pueden ser vistas como discurso chamánico que posibilita una visión del Otro Mundo.

No obstante, a más de cuestiones epistemológicos y ontológicos hay un aspecto que también podría esclarecer la disputa en cuestión y que está vinculada a la cosmopolítica y la sinronicidad de “creer” y “no creer”, obviamente presente en la discusión entre Sara y María.

Para ello tenemos que pensar el acto de narrar como acto mágico, como lo planteaba Preuss (Preuss cit. en Neurath, 2008d: 11). Según Sara, así lo comprendía yo, narrar el mito era evocar los acontecimientos mismos, o por lo menos su protagonistas, pues, según su pensamiento y disposición ontológica “toda representación de la cosa [era] la cosa misma” (Neurath, 2008d: 11), aún cuando ella creía en Dios como ente supremo que rechazaba Nanawatzin. Por otro, María negaba que esa apreciación sino reclamaba la representación. Ahora bien, pese a que el acto de narrar y la subsecuente discusión a primera vista no se ejercaba en el marco de un ritual si guarda ritualidad. Recordemos los planteamientos en la introducción sobre rito y cotidianidad.

Para ganar claridad y ahondar en la cosmopolítica amerindia cotidiana, me voy a detener ahora en el planteamiento del antropólogo franco-italiano Carlo Severi sobre la relación entre incertidumbre y creencia que insertó en el libro *The Chimera Principle* (2015). Severi (2015: 225) comenta que hay una corriente dentro de la antropología que insiste de que el ritual propicia la creencia en un mundo sobrenatural y que esta eficacia sería el criterio de distinguir entre verdaderos rituales y eventos festivos.

Otra línea insiste en que los rituales son acompañados por comentarios críticos sobre su sentido, además la duda y la incertidumbre. No obstante, para Severi más allá de tomar en cuenta una relación paradójica, apunta a que la duda y la incertidumbre van más allá de la “glosa” y la afirmación :

Rituals do not exist solely to affirm the existence of a supernatural world. They also exist in order to defy that world to reveal itself in order publicly to demonstrate its existence and its efficacy. Unlike a story that is told, a ritual does not only aim to engender adhesion, an immediate belief that is provisional yet spontaneous and that results simply from listening to the story. Instead, it arouses a sense of doubt, a need for proof. If that is true, then the existence of doubt in the context of ritual cannot be limited to a commentary concerning the present circumstances surrounding the celebration of a ceremony. Doubt can even become a constitutive element in the ritual act itself. A particular kind of uncertainty [...] in this way changes from being an external element into being one of the basic features of ritual actions. (Severi, 2015: 225).

Así la duda o incertidumbre como base fundamental crea una condición específica. La tensión entre la duda y la certidumbre o aceptación no solamente caracteriza “the very act of belief” (Severi, 2015: 228), sino también la duda es constitutiva de la “creencia”, o, para usar la jerga del giro ontológico, podríamos decir de la disposición ontológica; la forma “in which belief manifests itself”, escribe Severi es “namely, doubt” (*ibíd.*: 241). Es más, en vez de que surja una certidumbre fija/*affirmative knowledge*, de ésta condición emerge un no saber/*not knowing*, “a perhaps belief, a way of admitting the existence of supernatural beings but at the same locating them in an ambiguous space somewhere in between belief and nonbelief” (*ibíd.*: 242). A mi entender en la disputa entre Sara y María precisamente tenemos presente esa producción y sincronización de creer y no creer, sin embargo, de un modo colectivo y casi sin tener rasgos rituales, pero ¿qué rasgos tienen rituales?

Fuera de las disputas que ocurren con mucha frecuencia podríamos agregar las discusiones en cuanto la temporalidad de lo narrado, o sea, cuando se confirmaba su veracidad o autenticidad se hacía la referencia a que era una historia de los antiguos. Hay personas que insertan la historia de Nanawatzin en un evento del pasado cercano que sucedió en el pueblo en Santo Domingo de Guzmán donde había una vez una vecina que era bruja, concordando con el tiempo oscuro que he mencionado antes, “lo que hace la historia más real”, dijo un señor al respecto. La mayoría más bien destaca que no sabía de qué tiempo venía la historia, fue contada de la abuela, de la abuela, de la abuela y que era muy antigua similar a las palabras fragantes de los tzeltales (Pitarch, 2013b: 14).

En una ocasión acompañé al lingüista salvadoreño Carlos Alberto Ruiz Cuellar, miembro del Colectivo Tzunejecat. A visitar a su amiga y profesora del náhuat, *nantzin* Petrona, para preguntarle si nos podía narrar la historia de Nanawatzin. Al principio no tenía muchas ganas de contarla, se sentía muy cansada y la historia es muy larga, sin embargo, para calmar nuestros anhelos, nos ofreció una variación corta.

Aquí no resumiré lo que nos contó, porque el contenido ya es conocido, lo que quisiera destacar es solamente un breve comentario de mucha relevancia. Al terminar, *nantzin* Petrona comentó que lo que contó fue: “lo que pasó antes de la creación”. ¿Antes de la creación? Desde aquel entonces esta frase está presente en mi cabeza, sobre todo la pregunta, ¿a qué espacialidad y temporalidad se refería precisamente con esa indicación?

3.11. La política comenzó en el cielo

Un día el pastor evangélico Diógenes me invitó a acompañarlo a su milpa que estaba a unos pocos kilómetros del casco urbano de Santo Domingo de Guzmán. Desde la carretera que va a San Pedro subimos una pequeña vereda llena de tihuilotes¹¹². A lo lejos veía a trabajadores que en fila horizontal iban a hacer los hoyos en la tierra y tirar allí tres semillas de maíz, sacando el maíz en una cubeta de plástico amarrado a su cintura, que antes, y aún a veces es una calabaza. Estábamos encima de las colinas que forman los valles y la geografía quebrada, al occidente en el horizonte se erige el volcán Apaneca y en la dirección opuesta el océano Pacífico. La vista desde la colina era impresionante, el mar emanaba como una pared de un azul claro sobre el horizonte, al mismo tiempo se extendía hacia lo profundo. Nació la impresión de que las colinas en las que estábamos parados flotaban como islas sobre el mar, el océano, ne huey at. Sentí que el paisaje me estaba “afectando”¹¹³.

También la relación que el mar establecía con el cielo me fascinaba. Ambos ámbitos se juntaban y constituían una esfera conjunta, al mismo tiempo diferenciada. Pero lo que más me impresionó fue ver uno de estos barcos de lujo provenientes de los Estados Unidos o la Unión Europea que ofrecían a los turistas del “primer mundo” viajes y visitas a los puertos de los diferentes países propuestos en sus rutas. El barco flotaba, volaba sobre el mar, se confundía

¹¹² *Cordia alba*.

¹¹³ En cuanto la teoría del afecto en el trabajo de campo, véase, Favret-Saada (2012) y Goldman, Marcio (2005).

si su medio era el agua o el cielo, además las dimensiones cambiaban, el crucero de lujo se veía mucho más grande con una forma blanca, mucho más voluminoso de lo que uno está acostumbrado a ver los barcos estando ubicado a la orilla de la playa. Jamás había visto el mar, el cielo y los barcos de esta manera, con una forma cúbica más que euclídea. El cielo y el mar formaban un continuo discontinuo espacial y temporal.

Diógenes no dijo nada ante ese espectáculo, pues, ¿qué iba decir? Mi mirada formaba parte de su mundo cotidiano. Al ver el barco de lujo, lo único que le escuché mencionar fue: “ahí venían los cheles¹¹⁴”, y seguía dedicándose a dar instrucciones a los mozos que estaban a punto de sembrar maíz. A estos cheles, como yo, tuve la suerte toparme una vez en el parque central de Izalco, igualmente me asombré verlos, se veían tan extraños como seres raros, espectrales, altos, panzones, una piel blanca como la leche de vaca, con manchas rojizas, todos con gafas de Sol, que solo los historiantes suelen usar cuando danzan en las fiestas patronales a los Santos Patronos, venidos del océano, pantalones cortos, camisas tipo polo. Sus cámaras en incesante acción. Se movían en grupo con el traductor. Han salido de uno de los cruceros que tiraron anclas en el puerto de Acajutla, seguramente con ayuda del ministerio de turismo en los folletos turísticos, la ruta de ese día fue vendida con el lema: “visita a pueblo auténtico indígena “pipil” con degustación de comida típica y ritual”.

Después de haber realizado un breve tour en el pueblo el grupo de turismo se juntaban en el parque donde con la ayuda de empleados de la alcaldía limitaron un espacio y montaron mesas con diferentes platos: yuca, pupusas, dulces, café, chicha y la venta de artesanía local, también había música de marimba de arco. Algunas mujeres se vestían con refajos que no eran de su vestimenta cotidiana, pero los funcionarios estatales o turistas la transforman para corresponder tanto a las políticas de identidad y etnicidad, como al exotismo del turismo, y probablemente de igual manera para los antropólogos. Sin preguntar los turistas tomaban fotos, cuando yo negociaba con una amiga si la podía fotografiar, para ellos era como parte del combo sacar recuerdos visuales de sus viajes a extrañas tierras. “Auténticos indios” con trajes, pese a que muchos de ellos en su vida cotidiana no usaban esos trajes, solo en rituales públicos,

¹¹⁴ Blancos.

eventos ceremoniales, cuando les tocaba relacionarse con alteridades, en fin, no les causaba ruido, ellos jugaban con las vestimentas.

Sin duda, las dos escenas evocaban un ámbito (mar y cielo) del mundo extraño, ambiguo y vago, del cual proceden seres extraños, poderosos y ricos. En Santo Domingo de Guzmán y Nahuizalco, como en muchos otros pueblos cerca del océano, los santos con tez clara siempre se encuentran en la playa, vienen desde alta mar habitando países lejanos.

Además, el océano es habitado por sirenas, serpientes acuáticas de mar gigantescas, los enanos sin ano que mencioné arriba, y los turistas aterrizan frecuentemente por medio de las aguas y parecen venir de estos lares. A ese conglomerado heterogéneo agregó al Sol que sale del mar y se ahoga en el mar, cuyo cuerpo asemeja al cuerpo de los santos, brillan y cuya particularidad he de explicar después.

Pero el mar no suele ser el mar. En su estudio sobre el pliegue Pitarch (2013) plantea que referencias de ingresos a cuevas u otros espacios pétreos en las narrativas “míticas” indígenas, más que aludir a topologías concretas indican una alteración ontológica, es decir, la persona ingresa a otro estado ontológico. En otras palabras, entrar a una montaña paradójicamente es justo acceder a un dominio “sin localización espacial concreta” (Pitarch, 2013a: 20).

Lo que llama la atención es que ese otro estado se distingue por su indeterminación, alternancia incesante u oscilación de opuestos temporales, espaciales, polivalencia ontológica e inestabilidad (*idem*). Según el material etnográfico de Pitarch, la transición ocurre desde una “dimensión ordinaria y solar de la existencia que los tzeltales denominan *jamalal*, a [otro] estado original del cosmos llamado *ch’ul* o *ch’ulel* expresado “mediante analogías espaciales (entradas / salidas, ascensos / descensos)” (2013: 20).

Ahora bien, pienso que hay una correlación intrínseca entre espacio y estado ontológico, dado que en algunas narraciones de los “pipiles” el ingreso al dominio del Dueño del Cerro, quien vive en el interior de la cueva, adquiere una dimensión onírica, pues los cazadores siempre cierran sus ojos antes de presenciar al Dueño. De la misma manera, en las narraciones nahua, al mar se accede mediante las prácticas que están relacionadas con el “soñar”, es decir, el cerrar los ojos. De ahí, tanto “cueva” como “cielo”, marcan estados

ontológicos alternos, al contrario de considerarlos netamente como procesos de metaforización considero que la cueva y el mar también son potencialmente estados ontológicos diferentes especializados, esos dos espacios se relacionan, debido a que las aguas del interior de muchas montañas desembocan en el mar. En otras palabras, estos espacios pueden provocar, sea por irrupción, sea por emanación, una alteración ontológica o expresado de otra manera, son cronotopos peculiares y delicados, como me iba a explicar con más detalle *tajtzin* Lúe (QDEP), un viejo pescador quien vive en Santo Domingo de Guzmán y quien lamentablemente murió durante la pandemia del Covid-19.

Una estrecha vereda entre dos edificios conducía al patio donde el *tajtzin* Lúe tenía su casa tipo US-AID. Motivado por una amiga y un amigo que me habían comentado sobre las múltiples narraciones que conocía, fui a buscarle. La primera vez le visité para platicar sobre Nanawatzin y una historia acerca de los brujos que venían a robar “la virtud del río La Barranca”, caudal que culebrea en el municipio de Santo Domingo, en un valle paralelo al Tepechapa. “Pase adelante”, me dijo el nieto quien vivía con su esposa y su hijo en una casa al lado de la de *tajtzin*.

Aquel día el nieto estaba trabajando en la producción de cocinas de barro para calentar las tortillas (me enteré de que recientemente emprendió el camino rumbo al Norte); “mi abuelo está rezando, pero ya va a terminar. ¡Por favor, espere afuera, siéntase en el banco dentro de un rato va a salir!”. Me senté en una banca de madera pegada a una pared gris. *Tajtzin* Lúe vive a la orilla de un barranco en cuyo fondo, a unos 10 metros, murmulla el Tepechapa. En la ladera crecían algunas plantas de maíz y hojas de zacate. Veía cómo una joven y un joven tiraban una red para agarrar peces en el agua de color café claro. Escuché el vaivén de las palabras que dirigía Lúe al Gran Espíritu. Por el rabillo del ojo vi que *tajtzin* Lúe estaba arrodillado, con ojos cerrados, su Biblia abierta enfrente de sí, sus palmas de las manos en un gesto de recibir se dirigían hacia arriba, al cielo tanto de la casa como del pueblo. El interior formaba un solo cuarto, de las paredes colgaban redes para pescar en el muro al lado de un cacaxte estaban unos comales inclinados, cerca de la puerta su tapexco, una mesa de madera

y la silla en la que estaba la santa biblia. El tajtzín concluyó con sus rezos, salió de la casa, se sentó a mi lado y dijo: “¡*Yek tunal tagat! ¿Ken tinemi?*”. “*Sujsul yek tajtzin*”¹¹⁵, le respondí.

Fue la segunda vez que le visité en su casa. Muchas veces pasábamos horas platicando sobre diversos temas, pero con frecuencia los asuntos que tratábamos giraban alrededor de la pesca, los lugares delicados y encantados en los alrededores del pueblo, sobre la vida en México y Alemania, la privatización del agua y la brujería.

Sobre todo, en cuanto al último aspecto, me vi obligado a aclarar muchas veces que mis intereses no se nutrían por un deseo de practicar la brujería, sino que derivan del interés por “entender el mundo” en que viven los pueblos indígenas. *Tajtzin* Lúe casi siempre estaba dispuesto a compartir algunos aspectos, no obstante, también me dio una lección sobre el afán querer “entender el mundo” o cuestiones cosmológicas.

“¿Así que querés entender el mundo de los indígenas? Pues, comenzamos que vivimos en un mundo de extrema pobreza. Comemos lo que Dios nos regala, hierbita [...] y comer pescado[...]. Antes sí había mucho pescado, pero esos tiempos ya pasaron”. Luego comentaba cómo antes salía a vender comales, cargándolos en su espalda en un cacaxte hacia los diferentes pueblos del occidente El Salvador, desplazándose en bus y a pie, pero que ahora por la edad ya le era difícil realizar esa labor.

Quedamos que cuando regresara desde México hacia el El Salvador, le iba ayudar a cargar unos comales y venderlos, pero lamentablemente por diversas razones nunca cumplí con mis palabras, lo que muchas veces en las comunidades es tomado como un acto grave que equivale ser un mentiroso, no obstante, el señor Lúe siguió recibíendome con las puertas abiertas y nunca me reclamó.

En aquel entonces lo que entendí fue que según Lúe no se podía hablar de los malos espíritus sin hablar de la pobreza, para él iban juntos conectados a través de hilos, para mí aún invisibles, como ya mencioné a veces hablábamos sobre la privatización del agua, para luego terminar

¹¹⁵ ¡Buenos días, señor! ¿Cómo estás? ¡Muy bien, señor!

discurriendo sobre el Dueño del Monte/*ne tekuyu itepet* quien en Santo Domingo de Guzmán también es llamado Lucifer, Satanás, Diablo o Luzbel.

Aquella mañana estábamos conversando sobre unas pozas encantadas, me comentó que un vecino estaba pescando con un lumpen siguiendo una camaronal, entre ellos había un camarón bastante grande, los seguía y seguía hasta que llegó al nacimiento del agua cerca del pueblo, que es un lugar donde hay muchas rocas, peñas y la cueva de donde sale el agua, ahí se quedaron los camarones. *Tajtzin* Lúe explicaba que todos los animales que son comidos, los garrobos, tacuatzines y camarones, dependían del encanto del paraje que al igual que los barrancos pertenecen al Maligno, es su morada donde habita Satanás, él es el Dueño. A veces las personas se adentran al paraje. “Ahí ven, dice, adentro cómo es otra vida, con claridad y todo, jardines, casas [...] en estos parajes, en estos barrancos”.

Ahora bien, *tajtzin* Lúe explica que el Dueño de estos parajes y barrancos es el Diablo o *kujkul*/mal espíritu, que tiene la gloria aquí en la tierra, sin embargo, inmediatamente pone énfasis que es una propiedad temporal y prestada porque el verdadero Dueño es Dios, él fue quien le ha dado las facultades al Dueño del Barranco. En el fin de los tiempos que se está acercando, dice Lúe, Dios va a hacer juicio sobre el bien y el mal, va a encadenar a la Gran Bestia, y va a volver todo en ceniza que es suelo fértil para subsiguientes mundos, como señala Ynés Masin: “la ceniza resucita y habla” (Schultze-Jena, 2010 [1935] :401).

Lúe mismo aprendió a pescar con su padre, enfatizaba que en ese tiempo “antes, más antes” abundaban los camarones grandes. Con el garlo, una trampa de camarones, pescaban muchos animales. A diferencia de los tzeltales (Pitarch, 2019, comunicación personal), entre los nahuas de Santo Domingo de Guzmán sí hay discursos sobre un pasado mejor¹¹⁶, un tiempo de abundancia, lo que a la inversa significa que viven en peores tiempos, en las ruinas de un pasado glorioso pero también encantado, o sea, delicado.

Lúe me comentó que su padre aún lograba ver las virtudes del camarón en el río, aún hay grandes pozas encantadas con la virtud del Maligno, pero quedan bastante arriba del

¹¹⁶ Para otro ejemplo de un discurso del pasado o de los viejitos, véase Neurath (2013a: 129).

Saltillo, yendo al Saltón, ahí el agua es clara. “Son pozas que ahí existe la virtud del Maligno, que está una poza que vive el viejo, la siguiente vive la vieja, son encantos, encantados esas pozas [...] le dice también el tular [...] porque ahí se agarra el tule para hacer el petate”.

¿Y porqué se llaman el viejo y la vieja?”, le pregunté.

Porque así lo han puesto los antiguos, los que vivieron [...] no porque según la escritura que del cielo fueron destronados solo ángeles, no venían ángeles, pero ya aquí el Satanás se transforma en hembras [...] como esta la Siguanaba [como vimos una pariente cercana de Nanawatzin], y se transforma en toda forma, no porque allá, vinieron destronado millones y millones pero de ángeles que los agarró Satanás [...] porque dice que como él, él espíritu diabólico, él quiso reinar, dice, en todo el universo, todo lo que Dios tiene, quiso hacer su trono allá en lo alto, y [...] así como hoy los políticos dicen, el quien seguía con el[el Satanás], que iba ser el Dios, el Rey de Reyes, iba estar bien, dice, no como este Dios que tenemos, dice el Diablo, este muy estrictas sus leyes, dice, para obedecerlo, y así se les fue metiendo Satanás, se confundió millones de ángeles y todo esos millones de ángeles se los trajo a la Tierra por eso aquí existe mucho espíritu en el mundo. Ahí comenzó la política que hizo Satanás, para engañar los demás ángeles, los hijos de Dios, ahí comenzó la política prometer y prometer, ahí como hoy los políticos solo prometen y no cumplen. Y la política comenzó en el cielo porque ahí luchó, dice, el ángel Miguel con su ángeles, y tuvieron un debate, dice, como guerra en el cielo, pero bien dice que satanás no prevaleció ya más allá, como el ángel San Miguel, tenía, o sea el mismo Jesús, tenía más poder, los destronó y se vinieron a la tierra todo[s] los millones de espíritus. Por eso Dios tiene un montón de millones de ángeles, porque ya se trajo millones el Satanás y millones tiene él todavía allá en el cielo. Porque se trajo una poquedad, porque dice, la tercera parte se trajo, Satanás no se trajo ni la cuarta siquiera.

Basta recordar que la alusión a San Miguel retoma la imagen del momento en que subyuga a la serpiente o al demonio, muchas veces imaginados como espíritus con cuerpos de tez oscura, formas muy difundidas en El Salvador. A solo unos kilómetros se encuentra el pueblo Salcoatitan, antes Quetzalcoatitan, donde en la entrada del pueblo está un mural del Santo Patrón del pueblo, San Miguel matando a la sierpe del mal. Unos pocos metros después se encuentra otro mural de Quetzalcúat, espíritu ofidio que dio nombre precolombino al lugar¹¹⁷. Para aclarar ese punto quisiera agregar a la discusión la famosa imagen: “la caída del ángel” que pintó Pieter Brueghel, el Viejo en 1562, el cuadro manifiesta la dimensión colectiva del conflicto expresado de manera particular entre San Miguel y la sierpe.

¹¹⁷ Una lectura equivocada que parte de cuestiones en torno a la etnicidad podría deducir que San Miguel (no humano hispano) subyuga a Quetzalcúat (no humano indígena), no obstante, es desconocer lo que está en juego y aproximarse a las narrativas e imágenes desde una visión “occidental”.

De hecho, San Miguel es el agente central en la visión de Brueghel, aquí el conflicto es entre “bando pro-Dios” y “las formas más monstruosas imaginables, híbridos que van desde peces a insectos, pasando por aves y anfibios, moluscos, plantas, minerales y por supuesto humanos con una mezcla de todos ellos” (Calvo Santos, 2019).

Traducido a las imágenes en Santo Domingo de Guzmán los ángeles luchan contra los malos espíritus, colectivo compuesto en Santo Domingo por Luzbel, la Siguanaba, los sesimites, Nanawatzin, Tepusilam y diferentes diablos. Todos estos no humanos que viven en los parajes, peñas, barrancos, etc., lo que comparten es un cuerpo deforme, híbrido y monstruosos. Contrastan considerablemente con los rostros claros y blancos de San Miguel y su ejército de ángeles, que recuerdan a los turistas cheles, estos contrastes en Santo Domingo están vigentes. Por un lado, los santos que moran a primera vista en los templos, cofradías y cielos, por el otro, los espíritus malos que posterior a su derrota fueron expulsados del cielo y comenzaron a poblar o quedaron relegados a los ámbitos acuáticos y asombrados de la tierra. Reitero que fueron millones que ahora habitan pozas, peñas, cuevas, árboles, humanos¹¹⁸; esos lugares oscuros y frescos también tienen su relación con el ámbito celeste, pero no tanto con el cielo diurno sino con el cielo nocturno lleno de estrellas.

En Nahuizalco, Santo Domingo de Guzmán e Izalco comentaron los músicos de las cofradías que el cielo nocturno era habitado por monstruos que viven ahí arriba, que a su vez está conectado o relacionado a otros lares nocturnos, por ejemplo: la profundidad de lo ctónico, así el cielo forma un espacio rizomático el cual se extiende como un líquido, en el que las coordenadas arriba y abajo no alcanzan a imaginar la interconectividad de los espacios.

Por las noches son los grillos y los chapulines que con su sonido crean un muro acústico para que los espíritus nocturnos no logren descender e invadir las tierras, la morada y dominio de los humanos. Al contrario de las chicharras entre los *náayeri* (coras), donde estos humanos transformados de otras épocas, los ancestros, con su canto trabajan para la renovación del mundo (Valdovinos, 2019), aquí, en Santo Domingo, los insectos trabajan para que el mundo se mantenga. Los chicharras hopi producen calor y sequedad lo que también contribuye a la consolidación efímera del mundo (Neurath, 2020: 90).

¹¹⁸ Debido a la constitución del cuerpo humano concebido en forma de contenedores, a éste pueden entrar y salir, por ejemplo, malos espíritus.

En cierto sentido también tiene que ver con la renovación, pues repelen durante la noche la bajada de los *tzitzimit*, para que estos no logren destruir el mundo, así que también trabajan para la renovación después de la noche¹¹⁹. Por la mañana anuncian los gallos que la amenaza se ha ido, y que el Sol está por llegar.

Destaco que no es equivocado relacionar a los monstruos nocturnos celestiales parcialmente con los *tzitzimit*, seres “destructivos” que aparecen, a nivel macrocosmológico al finalizar un “Sol”, en el sentido del final de una era cosmológica. Pero como he indicado, también anhelan volver *in toto* y, desde luego, vuelven de múltiples maneras por las noches y agreden a los humanos al bajar o subir de la tierra. Los nahuas que entrevistó Campbell a mediados de los años 80 en El Salvador le compartieron que los *tzitzimit* son entre otros: el Sombrerón, el Demonio, el Jinete sin cabeza, un ser sobrenatural (Campbell, 1985: 535)¹²⁰ y podríamos agregar el Cipitío, el Cura sin cabeza, la Calavera y la Descarnada, todos estos seres de la noche o lugares nocturnos que se oponen a nivel cosmológico a los santos cheles que bajan del cielo/mar diurno. Desde luego, Nanawatzin puede ser considerado descendiente de un linaje *tzitzimit*, y ser “identificada” como tal.

Ahora bien, los malos espíritus, como explicó Lúe, cayeron del cielo y poblaron la tierra. Pero acabamos ver que también los santos provienen del mar-cielo. De ahí, ambas versiones de la caída del cielo parecen ser una variación de lo que planteaba Preuss en 1905 en el ensayo: “La Lucha del sol contra las estrellas en México” (Alcocer, 2008: 52-53). Tanto no humanos

¹¹⁹ Entre los otomíes son las estrellas fugaces quienes defienden al mundo de las piedras caníbales, que son una variante de los *tzitzimet* (Galiniér, 2014). Las narraciones teóricas de los nahuas de Mazateopan aclaran que fue un cazador de venados que liberó al mundo del predominio de las *tzitzimime* (Méndez Sánchez, 2013: 73). Méndez Sánchez (*ibíd.*: 74-75) también menciona que las *tzitzimime* en tiempos precolombinos eran ancianas que poblaron el cielo nocturno. Tanto en el pasado como en la actualidad lo que evita su bajada es la presencia del fuego. López Austin (2009) crítica la noción *tzitzimitl* por el abuso que los frailes españoles hicieron con el término asociando la palabra con los demonios cristianos. No obstante, aclara que *tzitzimitl* refiere a los “seres primogénios” y “de los servidores del Dueño del Monte Sagrado”. Él menciona explícitamente que el Dueño entre los quichés de Momostenango es llamado Mam C’oxol, Tzimit o Tzitzimit. Además agrega que los Abuela Caníbal y Abuelo Caníbal, padres de la Madre Tierra, y presentes en muchas narraciones también son *tzitzimime*.

¹²⁰ Es interesante que Campbell (1985: 535) también menciona un árbol *tsitsimikwawit* que mide 10 metros de altura. El árbol tiene frutos amargos que son comidos por el micoléon (*Potos flavus*). Puede ser que esta relación se dé por la altura del árbol, por lo amargo del fruto y el poder de transformación de no humanos en este animal que vive en las coronas de los árboles y se moviliza por las noches. Quizás también está relacionado que el animal fue humano, ancestro, en eras cosmológicas anteriores.

solares como no humanos nocturnos eran “*tzitzimeh*, demonios astrales procedentes del cielo nocturno” (*ibíd.*: 52). Es más, el casi representante del astralismo berlinés indicó fuera de ello que “su aparición en la noche se entiende como una caída (*uetzi*), un descenso (*temo*) o nacimiento (*tlacati*), porque se pensaba que, al reflejarse sobre los lechos acuíferos, los astros del cielo nocturno efectivamente rondaban en la tierra” (*ibíd.*: 53).

Transferido a la historia que nos compartió Lúe, tanto los malos como buenos espíritus caen del cielo, que refiere, como indiqué a un estado ontológico alterno, un cronotopo diferenciado y heterogéneo, El Otro Lado. Sea como sea, en este apartado hemos tratado la caída de los *tzitzimit* del cielo a la tierra que presenta la subyugación de los solares/lunares sobre los nocturnos/lunares. Los caídos del cielo comienzan en la tierra otro ciclo de su vida. Este nuevo ciclo, a mi entender, está plasmado en los relatos sobre *Nanawatzin*.

Anticipo que la teoría con relación a *Nanawatzin* y lo que acabo de plantear sobre el devenir celestial de concernientes no humanos no se contradicen del todo, como a continuación veremos, ambos no humanos, los solares y lunares, emergen de la noche cobijada en el interior de una olla, es decir, un huacal.

Es importante decir que, aunque no existiera relación entre ambas teorías, a lo que se debe enfocar es que “cielo”, denota una alteridad espacial/temporal, relación que también es pertinente pensar en cuanto el cronotopo de la historia de *Nanawatzin*. Cielo, mar, barranco, cueva son espacios delicados, es ahí donde habitan los “no humanos”, humanoides alejados ontológicamente de la comunidad y que a veces irrumpen en las relaciones humanas, constituyendo la vida socio-cósmica en la olla y crean la olla misma.

Así que, retomando a Pitarch (2013) al lado de conceptos espeleológicos y geológicos hay otro indicador léxico que denota un estado ontológico alterno que es precisamente la referencia preposicional temporal que emergió al platicar con *nantzin* Petrona cuando hizo su comentario sobre la historia de *Nanawatzin*, reitero que ella dijo que los acontecimientos pasaron “antes de la creación”, podríamos agregar que ocurren antes de cada amanecer, o “el amanecer”. Ese “antes”, como cronotopo similar al cielo/mar y la noche, como me explicó *tajtzin* Lúe, manifestaba procesos políticos.

En otras palabras, ambos estados ontológicos condensados por medio de las palabras: “antes” y cielo tanto diurno como nocturno manifiestan conflictos sociales sobre el poder y dominio. Así que la historia de todas las sociedades no es la historia de luchas de clases, sino la lucha de estados ontológicos. Parafraseando las palabras de *tajtzin* Lúe resumo que la política comenzó en un estado ontológico alterno, a este proceso denomino cosmopolítica. Por consiguiente, si la cosmopolítica comenzó en el cielo, a los procesos respectivos también podemos denominar lúdicamente cielopolítica. Así, giramos la mirada a la narración teórica que narra el ocaso del mundo.

Capítulo 4: El ocaso de los dioses, según Roy Wagner

No es tan difícil intuir que al decir “antes de la creación” Petrona refería al mundo en que vivimos, en otras palabras, los procesos y coordenadas del tiempo-espacio actual. Lo que es más difícil imaginar es lo que implica la enunciación que había algo no creado, algo que preexiste al ser ontológicamente. Sin duda, este enunciado no es menos extraño que los asuntos que tratan los cosmólogos euroamericanos, en específico sus indagaciones sobre lo que existía antes del big bang hace 13 mil 800 millones de años (Gasperini, 2008). Sin embargo, para comprender lo que está en juego en las cosmologías amerindias, no nos referimos a Einstein, Feynman y Hawking, entre otros, sino tenemos nuestros propios científicos indígenas y no indígenas que tratan asuntos no menos complejos que los objetos de estudio de los mencionados teóricos y cosmógrafos.

En concreto, me refiero a los planteamientos del antropólogo estadounidense Roy Wagner, quien me iluminó en cuanto al alcance del enunciado “antes de la creación” al relacionarlo con lo que dicho autor (1978; 1981) denominaba “lo dado” o “lo innato” de la vida. Con ello Wagner¹²¹ hace referencia a un ámbito del “hacer el mundo”/*world-making* de los diferentes colectivos que habitan el planeta que “es” sin haber sido fabricado, producido o inventado, o cuya fabricación ha sido opacada, es decir, suele ser considerado fenomenológicamente por algo dado. Evidentemente, entre los colectivos euroamericanos¹²² “lo dado” es constituido por todos aquellos aspectos que se consideran manifestaciones de la naturaleza, que es lo que existe libre de la intervención humana. Al contrario, todos los productos de invención humana se consideran seres culturales.

La misma división entre naturaleza y cultura resultaría producto de la invención, pues comúnmente el concepto cultura se concibe como una suma de convenciones artificiales que ordenan el mundo, en otras palabras, la naturaleza innata y dada, y le otorgan sentido (Holbraad y Pedersen, 2017: 76 -77).

¹²¹ Con respecto a los planteamientos de Wagner seguiré las aclaraciones realizadas por los antropólogos Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen (2017: 69-109).

¹²² Uso el término en el sentido de la antropóloga Marilyn Strathern que se refiere, según Holbraad y Pedersen (2017: 118) a una forma particular de organizar el conocimiento que es característico de la actividad de la antropología misma.

Este ordenamiento implica una “semiótica de la convención”, pues la división entre naturaleza y cultura corresponde a la división entre las cosas y sus representaciones simbólicas, por consiguiente, este sentido es un producto del proceso humano de simbolización, es concebido ser un fenómeno cultural, por ende, la significación es separada de lo que anhela significar (*ibíd.*: 85).

No obstante, en las últimas décadas la vigencia de la división entre cultura y naturaleza se ha considerado obsoleta por las situaciones que han provocado el surgimiento del concepto del antropoceno (Chakrabarty, 2009). Pese a que trabajos etnográficos señalaron que dicha división no está presente en todos colectivos humanos (Strathern, 1980), anterior a esta crisis tanto epistemológica como ontológica la bipartición, fue etnocéntricamente proyectada hacia otros colectivos “who may not classify the world in these particular terms” (Holbraad y Pedersen, 2017: 71). Por ejemplo, la gran mayoría de tecnologías (la escritura, signo y significado, la agricultura, arquitectura, la moralidad, estética, creencia y leyes, entre otras) son consideradas “logros” de la humanidad y como tal celebrados por la ciencia y la filosofía euroamericana.

Sin embargo, para muchos colectivos las tecnologías mencionadas no son inventos de los humanos sino aspectos innatos de la existencia que constituyen “the taken-for-granted constituents of the universe that form the backdrop of human activity” (*ibíd.*: 79), y, a la vez “the things that the anthropologist imagines as ‘nature’ [...] the unpredictable facts and forces of the world around us [...] our own incidental uniqueness as individual persons [...] constitute the legitimate sphere of human artifice” (*ibid.*:80). Ello implica que “human beings [...] do not stand apart from the world, bringing it under control with their conventions, but rather partake in the world’s inherent capacity to transform itself by transgressing the conventional categories” (*idem.*).

En otras palabras, si las expresiones culturales son consideradas como existencialmente dadas, la división entre naturaleza y cultura ya no puede cobrar sentido. Más bien su vigencia ontológica se presenta como otra invención cuyo estatuto convencional y vida media parece haber expirado, por lo que sí planteamos que la cultura es natural, la ecuación se vuelve

tautológica y exige una reconceptualización profunda de ambos términos (*ibíd.*: 72), algo que hizo Roy Wagner.

Mediante su experiencia etnográfica entre los daribi en Papúa Nueva Guinea, él reconceptualizó la comprensión de la noción “cultura” que ya no engloba prácticas que reproducen normas y convenciones de lo dado y lo innato, sino más bien la cultura expresa procesos de invención, actos de improvisación, subversiones y transgresiones que nacen a partir de las convenciones, las supuestas dimensiones dadas e innatas del mundo (*ibíd.*: 70,76,79). Sin duda, las consecuencias de este proceso de invención son muchas, no obstante, aquí quisiera enfocarme solamente a las conclusiones relacionadas con el análisis simbólico del mito. Según Wagner, es justo en el ámbito peculiar de las narraciones míticas que el impacto y el alcance de la teoría de la invención, a saber, la relación de figura-fondo entre la convención y la invención vinculada estrechamente al proceso de la obviación, se hace entrever con mucha claridad (*ibíd.*: 86).

Ahora bien, lo que hace del mito un gran acto de obviación es su dramaturgia. La trama del mito comienza con una situación inicial, muchas veces iniciada con la frase “érase una vez”, o “hace mucho tiempo”. Esta enunciación marca el punto de partida, es decir, la convención, lo dado o lo innato; luego a causa de acciones, circunstancias y ocurrencias específicas emergen incidentes que desestabilizan la situación inicial. Esta progresión dramática se caracteriza por un proceso de sustitución, cada nuevo acontecimiento que alterna entre la configuración inicial y las interrupciones que apuntan a su reajuste, sustituye la secuencia anterior. Con ello, paulatinamente los supuestos de la historia se alejan por el despliegue de diferentes secuencias y episodios del punto de partida y desembocan en una sustitución final que deja colapsar la convención (*ibíd.*: 96). Precisamente en este momento emerge la obviación cuyo objetivo es “*to give us the back-story that leads up to [a] social convention*” (*ibíd.*: 100).

Ahora bien, pese a que Wagner enfatiza la autonomía del mito ante los acontecimientos del mundo (*ibíd.*: 94), quisiera destacar que no excluye del todo cierta referencialidad a otras formas narrativas, performativas y físicas. Es decir, las narraciones míticas no solamente tratan de la complejidad de su propio contenido, sino también en cuanto al “hacer mundo” más allá

del ámbito narrativo. Esta idea la expresa Wagner (2001) en su ensayo “Condensed mapping: Myth and the Holding of Space/Space and the Holding of Myth”, en el que se pregunta sobre la relación de la forma del mundo y la forma de una narrativa. Siguiendo el axioma de Lévi-Strauss que: “what goes on outside of myth is intrinsically related to what goes on inside of them” (*ibíd.*: 74), con lo que Wagner afirma que la involución mítica es acompañada por una evolución espacial (*idem*). Así que, en su comentario sobre la difusión del relato del diluvio bíblico, épico y narraciones de los diferentes colectivos de Papúa Nueva Guinea, Wagner aclara que el mito se mueve “across the surface of the globe as, in order that, or perhaps even because, the land moves and folds itself within the surface of myth” (*ibíd.*: 77).

Pese a que el caso etnográfico expuesto por Wagner pudiera tener fuertes características locales, quisiera pensar la relación entre mito y mundo para las narraciones de los nahuas en El Salvador. Considero que el espacio y el mito no solamente están relacionados porque el mito expresa una teoría sobre el devenir morfológico del mundo, sino porque también la materialidad misma del espacio es un ente semiótico y conceptual en el sentido como lo plantean en la introducción del libro *Thinking Through Things*, Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (2007: 1-31).

La semiótica de la materia parece estar en juego en las cosmológicas de los nahuas salvadoreños en las que aparece Nanawatzin. Los procesos de invención, en otras palabras, la dialéctica wagneriana entre convención e invención, se combinan con el espacio y tiempo. La invención semiótica es una invención espacial: el mundo y la narración expresan una condición isomórfica. Por consiguiente, lo que *nantzín* Petrona explicó con las palabras “antes de la creación” hace referencia a aquellos acontecimientos que desembocaron (y desembocan) en la invención del mundo que como veremos después por las acciones de humanos y no humanos frecuentemente está a punto de volver al estado innato, por ende, la reinención un acto continuo.

Esta configuración cosmológica implica, por un lado, la condición artificial del mundo que se constituyó a partir de un trasfondo dado y no inventado, y por otro lado, que la narración nahua como otras teorías cosmológicas amerindias, muestra la ausencia de una creación *ex nihilo* (Hugh-Jones, 2009: 34-35).

Lo peculiar de la invención del mundo nahua es que resulta de tres conflictos (cielopolíticas)¹²³ entre seres no humanos. La sucesión de conflictos forma las secuencias que erosionan la convención inicial que en términos cosmológicos es el cronotopo innato, presolar. Los tres conflictos y sus desenlaces forman la progresión dramática de la convención a la invención, y pueden ser resumidos de la siguiente manera:

Primer conflicto: La Siguanaba y el Venado de dos cabezas versus el esposo humano y el cura (cristianos).

Segundo conflicto: La Tepusilam y el Gigante contra Nanawatzin y sus hermanos.

Tercer conflicto: El enfrentamiento entre Nanawatzin y sus hermanos mayores.

A continuación, describiré los seres en conflicto, haciendo uso de comparaciones etnográficas para resaltar las imágenes de los no humanos que se evocan en las narraciones.

4.1. Cielopolítica I: La Siguanaba y el Venado versus el esposo y el cura

En la mayoría de las narraciones nahuas la madre de Nanawatzin y Monarca es descrita como una mujer joven, galana y casada pero que por las noches engaña a su marido. A veces los narradores precisan el nombre de la mujer, la llaman la Mujer Bruja, la Calaverita, Suntecomate, o Siguanaba. Respecto a la última palabra muchos investigadores coinciden que Siguanaba es un derivado del náhuat *siwa*/mujer y *nawal*/bruja (Campbell, 1985: 427), mientras que otros la relacionan con la palabra quiché *siguán* o *tziguán* que significa barranco¹²⁴. Si bien dudo que la palabra se derive del idioma maya, sí considero su estrecha relación con lo ctónico, pese a que en El Salvador y otros países de Centroamérica la Siguanaba evoca a un espíritu femenino que aparece sobre todo cerca de los ríos y otros lugares remotos

¹²³ El término cielopolítica está basado en el comentario de un interlocutor nahua quien ubica el origen de la política en el tiempo del mito, de ahí pertenece a lo dado del ámbito cósmico. Cielopolítica hace referencia a los conflictos entre no humanos “celestiales” y “ctónicos” que se despliegan con mayor intensidad durante la noche cosmológica. No obstante, en este trabajo señalaré más bien que trata de un conflicto que similar a las pugnas entre los yekwana “régit tout l’univers” (Severi, 2009: 468). Si bien los humanos reproducen ciertas modalidades de este conflicto, su intervención es posterior, es decir, la cielopolítica antecede la cosmopolítica, entendida esta como diplomacia cosmopolítica en el sentido más amplio de su significado. Si cielopolítica también se puede comprender como un sinónimo lúdico de la cosmopolítica *sensu* Stengers (2014) y, por ejemplo, como lo concibe Neurath (2020) hay que escrutinar en esta tesis.

¹²⁴ Véase la discusión Lara Figueroa (1996).

y solitarios, atraída por personas ebrias a las cuales se presenta en forma de una mujer hermosa, o en la forma de las mujeres deseadas por los hombres.

Solo la persona atenta se da cuenta de las anomalías corporales de la mujer, que indican que no es humano sino un espíritu, por ejemplo, que solo tiene cuatro dedos en vez de cinco. La reflexión nahua establece que cuando es besada por el hombre, ella se convierte en una apariencia horrorosa. Si la víctima de la Siguanaba logra escapar y volver a casa, comienza a padecer de calenturas y fiebres. Es más, si nadie trata estos síntomas del “susto”, la persona afectada morirá a causa del robo de su *túnal*¹²⁵. La Siguanaba también jala a hombres y niños a su morada acuática.



Fig. 10: La Siguanaba (*Crescentia cujete*), Panchimalco, El Salvador, 2019, Foto: Wolfgang Effenberger.

Pese a que hay mujeres activistas indígenas que critican esa imagen y plantean que la Siguanaba siempre era hermosa, la memoria colectiva, tanto indígena y mestiza en El Salvador, se la imagina como una mujer con cabello y uñas bastante largas. A veces sus extremidades están torcidas y sus enormes senos alcanzan a tocar el suelo. Reitero que muchas personas afirman que la Siguanaba vive en pozas, ojos de agua, quebradas, pilas públicas y ríos. Los chortis consideran que ella vive “*in [the] dark spots in streams and is the protectress of fish*” (Wisdom, 1940:407). También en otros relatos la consideran una sirena, una transformación de una serpiente y la mujer con vagina dentada (López García, 2014: 264-267; 2003: 315).

¹²⁵ En capítulo 6 hablaré con más detalle sobre el robo del *túnal* que esa situación delicada.

Ante estos datos me parece que la Siguanaba son varios espíritus femeninos. Cabe recordar que, en el oriente de El Salvador, así como en Nicaragua y Honduras, a los espíritus femeninos las llaman siguas/mujeres¹²⁶. Entonces la Siguanaba en la narración que nos interesa aquí comparte aspectos con las siguas acuáticas, pero en los relatos la Siguanaba no está relacionado con el agua, aunque sí con la noche, lo terrestre, los barrancos y con árboles que no se caracterizan por crecer cerca de los ríos, por lo que podría considerarse más un espíritu ctónico que un espíritu femenino acuático. No obstante, ambos espíritus no solamente habitan sus respectivos paisajes, sino son sus paisajes, y ambos espíritus son sobrevivientes de los mundos anteriores a éste.

Isidro García Pérez, habitante de Cuisnahuat, explica que la mujer bruja, la Siguanaba, vivió antes de la época del diluvio. Al enterarse de la catástrofe acuática que se aproximaba, varios seres brujos y mágicos moldean la tierra, excavan y construyen cuevas en las peñas, rocas y cerros, donde se esconden y son los lugares donde aún salen y donde siguen encerrados. Aparte de la Siguanaba los seres que se esconden se llaman Pepechanas¹²⁷ y Espíritus Malignos (Melgar Brizuela, 2007:57).

Por consiguiente, la Siguanaba o las siguanabas ya vivieron en cronotopos que en muchas cosmologías mesoamericanas son caracterizados por la ausencia de luz solar, o muy poca luz, en los que la tierra está blanda y llena de agua. Además, ellas son las cuevas y cerros, los cuales corresponden a las aclaraciones de diferentes colectivos en Mesoamérica que constatan que las mujeres brujas, como muchos otros habitantes del mundo presolar, se convierten en rocas, quedan atrapadas en ellas, o siguen viviendo en la oscuridad de las cuevas, morando en ese ámbito frío, húmedo acuático (López Austin, 2015; Margery Peña, 1998; Gallardo Arias, 2012).

¹²⁶ En adelante hablaré en singular de la Siguanaba pero me refiero a muchas en el sentido de un pars pro toto.

¹²⁷ A mi entender Pepechana se deriva de Tepechane que es el Dueño del Cerro o el Morador del Cerro (Mateos Segovia, 2019). Este concepto está presente entre los nahuapracticantes de Masahuat que compartieron al antropólogo Ismael Crespín que la Siguanaba vive con el Diablo dentro de un cerro. Ahí tienen su hacienda llena de venados, gallinas, vacas, toros. También tienen una molienda y en las noches de Luna Llena celebran fiestas al interior del cerro (Crespín, comunicación personal, 2019). De ahí, la Siguanaba y el Diablo se nos presentan como dueños y moradores de los cerros.

La gran mayoría de narradores relatan que a media noche la Siguanaba desprende la cabeza de su cuerpo y sale de la casa volando con solo su parte superior. También se quita los brazos y las piernas, pero el hechizo más importante es que la mujer puede desprender su cabeza, de ahí otro de sus nombres: Santa Cabeza.

A veces la cabeza vuela sin explicitar su destino, pasea simplemente por la noche. En ocasiones, las mujeres se transforman por su propio agenciamiento en tuncos/cerdos o en vacas, en monos, o se reúnen con monos y bueyes brujos. Solo en una versión se narra que en la noche el Gigante (el Sesimite) y otros brujos adquieren la forma de perros, gatos, tecolotes¹²⁸, se acercan al pueblo de Ahuachápan y seducen a las mujeres y se las llevan consigo. En otras variantes, sin embargo, son las mujeres que van a buscar a los brujos para copular con ellos y después del acto ir a causar estragos en el cementerio donde comen los restos de los muertos.

Análogo con el diario vivir también en la historia de Nanawatzin es un vecino que comparte recetas muy eficaces para contrarrestar a los ataques de los brujos. Frecuentemente el vecino es un cura que da aviso al esposo sobre las actividades nocturnas de su mujer, y le explica qué hacer contra las desgracias. Evidentemente no se trata de los curas científicos o católicos que rechazan estas prácticas, desvalorizándolas como supersticiosas, al contrario, el padre de nuestra historia actúa más como un curandero que como un clérigo.

De acuerdo con las narraciones, los remedios que evitan que la Siguanaba logre rehumanizarse, quedando así congelada en una forma “no humana”, son el chile, el tabaco, la sal, el ajo, la cal nixtamalizada, la ceniza caliente y el agua bendita. Todas estas son tecnologías de cocción que destacan por tener cierta propiedad cálida, no obstante, su efectividad y calidad también dependen de la configuración con la que son usadas e insertadas¹²⁹. En la

¹²⁸ Búhos.

¹²⁹ Sobre las calidades frío y caliente en términos generales y su discusión, véase, López Austin (1993: 172-174) y Lorente (2012: 243-266). En cuánto las calidades de la sal, véase, Wörrle (1999) y sobre la sal en procesos de cocción del cuerpo del recién nacido y su calidad caliente Fagetti (1998: 95-96) y Romero (2006:124). En cuanto al aspecto cálido del chile y el calor del pene Galinier (2014 [1990]: 635-662), López Austin (2006 [1990] : 209), Helios Figuerola Pujol (2010: 530); con respecto al calor del chile y ahuyentar a espíritus Galinier (2014 [1990]: 209-244), Münch Galindo (1994: 219, 266); sobre la calidad caliente del tabaco, véase Groark, Kevin P. (2019: 74), Chevalier (2003) y Reynoso Rábago (2006: 24, 65).

actualidad estas especies e ingredientes para la cocción y preparación de la comida se emplean como “contras” y “secretos” para combatir y curar diferentes enfermedades causadas por brujería y otros males.

En fin, a consecuencia de las contras, la cabeza se adhiere a manera de parásito al hombro del esposo. Pese a que existen instantes que atestiguan una vida más armónica entre esposa y esposo —la pareja platica, duerme y comen juntos— en la mayoría de “casos”, similar a las consecuencias de las agresiones de brujos, la cabeza le succiona la fuerza vital de su marido: “lo que comía el hombre, se lo quitaba ella [...] cualquier cosa que quería comer se lo quitaba. Ya no aguantaba; se iba a morir” (Campbell, 2014: 91).

Nuevamente, aparece el vecino y recomienda ahora, para deshacerse de la desgracia, el uso de la fruta del árbol de zapote¹³⁰. De forma posterior ocurre que después de ser castigada, la cabeza se adhiere al lomo de un venado. Precisamente en ese instante diversos narradores explican que la cabeza grita “¡Ay! Maridito de mi vida ¡, dijo la mujer y saltó sobre el venado” (Brizuela, 2007: 97). Con esa acción emerge un ser de dos cabezas, sin embargo, esta vez no un humano de dos cabezas, sino un venado de dos cabezas¹³¹. Este hecho me parece muy importante porque marca una revelación. Pese a que había narradores que decían que las palabras que exclama la mujer bruja en ese momento están dirigidas hacia el hombre en el árbol, desde que conozco las respectivas narraciones pensé en que también podrían estar dirigidas hacia el venado.

De hecho, hay versiones, una de ellas de Santiago Texcuangos en el departamento de San Salvador y la otra de Cuisnahuat que explícitamente señalan que después de que la cabeza se cae junto con el venado en el barranco, comienzan a llegar zopilotes a devorar el cadáver del venado. Ella, la cabeza, ve lo que está sucediendo y en seguida ahuyenta a los zopilotes:

¹³⁰ A lo largo y ancho de Mesoamérica existen varios ejemplos de uso del “zapote” para repelar a espíritus de difuntos que pueden causar daño (Alvarado Solís, 2004: 292; Jauregi, 2004 :32; Lumholtz, 2011 [1903]: 483). Véase también la presencia del árbol chicozapote en las narraciones de los nahuas de Pajapan (García de León, 1969: 302, 305).

¹³¹ Evidentemente la mención de un venado de dos cabezas evoca a Itzpapalotl quien en los *Anales de Cuauhtitlan* y *Leyenda de los Soles* se enfrenta a Mixcoatl, el padre de Quetzalcoatl, quien después recupera los huesos de su padre y de los ancestros (véase Olivier, 2015). Por consiguiente, hay paralelos interesantes que no se desarrollarán en esta tesis.

“[X]e, xe, xe, xe, xe. Te xikkwakan nuxulehyu. Te xikkwakan nuxulehyu”¹³². En Santiago Texacuangos la cabeza o calaverita les dice: “¡Sshee zopes! No se coman a mí maridito” (Alemán Ramírez en Brizuela, 2007:103-104).

Entendido de esa manera, el venado, al cargar la cabeza en su lomo, rescata a la Siguanaba del apedreamiento. Justo esta imagen reproduce la alianza matrimonial inicial expresada a través de un cuerpo compuesto por una cabeza de una mujer y el físico de un hombre. No obstante, ese comportamiento adhesivo se repite cuando el marido le tira zapotes y el venado, anunciándose por medio de una brisa, sale corriendo del matorral. La cabeza se adhiere a la espalda del venado. En ese estado compuesto, finalmente ambos mueren en un barranco. Luego, de los cadáveres nace el árbol de morro (fig. 10). En fin, lo que visualiza esa escena es que, si bien ambos seres mueren, la unión entre la mujer bruja y el venado procrea.

4.1.1. La muerte del Padre, la muerte del Venado

Ahora bien, hasta el momento nos hemos detenido a conocer la Siguanaba, no obstante, antes de seguir comprendiendo a ese espíritu de mejor manera, quisiera enfocarme en aclarar algunos aspectos relacionados con el venado que es la parte aparentemente masculina de la relación. Es importante recordar que cuando el venado aparece en la escena, su llegada es anunciada por una brisa.

En Santo Domingo las brisas están vinculadas, por un lado, a la posible presencia de espíritus, seres que, desde la perspectiva del cronotopo diurno, son constituidos por una materialidad sutil. Por otro, los vientos en determinadas épocas del año anuncian el fin o el comienzo de las lluvias. La relación de los venados, más bien, venadas con las lluvias son más que tajantes. La gente exclama “cuando llueve a gota grande [que] se orina la venada/*mushisha*

¹³² “¡She, she, she, she, she!, ¡No se coman a mi marido!, ¡No se coman a mi marido!” (Campbell, 1985: 837, 846).

ne masat” y cuando llueve y hay Sol dicen que se está casando la venada/ *munamiktia ne masat* o que está pariendo la venada” (comunicación del Colectivo Tzunejekat, 2018)¹³³.



Fig. 11: “Un venado revisando su celular”, danza del Tigre y el Venado para el Niño Dios Izalco, Sonsonate, 2015, Foto: W.Effenberger.

De ahí, partiendo de la relación entre las lluvias, viento y el venado, sugiero que el ciervo que en los relatos se convierte en venado de dos cabezas, es un Rayo Viejo, o, según la nomenclatura local del pueblo Izalco, un Tepehua viejo. Es muy conocido que en Mesoamérica los rayos al mismo tiempo son los dueños de los cerros y de los animales (López Austin y López Lujan, 2009: 79; González Pérez, 2019: 178-180). La relación entre el Dueño del Monte y sus animales son múltiples, en teoría él puede convertirse en y ser los animales que protege. Además, es el padre y a veces el mandador de ellos (García de León, 1969: 292, 308; Méndez Sánchez y Romero, 2015: 36-39), no obstante, sea por desdoblamiento, sea por distribución de su personalidad, una forma-animal frecuente y quizás la más preferida del Dueño del Cerro es la del venado (Méndez Sánchez, 2013: 115-116, Mateos Segovia, 2015: 44; González Pérez, 2015: 200-204).

¹³³ Ese dicho ha sido atribuido a la región de Chihuahua y a los nahuas de Guerrero, evidentemente aparece más allá de la región mexicana (Olivier, 2015: 291). En El Salvador está reportado el *Mazama temama* (Venado cavruto o Temazate, Temazate rojo y del género *Odocoileus*, es el *Odocoileus virginianus* (Venado cola blanca) es el único reportado (comunicación personal con bióloga de la Universidad Nacional de El Salvador, Stefany Henríquez Ortiz, 2019). Los Nahuas de la Sierra Negra de Puebla tienen un “dicho” similar sólo que el énfasis es que el venado está naciendo (Laura Romero, comunicación personal, 2020)

Desde luego, el Dueño del Cerro vela por los huesos de los venados que contienen la vida de las futuras generaciones, por eso el dueño pacta con los cazadores y entra en relación con ellos a fin de controlar sus deseos. Esta situación está presente en varios “casos” narrados por Ynés Masin, pero sobre todo en el relato que Schultze-Jena (2010 [1935]:103-105) denominó “Procedencia del cacao y el banano”. En el relato un cazador mata varios venados y, por haber cazado en exceso, hiriendo a varios hijos del Dueño del Cerro.¹³⁴

Un tepewa, esta vez en forma de un hombre anciano, y su hija intervienen y obligan al cazador recuperar los túnales de su descendencia. Por varios días el cazador eyacula encima de los huesos de los venados muertos. Al haber cumplido con su labor, el Dueño le entrega cacao y guineos para que comience a cultivar y ya no tirar a sus hijos, que son el venado/*ne másat*, el pavo/*ne tutulin*, el pato/*ne patux*, las gallinas/*ne tijtijlan*, el tepezcuintle/*ne tepeskuinti*, el agutí/*ne kútux*, los cerdos de monte/*ne kujtan kuyamet*, el armadillo/*ne ayutuch*, la paloma/*ne uílut*, las lagartijas/*ne naxilin*, la serpiente/*kuyankúat*, la hormiga-roja y el zompopo/*ne tsikat wan ne tsumpupu*, la mariposa-negra/*ne papálut*, el sapo/*ne kálat* y el murciélago/*ne tsinakan* (Schultze-Jena, 2010 [1935]: 104, 137).¹³⁵

Una variante de esa narración que cuentan los lencas en Honduras, describe que un cazador es perjudicado por el Duende, el dueño de los animales, este le invita a su casa, una cueva, y le ofrece naranjos, duraznos y guineos. Luego hacen un pacto de suerte en la cacería que será vigente siempre y cuando el cazador guarde los huesos de los venados (Chapman, 2006: 144-145)¹³⁶. Esa práctica de guardar los huesos está muy difundida en Mesoamérica, y tiene como objetivo guardar las fuerzas regenerativas y generativas que contienen los huesos-semillas (López Austin, 1988: 320-32; Graulich, 2000: 96; Braakhuis, 2009: 27; Méndez Sánchez, 2013: 141-145; Olivier, 2015: 351-353).

¹³⁴ En varias danzas-rituales del venado en Guatemala es el mismo Dueño del Monte en su forma de venado que ha sido herido por el cazador (Akkeren, 2003: 69-71). Entre los achiés de Guatemala la hija del Dueño actúa como dueña de los animales quien “dirige la aparición y desaparición de los venados ante la flecha o escopeta de los cazadores” (*ibíd.*: 80-82)

¹³⁵ Para un registro de un mito similar y otros aspectos importantes acerca de la relación humano/no humano, véase la tesis de maestría de Juan Méndez Sánchez (2016).

¹³⁶ Otra variante del relato narran los nahuas del Suroeste de Puebla (Méndez y Romero, 2015: 38).

Volvamos al Dueño del Monte cuando retomamos el episodio de la muerte de la Siguanaba y el venado, por el momento quisiera enfocarme nuevamente en la relación conyugal entre el venado y la Siguanaba, y considerar sobre todo el producto de esa relación, el nacimiento de una niña y un niño que son gemelos de los cuales uno es llamado Nanawatzin.

Ahora bien, para comprender más uno de los sentidos de la historia recurriré a analogías etnográficas en las que se identifican como descendientes de una mujer y un venado a los niños del maíz. En los relatos referidos son los tepehuas, el Nanawatzin, el Gigante o el Monarca quienes se adueñan del maíz, lo que, partiendo de las teorías de las políticas de identidad y diferencia de los nahuas en El Salvador, significa ser los niños o dueños del maíz, pues son ellos que tienen el poder de entregar o no entregar el grano. Por consiguiente, la historia de Másin y otros narradores plantean que los hijos del Venado y la Siguanaba son los niños o dueños del maíz, similar a muchos otros relatos en Mesoamérica.

Entre los nahuas de la Huasteca, *tonansij*, la madre de los gemelos del maíz se enamora de un hombre que se transforma en venado o en una mosca, por lo que ella queda embarazada por el espíritu del venado y da luz a los gemelos (Sandstrom, 2005: 47). Braakhuis (2009: 26-27, 30) señala que, en varios relatos de los nahuas de la Costa del Golfo, de los mayas del clásico, los nahuas del siglo XVII, y los purépechas coloniales, el padre de los gemelos es un venado. Es más, en algunos relatos el padre deja atrás a su mujer embarazada, y va al reino de los rayos para conseguir el maíz. No obstante, el venado muere en el intento.

En relatos de la Costa del Golfo, Pilsinteksti o Chicomexochtil, el espíritu de maíz busca a los huesos de su padre que fue matado en Tlalocan, lugar presentado en forma de caparazón de tortuga, mundo acuático y oscuro, donde gobiernan los Viejos Rayos que mataron al padre de los gemelos, un venado (Braakhuis, 2009:10-11)¹³⁷. Sucede que los gemelos ahí se

¹³⁷ Considerando que el venado pertenece también a los viejos rayos, o a la época de su predominio, el hecho trágico de la matanza del venado-padre, explica que los rayos son para nada un colectivo homogéneo sino un colectivo heterogéneo, en el que se presencian diferentes conflictos entre sus partes.

enfrentan a los espíritus caníbales o seres de la noche/*youaleijkamej* “que tragaban personas en aquel tiempo que había poca población” (Ramírez, 2000: 199)¹³⁸.

Es más, los narradores describen que después de que los hijos han encontrado los huesos de su padre, este como otro Rayo Viejo comienza a hacer truenos y relámpagos (Braakhuis, 2009: 13). Los nahuas de Pajapan narran que Sintiopiltzin encuentra los huesos en Tagatawatsaloyan, (El lugar donde son secados los hombres) cerca de un árbol de chicozapote (García de León, 1969: 302). Entre los chortís, vecinos de los “pipiles”, hay historias similares que narran a un no humano pluvial con el nombre Kumix. Él, en búsqueda de los restos de su padre, se enfrenta a una Siguanaba (Chinchilla, 2017: 187). Llama la atención que en los relatos chortís los restos no consisten en huesos sino de la indumentaria de los hacedores de la lluvia: sus espadas, capas, anillos, flautas, una calabaza y un tambor (Braakhuis y Hull, 2014: 454; Chinchilla, 2017: 187, 190)¹³⁹.

También en El Salvador se presenta la indumentaria de los rayos guardados en el interior del cerro, tal como me lo narró el *tajtzín* Tepata y señor Lalo (QDEP) en Izalco (2018). Aseguró que una vez un trabajador encontró a un hombre en caballo, vestido todo de negro. Él lo contrató y lo llevó a una cueva donde se encuentra con los tepehuas. Observó que los tepehuas se cubren con las mantas y salen volando, produciendo lluvias, tormentas y relámpagos. Un día cuando el trabajador estaba sólo se pone una capa, vuela y relampaguea lo que causa un diluvio. Enojados por haber tomado sus cosas, los tepehuas atrapan al humano y lo excluyen de su morada en el cerro.

Ahora bien, en muchos relatos en Mesoamérica después de haber recuperado a los huesos del padre, los hijos intentan a resucitarlo, sin embargo, por la irrupción de algunas aves,

¹³⁸ Considero que son una especie de *tzitzimime*.

¹³⁹ A mi entender la transformación de huesos en indumentaria está basada en que huesos y indumentaria son vistas ontológicamente como artefactos. No son parte natural del cuerpo, es decir, adquieren su fuerza no por una esencia o un código biológico, sino por medio del trabajo y alimentación. Los huesos así se insertan dentro de una red de relaciones que cargan *túnal*. Frecuentemente me comentaron que sombreros por medio del sudor del trabajo están cargados de *túnal*. Muchas veces las cosas que usa la gente a lo largo de su vida son agregadas en la tumba por ser partes del cuerpo y se los llevan al “otro lado”.

la caída de hojas o la carcajeada de la esposa, la resurrección está destinada a fracasar, el padre se convierte definitivamente en venado. Es más, la imposibilidad de volver al padre plenamente humano y así partícipe de la vida social introduce la muerte entre los seres humanos (García de León, 1969: 302-303; Ramírez, 2000: 200-201; Braakhuis, 2009: 26; Chinchilla, 2017: 185-186; 2011: 162, 166).

A partir de ese momento, incapaz de poder hablar, el padre-venado es relegado al estatuto de animal, por ende, se convierte en presa de caza y pertenece al señorío de la muerte. Este desplazamiento inserta al padre-venado al ámbito selvático, nocturno, presocial y ancestral, a primera vista al mundo “anterior” a la vida solar, estructurada, civilizada y racional del ser humano (Chinchilla, 2011: 170-172; Olivier, 2015: 306-310). Desde luego, entre los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla, el venado es la Luna. Escriben Méndez y Romero (2015: 39):

El ciervo también es la Luna. Éste es otro dato sobre sus cualidades femeninas. Un cazador de la comunidad dijo: “cuando sale el venado es como si saliera la Luna. No tanto que se vean rayos; es como una luz, como una bolita resplandeciente. Si lo miras bien, el temazate parado con sus orejas levantadas es como si fuera la Luna”. Como astro femenino, la Luna permite a los nahuas determinar la época de cópula y el nacimiento de los animales y de los humanos. A su fuerza genésica se le atribuye la fecundidad y el nacimiento.

Es venado, proviniendo de un ámbito fértil y de abundancia, lo convierte también en un animal lúbrico y sexualizado (Braakhuis, 2009: 26; Chinchilla, 2011:178-179), de ahí, el venado también se encuentra en la víspera de nuevos seres, linajes y mundos (Olivier, 2015: 302-304). Por ende, no es en vano que aparece en las prácticas narrativas que tratan del nacimiento de los niños del maíz que luego se convertirán en Sol y Luna.

Ahora bien, varios estudios han constatado que el venado manifiesta múltiples aspectos y relaciones solares; hay cráneos de venados que presentan/representan el Sol, el Sol con cuerpo de venado que atraviesa el cielo, el Sol como Dueño de los venados y protector de los cazadores de venados, y el venado como ofrenda al Sol (Olivier, 2015: 277-281).

Importante también es la relación entre el venado y el fuego y la sequía (*ibíd.*: 288-291). Cabe mencionar que en El Salvador también hay venados de oro cuyo resplandor, como lo señala López Austin (2009: 62) replica los rayos del Sol.

En el cerro de Nanahuasa/Nanawatzin, cerca de Izalco en el antiguo pueblo de Guaymoco, salen de las rajaduras del cerro una gran cantidad de seres de oro: peces de oro, gallinas de oro, cadenas de oro y, pues, venados de oro. Es más, el interior del cerro alberga una laguna a cuya orilla crecen platanales y árboles, además, es hogar de una sierpe gigantesca, lugar de fiestas nocturnas. Por las noches también en su alrededor vuelan bolas de fuego y emana un resplandor. Los que viven al pie del cerro explican que el cerro Nanawatzin es la tumba de un príncipe antiguo, y que por la madrugada del cerro sale una señora que vende tamales encantados y cuyo nombre es igual que el cerro, es decir, Nanahuasa.

En fin, semejante a la heterogeneidad de los habitantes al interior del cerro, el Dueño, en su forma de venado, también comparte ser solar, lunar, ígneo y acuático. Desde luego, esa heterogeneidad encontramos en el mismo Nanawatzin que en los conjuros para cazar venados fue evocado “bajo sus dos nombres [...] ‘buboso’ antes de su sacrificio” (Dehouve, 2009: 309) y después de la transformación cuando “se vuelve Xiuhpiltzintli (“hijo del fuego” o “príncipe de turquesa”) (*idem*). Cabe mencionar que justo la enfermedad que padecía Nanawatzin fue atribuida a la presencia de Tláloc (López Austin, 1994: 183).

Resumido, la pareja de la Siguanaba no es entonces cualquier venado —aunque también podría serlo— más bien el venado, de acuerdo con los relatos de los nahuas de El Salvador, es el Dueño del Cerro y un Rayo Viejo que hereda estas características a sus hijos. Es precisamente ese aspecto ígneo que, en conjunto con su relación ontológica con el agua, la selva y la muerte, convierte al venado en un ser bastante potente y arroja luz sobre la escena cuando los zopilotes anhelan devorar sus restos en el barranco¹⁴⁰. Pero si en los relatos en Mesoamérica el padre venado se enfrenta a los Señores de la Noche, los opositores del vendado de los nahuas en El Salvador, ¿quiénes son?

¹⁴⁰ En cuanto a la relación del fuego y el agua en el venado, véase Olivier (2015: 288-298). Respecto a la heterogeneidad constitutiva del Dueño, véase López Austin (2009: 136 -145).

Vimos que en la historia de Nanawatzin o los tepehuas figuran el cura y el esposo como antagonistas, lo que deja entrever una inversión cosmopolítica. Desde la perspectiva del cura y el esposo, los seres de la noche son la Siguanaba y el Venado, pero desde la perspectiva de estos, los seres nocturnos son el padre y el esposo, pues ellos evitarían con sus acciones el surgimiento del maíz y el Sol. El aspecto solar del venado también se deja entrever en el momento cuando los zopilotes quieren devorar a los huesos del cérvido. En varios relatos e imágenes los zopilotes son reflejados como animales auxiliares de la cacería de venados, los cuales señalan a los cazadores, donde los animales heridos se han caído (Olivier, 2015:192-193).

Además, muchas narraciones dan cuenta de que también ayudan a los gemelos a encontrar los restos de su padre (Chinchilla, 2017: 226; Looper, 2019: 154), e incluso son considerados mensajeros y curanderos del Sol (Looper, 2019: 154,165), en las narrativas en El Salvador, parecen más como devoradores de la fuerza regenerativa y así más mensajeros del reino de la noche. Es por eso por lo que la cabeza de la Mujer Bruja quiso evitar que los zopilotes devoraran en su totalidad los restos del venado-marido, pues, el rescate de sus huesos significaba que el *túnal* del venado se conservaría, pues al guardar las semillas, sus descendientes iban a recuperar las fuerzas de su padre.

Debo admitir que episodios explícitos de la búsqueda de los huesos del padre no están presentes en los relatos de El Salvador, pero los niños si expresan una incertidumbre al salir del morro y se preguntan quiénes eran sus padres, inquietud que podría desembocar en una búsqueda, y dicho de paso, de cierta manera es otorgada al investigador para responderla, lo que de cierta forma se está realizando en estos apartados. Además, entre los “pipiles” tampoco se menciona a Tlalocan como lugar donde se encuentran los restos del padre, sino que los narradores mencionan a un barranco, o sea, una especie de Tlalocan o Miktan¹⁴¹, donde moran los restos de la Siguanaba y los restos del venado, ambos convertidos en “pinole y calaveras” (Hartman, 1907: 145)¹⁴². De este suelo fértil brota nueva vida: al árbol de morro.

¹⁴¹ El lugar donde yacen los huesos del padre y los restos de las madres parece más al “lugar donde son secados los hombres” (García de León, 1969: 303).

¹⁴² Como ya mencioné en otra nota al pie respecto a la existencia de muchas semejanzas con las narraciones sobre Mixcoatl y Quetzalcoatl, por ejemplo, la escena de la muerte asemeja a la creación de los humanos por medio de



Fig. 12: Máscara de danza, 1897-1898, Santa Catarina Masahuat, El Salvador, Colección Carl Vilhelm Hartman, Världskulturmuseerna, Gotemburgo, Suecia.

4.2. Cielopolítica II: Tepusilam y el Gigante contra los Niños del morro

En Izalco, departamento de Sonsonate, en 2005, estábamos sentados en la sala de la casa de la familia Quele viendo la grabación que hice de la primera comunión de la sobrina del entonces mayordomo de las cofradías mayores de Izalco (la cofradía del Padre Eterno y de María de Asunción). El mayordomo bromeaba con su sobrina, la *siwapil*, como solía llamar a la niña de 12 años quien ahora vive casada en Estados Unidos. Le decía que si no se iba a comportar bien la Machin le iba a perseguir y comer, a lo que ambos rieron. Fue años después cuando entendí que el mayordomo se refería a la Lamachín Tantecut, variación de Lamatzin Tantepus o Tantepuslamat¹⁴³ quien es la misma abuela de los tepehuas, los niños que emergieron del morro.

la mezcla de los huesos del padre Mixcoatl, el Dueño de los venados y venado mismo, y de los ancestros que Quetzalcoatl restituyó del señorío de la muerte para formar a los humanos (véase, Braakhuis, 2009: 27; Olivier, 2015).

¹⁴³ Campbell (1985: 908-910) traduce Lamatzin Tantepus o Tantepuslamat con las palabras “la vieja o la anciana con los dientes de hierro”, derivado de *tan*, diente (*ibid.*: 458) y *tepusti* que traduce en su diccionario con hierro o metal (*ibid.*: 498), en cambio, Olivier (2005: 248,250,253) traduce Tlantepuzilama siguiendo a sus fuentes con

En la variante más antigua la Lamatzin es la suegra del esposo y descrita como “devoradora de hombres”, además Hartman (1907:146) menciona a su pareja, el Sesimite o el Gigante (fig. 12). En Izalco a principios de la década de 1960 del siglo XX, el escritor indigenista Adolfo Herrera Vega en su trabajo *Expresión literaria de nuestra vieja raza: folklore*, narra la historia de una mujer vieja que se llama Machin Tantecut y que “poseía la maldición de la cabeza ponzoñosa” (1961:305). Ella vivía en la selva, sin lugar fijo, pues era una cabeza errante semejante a la cabeza de la Siguanaba de las otras versiones. Herrera Vega (1961: 305-306) apunta que, por las noches ese ser maligno dejaba el cuerpo en el bosque, luego a la cabeza le crecían dos alas grandes. Después de haber hecho las suyas se enfrentó a un huracán quien dio fin a las hazañas de la Machin Tantecut.

Es curioso que, pese a los ingredientes ficticios que agrega Herrera Vega a la historia, esa variante coincide con versiones de otros pueblos nahuas, pues en su trabajo sobre la vida ritual de los mexicaneros Alvarado Solís (2004: 287-288) precisamente relaciona la corporalidad incompleta con la anciana Tepusilam quien vivió antes de la era del Sol y cuyo cuerpo quimérico se compone por una cabeza y un cuerpo de serpiente con brazos.

Para comprender a la Tepusilam, Alvarado Solís recurre a una historia de Texcoco en la que los ancestros, llamados Tzontecomatl Tohtli/Cabeza Gavilán y la mujer Tzompachtli/Cabellos de Hierba también son descritos como seres cuyos cuerpos solo consisten en una cabeza con sobacos. Estos ancestros se engendraban a través de sus lenguas, se movían a saltos, usaban arco y flecha y desconocían el fuego, circunstancia que remite a un tiempo lejano oscuro, similar a la Tepusilam en El Salvador. Dicho espíritu entre los mexicaneros es antropófago (Campbell, 2014: 93; Alvarado Solís, 2004).

“vieja del cobre”, “anciana con dientes de cobre” o “la vieja con dientes de metal [o de cobre]”. Además, el autor francés muestra la relación que tiene la anciana con otros seres compuestos de cobre, a saber, la Itzpapalotl, Tlaltecuhltli y Cihuacóatl (*ibíd.*: 253-254, 256). A partir de este momento usaré el nombre en castellano de la abuela de los tepehua, mencionando las dos traducciones, es decir, la “vieja con los dientes de hierro/cobre”.

En El Salvador, en la mayoría de los relatos se llama simplemente la Anciana, la Abuela o Tantepuslamat, no obstante, en algunas versiones sobre todo procedente de Santo Domingo, la abuela de los niños tiene el nombre Nanawatzin¹⁴⁴. Con respecto a esta “deidad”, ya bajo el nombre Nanawatzin, un pastor evangélico me compartió una anécdota particular en la que comentó que vivía encadenada en una cueva donde hacía temblar la tierra¹⁴⁵. Al siguiente día, el mismo pastor me dictó una historia en la que Nanawatzin aparecía con rasgos semejantes a San Juan Bautista, o Nanawatzin entre los nahuas de Puebla y la Costa del Golfo, quien tiene a los rayos menores encadenados en el fondo del mar (Taggart, 1997:211-212).

En ambos casos el pastor afirmaba que Nanawatzin era un espíritu femenino, ctónico e ígneo cuyo nahual es un ave rapaz:

Mi abuela me contaba esta historia. Nanawatzin existió siglos anteriores, no sabemos, si todavía existe o no. La Nanawatzin tiene o tenía su morada en una roca alta que está en medio del mar. Cuando ella se transforma tiembla la tierra, su cuerpo de mujer se convierte y sale el águila. E iba a todas partes del mundo con ese vuelo, adonde quería ir. La roca está en el mar ahí tenía la vivienda ella y ¿cómo se convierte? Es más grande que una lora, pero esa forma tiene cuando deje al cuerpo de mujer. Los truenos y relámpagos lo siguen como que lo hicieran fiesta, decía mi abuela. Así cuando salía así cuando así cuando regresaba decía mi abuela. Era encantadora, era tan hermosa, era de hermosa como el pavo real.

Además, en Santo Domingo me decían que Nanawatzin era una bruja que existía en el lejano pasado, pero frecuentemente también la describieron como una vecina que vivía en el pueblo en el tiempo de los abuelos o bisabuelos y que practicaba la brujería, pues con solo tocar la cabeza de los niños robaba su *túnal*.

Al fin y al cabo, en las teorías cosmológicas tanto Nanawatzin, sinónimo de Tepusilam, como Nanawatzin, nieto o nieta de la Tepusilam son seres que se describen como ambivalentes, delicados y violentos. Además, a esta lista podemos agregar que es egoísta y no cumplida, es decir, no es muy inclinada a la reciprocidad, una característica social, más bien

¹⁴⁴ Este cambio de nombre parece ser una inversión nominal, probablemente posible por el parentesco compartido entre Nanawatzin quien nació del morro, y Nanawatzin la abuela.

¹⁴⁵ Obviamente en esta versión se parece a la Tlantepuzilama descrita en el poema *El peregrino Indiano*, de Antonio de Saavedra y Guzmán publicada en 1599, y los testimonios de los zoques del valle de Ocozacoautla-Jiquipilas en Chiapas, alrededor de 1685 (Olivier, 2005: 249-250).

antisocial, que comparte con su pareja que aparece en varias formas. Después veremos que estos rasgos se reproducen, hablando en un sentido cosmológico, inicialmente en el “tiempo presolar” (Romero López, 2020, comunicación personal) o, como lo menciono aquí durante la Gran Noche.¹⁴⁶

4.2.1. Las hazañas del Señor Danto

Al abuelo, o padrastro de los tepehuas lo llaman *tukuhkul*, en castellano “nuestro cucuy”, mientras que en el diccionario de Campbell (1985: 286) *kuhkul*, se traduce con la palabra “diablo, demonio, mal espíritu (espíritu diabólico, uno que miente; el coco, pero también *kuhkul* refiere a abuelo, anciano, viejo (término respetuoso)”. De esta forma, la palabra designa tanto personas bastante mayores como a malos espíritus¹⁴⁷. En las historias el amante de la abuela es como ella, hablando en términos sociocósmicos, una persona mayor, o sea son ancestros.

La malevolencia que implica la palabra *kuhkul* expresa el apodo del Gigante, Sesimite, que como vimos son los ancestros, los humanos que vivieron antes de la salida del Sol, que dejaron sus huellas en forma de diversas construcciones arquitectónicas (gradas, cuevas, ventanas, etc.) en las rocas de las montañas. La gente que vive en cercanía de los vestigios explica que son seres no bautizados, de estatura pequeña o grande y que les gusta comer carne humana.

En cambio, en Santo Domingo, en varias narraciones, el *kuhkul* aparece como el Diablo, el Dueño del Monte, quien es una persona blanca que esclaviza a las almas de indígenas muertos en su hacienda, o su palacio de inmensa riqueza, en el interior de los barrancos el Ijtishi, el Arco, y otras cuevas de la región.

Volviendo a los relatos que recopiló Schultze-Jena (2010:116) varias veces se exclama que el amante de la Tepusilam, el Gigante, es un hombre con labios gruesos “*ne tagat túmak itenxipal*”.¹⁴⁸ Precisamente, en las danzas de Moros y Cristianos por ejemplo en Cuisnahuat,

¹⁴⁶ Con respecto a la ambivalencia y delicadez y el *world-making* de los *wixaritari*, véase Neurath, 2011.

¹⁴⁷ Es muy conocido que, con mucha frecuencia en el mundo de los diversos pueblos nahuas envejecer equivale a concentrar fuerza (*chikawalistli*) y *tonalli*, circunstancia que convierte a la persona vieja en un ser delicado semejante a la delicadez de los malos espíritus (Martínez González, 2006a; Acosta Márquez, 2013).

¹⁴⁸ Véase también la interpretación interesante que hace Braakhuis (2010: 53).

los diablos-máscaras comparten esa característica “biológica”, pues los Moros son seres con tez oscura, ojos grandes, enojados, sus labios voluptuosas cuya expresión influye miedo y burla (fig. 12). Es interesante notar que, en el Baile de los Gigantes de los chortís, el Gigante negro es la (re)presentación del mal que sacrifica al Gigante blanco, el viejo Sol, que después es vengado por su hijo al castrar al Gigante (Hull, 2009 :131-132), por ello vamos a volver a la apariencia del Gigante entre los nahuas de El Salvador en otra parte del texto. Al lado de la imagen de la pareja de la Tepusilam como *kuhkul* y Gigante, también hay otra analogía.

En Santo Domingo una alfarera narró que el “abuelastro” se llamaba danta, que es una palabra que en Centroamérica designa al tapir. Ya el excelente estudio del americanista holandés Edwin Braakhuis (2010) sobre el mito q’eqchi del Sol y la Luna mostraron narraciones cosmológicas similares a las de nuestros “casos”, en las que el tapir desde el istmo centroamericano hasta Sudamérica, es considerado, por ejemplo, entre los Ramas de Nicaragua, por un lado ser un animal “*associated with nature, asociality, aculturality, and disorder*”, mientras que por otro por otro manifiesta “*symbol of unrestrained sexuality and predation on the crops*” (Loveland, 1976, citado en Braakhuis, 2010: 54). Además, entre los Desana Tukanos en Colombia, “[e]l tapir es una criatura astuta y desconfiada, que no está dispuesta a hacer ningún tipo de trato con un extraño y que vigila celosamente a sus mujeres” (Reichel-Dolmatoff 1985, cit. en Braakhuis, 2010: 54). Dicho animal es descrito como “un glotón, un egoísta que se niega vehementemente compartir su propiedad” (*idem*).

También podríamos aplicar esta caracterización al caso de la abuela de los niños del morro, pues semejante al Gigante, la Lamachín Tantepus, solo piensa en su relación, no le importa la crianza, engaña a sus nietos, no comparte la comida con ellos. Esa ruptura y comportamiento antitético es la razón por la cual ocurre el castigo de sus nietos, Nanawatzin, el Monarca, los tepehuas que consiste en que los muchachos matan a el Gigante y ofrecen su carne a la abuela explicando que cazaron a un cérvido¹⁴⁹.

¹⁴⁹ En otras versiones, en vez de ofrecerle a la abuela carne de venado le dan pescado. La sustitución de peces y venados no es arbitraria. Entre los coras hay rituales en los que sustituyen el venado con un pez porque ambos son del agua (comunicación personal, Johannes Neurath, 2017). Además, véanse las reflexiones que hace Olivier (2015: 499) relacionadas a los mimixcoa, las víctimas sacrificiales y el acceso al poder. En estos rituales los peces sustituyen a los venados.

Desde luego, esa escena ofrece otra imagen del Sesimite/el Gigante. Es muy conocido que los adversarios bélicos y los cautivos de guerra eran asesinados “como si fueran” venados. Al mismo tiempo, ser víctimas de guerra y de sacrificio significaba adquirir el estatuto de ancestro (Olivier, 2015: 314-324; Braakhuis, 2010: 83, 309), por lo que no es de sorprender que, pese a que los niños que nacieron del morro descienden de un venado, lo sacrifican. En resumen, se podría decir que los tepehuas, Nanawatzin, los gemelos, combaten contra sus propios antepasados, que son una especie de tsitsimit, como indica el nombre de la pareja de Tepusilam.

4.2.2. La muerte de la abuela Tepusilam



Fig. 13.: La Siguanaba, hija de la Tepusilam en desfile, San Salvador, El Salvador, (año desconocido).

En cuanto a la derrota de Tepusilam ésta ocurre después de que la vieja diosa de la tierra ha perdido varias competencias contra sus nietos. La mayoría de los narradores coincidieron que las competencias consisten en cuál de las partes podía orinar con más fuerza sobre la tierra, por lo que invitan a la anciana, a veces también al abuelo, a mear en arco alto encima de los techos de las casas. Sin embargo, la abuela y el abuelo no lo logran, la abuela orina hacia abajo, y el flujo de orina del abuelo no es muy fuerte.

Otra competencia consiste en traer agua a través de una red. La abuela así quiso engañar a sus nietos, entregándoles un contenedor permeable. No obstante, ellos logran traer

agua en su matate¹⁵⁰. Ambas competencias demuestran su dominio sobre las aguas del río y las lluvias.

A veces se menciona una tercera competencia que manifiesta el dominio de los niños sobre la vegetación, en la que obligan a la abuela a parar un palo que ellos manipulan a su gusto sin mayor problema. Antes también su abuela podía hacer mover a los árboles, pero esta vez no logra vencer a sus nietos.

Sin embargo, en todas las competencias los ancianos manifiestan su debilidad e incompetencia, y viceversa, esa circunstancia manifiesta la transición, el atardecer, del poderío sobre el agua, la vegetación, de los viejos potentados a la nueva generación (el amanecer) cuya tecnología se demuestra ser superior. Finalmente matan a los ancianos o los abandonan y comen el hígado o su corazón que equivale ingerir la fuerza y memoria que representan dichos órganos (Johansson, 2012: 59-60), con lo que traspasan lo ancestral a la nueva generación, a la vez que multiplican ontológicamente las fuerzas del consumidor (Olivier, 2010: 468-469).

Luego los nuevos dominadores siguen su trayectoria en búsqueda del cerro de maíz, un nuevo amanecer en cuanto relaciones sociales y técnicas, pero como vimos, y vamos a ver después con más claridad, llevan consigo su herencia renovada y mejorada. En la versión de Cuisnahuat, después de perder las competencias sobre quien era capaz de orinar más alto, la Tepusilam huye hacia su casa. Luego los muchachos cierran con argollas la puerta y comienzan a prender fuego a la casa (Campbell, 1985: 906, 910). La mayoría de los relatos terminan antes de este episodio, solo en dos casos conocidos la historia sigue; en estas versiones más extensas los restos de Tepusilam son guardados en una jícara o en un huacal, y se le ordena a un conejo o al Nagualán transportar la calabaza al mar¹⁵¹.

En ambos casos, los mensajeros desobedecen la instrucción, destapan la jícara, y de repente salen todos los insectos desgraciados, murciélagos, reptiles, sapos sin cabeza, pulpos, sirenas, habitantes del mar y de la playa. Dicho episodio está presente en muchas otras narraciones del cosmos en Mesoamérica y Centroamérica. Por ejemplo, entre los macehuales

¹⁵⁰ Una bolsa de red.

¹⁵¹ Agradezco al lingüista Carlos Alberto Ruiz Cuellar (2019) por haberme compartido esta versión. La otra narración proviene de la obra de Herrera Vega (1961: 305-306).

de Cuetzalan, Puebla, los mosquitos nacen de la ceniza de los *tsitsimimej* constituyéndose así como “una continuación minimizada de los *tsitsimimej* pues los mosquitos “nos siguen devorando cuando nos pican” (Reynoso Rábago, 2012: 631).

También se presenta en la historia de Chicome Xochitl, en la que la anciana, una *tsitsimitl*, igual intenta matar a su nieto, el espíritu de maíz, pero falla en su deseo, luego Chicome Xochitl, engaña a la abuela y la quema. En este caso un sapo es el encargado de llevar las cenizas de la abuela en una olla de barro sellada al mar, pero también el sapo, seducido por los ruidos que emanan desde el interior, la abre y salen volando todos los insectos que pican. Al final tira el resto de las cenizas de la abuela al mar que se convierten en un caimán cuya espalda forma la tierra firme (Sandstrom, 2005: 186-188).

También el trabajo de Juan Méndez Sánchez (2013: 76) sobre los *tzitzimime* entre los nahuas de Mazateopan permite entender que la abuela Tepusilam no es cualquier persona sino algo similar que una *tenantzitzimitl*/jefa de las *tzitzimime* pues, es de estos seres no humanos que “se desprenden todas las plagas que aquejan a los habitantes de la comunidad [humana]”. Por su parte Olivier (2005) señala la existencia de varios mitos contemporáneos, pero también prehispánicos donde la abuela es derrotada y luego quemada. Por ejemplo, narradores mazatecos afirman que la abuela de los gemelos es quemada con chile en un baño de vapor (*ibíd.*: 252), además el erudito francés menciona narraciones entre los zoques, donde la abuela se llama “la mujer que se quema” (*ibíd.* : 255), y detalla relatos similares de los nahuas y mexicaneros (*ibíd.*: 250-252) a los que luego me voy a referir posteriormente. Entre los choles, fue Dios, quien entrega a un perro la ceniza después del diluvio y de haber terminado la creación de la tierra (Anderson, 1957: 314-316). También hay una variante kekchi en la que la ceniza es de la hija de la abuela, y es guardada en 13 tinajas, ahí es la abuela quien abre las tinajas y da a luz a toda especie malvada (Akkeren, 2012: 224-225). Es interesante que entre los tawahka y sumo que viven en Honduras los gemelos huérfanos luchan contra el Diablo, el Dueño del Monte antropófago. Ellos lo vencen, lo queman y guardan su ceniza en un jícaro. Nuevamente un sapo es encargado de llevar la jícara al mar, pero como sabemos el sapo abre la jícara y salen los insectos (Arguedas, 1992).

Incluso hay abundantes relatos que explican que del cuerpo muerto de la abuela brotan frutas y verduras redondas, muy parecidas a los huacales y jícaras, sean estas de las especies Cucurbitaceae, Lagenaria, o Crescentias. El trabajo de Braakhuis (2010: 63-64) señala que entre los popolucas y nahuas del istmo veracruzano, donde la abuela se llama *chichiman* palabra que se deriva de *tzizimit*, y entre los kaqchikeles, es la ceniza de los genitales y del ano de la abuela del que crecen calabazas, pipián (*Cucurbita argyrosperma*) y chayotes (*Sechium edule*).

Esta relación también está presente en relatos de los teneek, ahí la anciana Kolenib es la que siembra pipianes y calabazas, entre otros. En un de los pipianes nació su hija, quien después dio a luz al niño de maíz (Anónimo, 1994: 71).

Ahora bien, como ya mencioné, entre los “pipiles” es la ceniza de la abuela la que contiene los bichos malos, no obstante, también en una versión es de su cuerpo del cual nace el árbol de morro, el árbol de jícara o el *wajkalchin*. Basta señalar que, por un lado, ese tipo de sustituciones, hija/madre, mujer joven/mujer anciana, son transformaciones e inversiones que dibujan la regla en el pluriverso mitológico, aquel que tanto quiso comprender Claude Lévi-Strauss (2012 [1970]; 2015 [1964]). Por otro lado, el hecho que la hija se convierta en un *wajkalchin* está relacionado a las posibilidades de su linaje y sus posibilidades de transformación, dominio, multiplicación e identificación con la flora y fauna.

4.2.3. El nacimiento de los mundos

Ahora bien, el estatuto del venado como raíz ancestral, se podría traducir como que todos los actuantes en el relato son ancestros porque sus acciones forjan las historias del “pasado lejano” —por consiguiente, la Siguanaba también adquiere ancestralidad o, mejor dicho, su cabeza (*mutzuntekun*). Es importante destacar que el concepto *tzuntekumat* figuraba en los rituales de asentamiento de comunidades indígenas, expresadas en las cosmografías nahuas de la época colonial temprana en México.

Como ya mencioné en el primer capítulo, el historiador Ángel Julián García Zambrano (2007) señala, en su estudio sobre las pautas de asentamiento que las radicaciones preferidas de los nahuas se ubican en barrancos, ensenadas, las partes donde fusionan la ladera de la montaña y el barranco.



Fig. 14.: Un venado en un bosque nocturno, huacal labrado, Izalco, El Salvador, 1897-1898, Colección Carl Vilhelm Hartman, Världskulturmuseerna, Gotemburgo, Suecia.

Ya que de estos espacios emergieron los ancestros desde el mundo acuático, concebido como una casa, con forma de jícara, calabaza, y podríamos agregar, en forma de un huacal. Repensando las ontologías amerindias (Neurath, 2016), el mundo acuático más bien fue/es una casa, una jícara, calabaza, un huacal (fig. 14).

En esos espacios moraban los ancestros que aparecen en los diversos documentos, como *tzontecomatl*/cabeza cortada o “pequeñas cabezas o calaveras con pelo atado, o macetas de calabaza con cuerdas atadas” (Zambrano, 2007: 199). Esa imagen sugiere que los ancestros “estaban a punto de nacer y se embarcaron en la búsqueda de un sitio de asentamiento” (*idem*). Dado que las pequeñas calabazas revividas quieren salir de la morada acuática interior y nacer en la tierra, a menudo aparecen asociadas con el topónimo Tzontecomatlan “al lado de las cabezas cortadas” (*d*)¹⁵².

Ahora bien, cabe recordar que la Santa Cabeza, o la Suntecomate, murió y revivió en un barranco para emerger al Sol, algo espacialmente similar a las cabezas que esperan en Chicomoztoc, el lugar de las siete cuevas, para emerger al Sol. Por ello la cabeza de la mujer

¹⁵² Desde luego, varios autores plantean que los relatos en los que aparece el árbol de morro presentan el origen del árbol de trofeo o *tzompantli* (Akkeren, 2005; Mendoza, 2007; Braakhuis, 2010).

bruja (o en una variante la Lamatzin Tepusilam) mueren en el barranco, topología que comparte ciertas características como ya señalamos con cuevas o cavernas, donde en los huesos de la mujer bruja y del venado está encapsulada la vida.

Ahí los huesos-semillas de la Siguanaba y el venado dan a luz a los que van a dar a luz al mundo. En el lugar de muerte nace la vida, una especie de árbol de vida, del cual nacen de los ancestros los tepehuas, Nanawatzin y el Monarca que, a la vez, serán criados por ancestros, y recuerdan a los antepasados mixtecos que salen del árbol de Apoala (Heyden, 1993; Terraciano, 2004), o a los ancestros *wirarika* que tienen que nacer de la jícara para ser dioses (Neurath, 2013).

A este árbol se acerca la madre de la Siguanaba, la Lamachín o Lamatzin Tantepusilam (la vieja del diente de hierro/ cobre), que ya sabía dónde se había quedado su hija. Es más, el lingüista salvadoreño Carlos Alberto Cuéllar (2018, comunicación personal) del Colectivo Tzunejekat me compartió que conoció una versión en la que la abuela misma interpela a la calavera de su hija para que se convierta en *wajkalchin*. Ahora, reitero que en una versión es ella quien se convierte en árbol de morro.

En la versión de Cuisnahuat es la anciana que parte el huacal en dos, produciendo así por primera vez los recipientes que se usan para la siembra de maíz en la vida cotidiana en la actualidad, para contener agua y otros líquidos hechos a base del maíz. El narrador y la anciana al hacer elaborar los huacales dicen lo siguiente:

Ah, ne nusiwapiltsin, nikan timiktuk, pero nikan nemi ne nuchichawal, nikan yu kisa ne muchichawal amor'. Wan tami yahki, yahki. Muchihki ne kwawit wan kipixki se itakil, se wahkal. Kimatiki ne tantepuslamat, wits pal yawi kita. Kabál uksituk ne wahkal. 'Ah, nusiwapiltsin, nikan nemi ne muchichawal'. Kitek, kitek wan kiwikak ka ichan. (Campbell, 2014: 85)¹⁵³.

Esa evocación de la abuela muestra su conocimiento sobre lo que iba a pasar, es decir, tiene una visibilidad completa, además la escena muestra el cariño que siente por su hija. Al referirse con el apodo *chichawal*, evoca el órgano, cuerpo donde se gestan los que están por

¹⁵³ “Ah, hija mía, has muerto aquí, pero ahí está mi huacal, tu huacal de amor va a brotar aquí”. Luego se fue, se fue. Brotó el árbol y dio fruta, un huacal. La vieja del diente de hierro se enteró, y vino a verlo. La jícara acababa de madurar. “Ah, hija mía, aquí está tu huacal”. Lo cortó, y lo cortó y se lo llevó a casa” (Campbell, 2014: 92).

nacer. Es más, el útero, a la vez está conectado con todo órgano gestativo y fértil, porque *chichiwal*, también es el árbol donde los infantes fallecidos, según una imagen del Códice Florentino, chupan, succionan los frutos, los senos del árbol (Chichihuacuauhco) “en espera” de renacer de un lugar de origen (León Portilla, 1993 [1956]: 209). Cabe mencionar de que calabaza, jícara, y huacal muchas veces es usado como sinónimo para seno, ombligo y útero (Montemayor, 2005)¹⁵⁴.

Cabe mencionar que en El Salvador existen dos variantes de huacales o, mejor dicho, especies, de dicha planta arbórea: la *Crescentia alata*, que Schultze-Jena representa en el libro y; la *Crescentia kujete*, que por el tamaño de la fruta es asociado con el cuerpo femenino embarazado, analogía que abordaré posteriormente, pues hablaré de ella a lo largo de este texto. Estas dos especies arbóreas tienen otras diferencias importantes, por ejemplo: los frutos del árbol *Crescentia alata* son de 7 a 15 cm de diámetro y un follaje de forma de cruz, en cambio, la especie *Crescentia kujete* tiene frutos cuyo diámetro es de 13 a 20 cm y de una forma simple. Pese a estas distinciones, ambos árboles comparten el hecho que sus frutos redondos crecen del tronco y en climas cálidos tropicales, en las zonas costeras, estepas, sabanas ubicadas al nivel del mar y hasta los 500 msnm.

A la par de su uso medicinal, sobre todo para enfermedades respiratorias, las semillas de las frutas se usan para preparar la horchata y la pulpa, así como comida de ganado. Especialmente en El Salvador la cáscara del fruto se utiliza mucho en la cotidianidad, ya sea como recipiente, plato, vasija, cuchara y taza. Además, anteriormente en El Salvador los artesanos decoraban las cáscaras para el uso ritual y comercial con diferentes técnicas: una de cera y otra de incisa (Hartman, 1910; Toledo Palomo, 1986; Rodríguez Herrera, 2007; Henríquez Ch., 2011: 61).

¹⁵⁴ Para la relación isomorfa entre cuerpo y cerro véase el ritual de curación que menciona Ruiz de Alarcón (1988, 196: 228). La voz del curandero inventa un paralelismo entre las siete cuevas (chicomoztoc), el pecho y el vientre de un cuerpo humano. Véase también Couto-Ferrera y Verderama (2018) y Severi (1996) con respecto al isomorfismo entre cuerpo y mundo en la invención ritual entre los indígenas kuna. Ahora bien, es importante señalar que hay una red analógica que hace relacionar los diferentes tipos de “calabazas”, sean éstas *Lagenaria* o *Crescentia* (Akkeren, 2005; Schultze-Jena, 2010 [1935]), no obstante, para la importancia de diferenciar las frutas de guía o de árbol que frecuentemente se usan en la literatura etnográfica de manera indiferenciada, véase Price, Sally (1982).

Los huacales resultan de un corte de la esfera en mitades de mismo tamaño, posteriormente se realiza un proceso de limpieza y desecación; es precisamente esa forma útil del fruto para los quehaceres de los humanos que le permite asemejarse con otros objetos de la cultura material globalizada de los humanos¹⁵⁵, cuya funcionalidad reside en llenar un contenedor vacío.

Ahora bien, más allá de ese escenario uterino, sugiero que el nacimiento del árbol de morro y su partición en dos condensan y anticipan el nacimiento de dos mundos, uno solar y otro nocturno. Recorro al relato de los choles que deja en claro la imagen críptica de la jícara o calabaza partida, relato que fue recopilado por Otto Schumann Gálvez (1964) y comentado por José Alejos García (2010; 2012).

En el relato un niño se sienta sobre una calabaza que luego lo comienza a perseguir, posteriormente persigue a un jaguar y a un hombre, hasta que encuentran una vieja que detiene la calabaza y ella la parte en dos. En ese momento el narrador concluye: “y vio la vieja que era el mundo entero donde estamos” (Alejos García, 2010 :493). A mi entender y lo que quisiera subrayar es que la calabaza es la vieja misma o, en el caso de los nahuas “pipil”, también la hija de la vieja.

Abundan los relatos que atestiguan que por las noches la calabaza se vuelve agresiva, incluso caníbal (Neurath, 2013a:50), al mismo tiempo la historia de los choles alude a la cabeza errante de la Siguanaba muy conocida en Centroamérica y Sudamérica¹⁵⁶. Por ejemplo, Lévi-Strauss (2012[1970]: 69) señala que está fusionado con los mitos que explican el origen de Sol y Luna, al mismo tiempo es útero, es decir, cabeza y útero son órganos de la fertilidad y gestación. Fuera de ello las partes de la calabaza y su relación con el mundo, evoca la olla, la

¹⁵⁵ Desde luego, los baldes plásticos, o huacales de plástico *Made in China* son una variación del huacal, producto del fruto del árbol que en El Salvador se conoce como morro.

¹⁵⁶ El aspecto ambivalente de las cabezas/calabazas señala por ejemplo que de los 5 ancianos protectores del pueblo Jaltipan, un anciano era *kwāxigalwēwej*/cabeza de jícara que ayudaba en combatir a nahuales dañinos extranjeros (García de León, 1996). Ese nombre recuerda al caudillo acolhua Tzontecomatl, relacionado con los tolteca (Mohar Betancourt, 2004: 47-48; Douglas, 2010). Véase también las narraciones sobre el mal espíritu Tzima Jol (Cabeza de Calabaza) entre los choles (Bassie-Sweet, Karen; Hopkins, Nicholas A.; Laughlin, Robert M. y Sheseña, Alejandro, 2015: 164).

tierra, en la que se desarrolla el drama humano/no humano, la vida en la olla, la vida de Santo Domingo de Guzmán, la olla que es la Siguanaba o su abuela. Además, al partir la jícara o la calabaza en dos, lo continuo de la Gran Noche se vuelve discontinuo e inteligible, un acto de producción de gemelitud (Lévi Strauss, 1989).

Esta micro-dramaturgia permite establecer una conexión entre narrativas en Mesoamérica y confirmar tal devenir. Solamente quiero señalar semejanzas dramáticas entre los relatos mexicanos, y los relatos de los “pipiles”. Lo que salta a la vista es que en la mayoría de los relatos nahuas “pipil”, quienes nacen del morro, son dos niños, o sea, gemelos, un varón y una hembra.

Es muy conocido que, en los relatos del nacimiento del Sol y la Luna en Mesoamérica, los gemelos nacen de huevos, calabazas o jarros (Báez-Jorge, 1991: 208-212; 223-224)¹⁵⁷. Todos los “objetos” son redondos y uterinos y en su interior son oscuros; los niños se gestan en la oscuridad. De ahí, no es de extrañar que los huevos, calabazas, jícaras y el útero, en diferentes relatos pueden ser sustituidas por cuevas (Sandstrom, 2005: 40, 47, 56; Heyden, 2005).

En una comunicación personal (2018) el joven lingüista salvadoreño y nahuahablante Carlos Alberto Cuellar me comentó que, en una variante de la narración, el árbol de morro nace en el interior de una cueva, por consiguiente, ahí gestan los niños, en la oscuridad de la cueva, o el barranco, y en la oscuridad del morro, en la oscuridad del cronotopo. Su nacimiento por ende es un pliegue de la oscuridad hacia la claridad. En otras palabras, los gemelos o la gemelitud, Nanawatzin (el Sol -el día), y Monarca-los hermanos mayores (la Luna-la noche), nacen de la meta-oscuridad, la jícara, el huacal, la abuela, la Siguanaba.

¹⁵⁷ Cabe mencionar la analogía y homología que está presente entre morro (huacal), huevo, calabaza/*xigal* que entre los nahuas ya había sido señalado por Jacques Chevalier y Sánchez Bain (2003: 179- 185).

Ahora bien, entre los mexicaneros el desenlace de las sinfonías diversas sobre el nacimiento del Sol y la Luna, y la muerte de Tepusilam difiere de manera particular. Preuss (1968: 119-123) describe que después de haber comido cinco de sus nietas y haber ingerido una bebida fermentada, la Tepusilam cayó borracha y dormida. La gente del pueblo aprovechó, amontonaron leña y quemaron a la Tepusilam cuyo cuerpo estalla. Su hígado cayó en el agua y sus costillas se estrellaron contra la pared.

De la misma manera, en los mitos mexicaneros que recopiló Alvarado Solís (2004:102-103) la Tepusilam es invitada a una fiesta en la que la emborrachan y la matan. De sus partes se forman cerros y lugares donde se realizan importantes ceremonias en la actualidad. Pero, hay otra narración que resume Alvarado Solís, y que quisiera mencionar, ya que concuerda con lo que señala Olivier (2005: 255, 258-259, 261-262) sobre la vieja diosa terrestre Tlantepuzilama, quien se presencia en el final y comienzo de los tiempos en forma de una tzitzimit tenebrosa. En dicho relato Dios decide renovar el mundo. El texto mexicanero dice lo siguiente:

[y] quedó el mundo, cuando ya endureció un poco. Entonces ya solo eran puras piedras. Todos hablan, los pájaros, las gallinas, los puercos, todos, todos ellos hablan igual, hasta con Tepusilam. Entonces ella salió. Se endureció el mundo. Entonces ella salió, Tepusilam empezó a vivir. (Alvarado Solís, 2004:100).

Ese pequeño fragmento explica que la tierra se encuentra en un proceso formativo que transita de lo blando hacia lo seco. Es durante esta fase que sacrifican en la hoguera a la Tepsuilam o que en caso de los “pipiles” ocurre la matanza de los abuelos, la Siguanaba y el venado.

Al mismo tiempo y espacio, los conflictos, coinciden con un proceso de calentamiento y, por consiguiente, de endurecimiento del mundo, durante esa cocción los existentes adquieren cierta forma y surgen nuevas formas. De ahí, el aparente acto de destrucción y sacrificio es simultáneamente un acto de creación, un inicio, un amanecer, nacer o renacer. De la noche caósmica emergen fuerzas que paulatinamente comienzan a secar el mundo, que son precisamente Nanawatzin, los tepehuas o los huracanes. Comienza el último conflicto en la invención de los mundos.



Fig.15 y fig.16: Nanawatzin y el Monarca. En las imágenes se ven los Historiantes más pequeños, los gracejos. Ellos caminan al final de las filas de los Historiantes. Respecto a su relación con los muchachos que nacieron del morro, véase el capítulo 3. Santo Domingo de Guzmán, 2017 y 2018. Fotos: Wolfgang Effenberger.

4.3. Cielopolítica III: Nanawatzin y los tepehuas

El endurecimiento del mundo es causado por la aparición del Sol, pues el astro seca las formas líquidas y blandas. En teoría este proceso inicia con el nacimiento de los niños que nacen del árbol de Morro y que en Izalco adquieren el nombre de Tepehua (ne tepewa), en Santo Domingo Nanawatzin y el Monarca, en Santa Catarina Masahuat, son los hijos de la Siguanaba y en Cuisnahuat también llaman Nanawatzin al no humano principal.

Sin embargo, en la gran mayoría de los relatos, los niños no tienen nombre específico, sino que sólo son descritos como el hermano menor y el hermano grande, una niña y un niño, los gemelos, los niños o los muchachos (De la Cruz en Brizuela, 2007: 97; Schultze-Jena, 2010 [1935]). En la versión más antigua procedente de la ciudad Ahuachapán resalta que el nombre de la niña es Xochit Sihat (Mujer Flor) (Hartman, 1907: 146).

Si bien, hay versiones en las que se destaca que los gemelos son varón y hembra, en otras se menciona que los niños nacidos son sólo varones. A veces son grupos de tres a siete u ocho varones que nacen del fruto de un árbol. En Santo Domingo, cuando hablan de dos niños, Nanawatzin es la hembra; en otros pueblos, Nanawatzin es el varón. Frecuentemente

su hermano queda sin nombre, pero hay variaciones que narran que en el huacal al lado de Nanawatzin (fig. 15) se encuentra el Monarca (fig. 16).

Ahora bien, dejemos de lado el hecho de que Nanawatzin también denomina a la abuela, o resume a la abuela y a la hija en una sola persona, y observemos que siempre es él o ella quien desvela los engaños de la abuela, planifica el asesinato del amante o de su abuelo, es el cazador y observador astuto y pícaro, se transforma en rayo fuerte, domina el agua y la vegetación, es inventor y Dueño del Maíz.

En Izalco, el líder dentro de las narraciones no se llama Nanawatzin como en los pueblos cercanos, ahí lo llaman o lo llamaron *ne chijchin wan ne tsukutsin*/el menor, el más pequeño y el más inteligente, sagaz (Schultze-Jena, 2010 [1935]: 106).

Sean como sean sus nombres, o la relación entre hermano y hermana o entre hermanos, siempre hay una oposición entre ellos y sus abuelos; además —y precisamente es el conflicto que interesa en este apartado— cuando el más pequeño toma el liderazgo, el resto de los hermanos son descritos como presumidos a la vez que engañosos, pues, como vimos en las versiones más largas, pese a que el hermano menor abrió el cerro, sus hermanos mayores se apoderan de todo el fruto del trabajo del menor. Sin embargo, parecen ignorantes y torpes, ya que no saben sembrar fructuosamente el maíz.

Ahora bien, con respecto a los tepehuas es sobre todo Ynés Masin quien nos informa sobre ellos. Eso no significa que en la actualidad la gente ya no hable sobre los tepehuas; sin duda lo hacen, pero, a mi parecer, las narraciones no son tan detalladas y resultan menos epopéyicas. Así que en la primera parte me detendré a resumir lo que narró Masin, siempre con el objetivo de entender el conflicto final del relato.

4.3.1. La vida de los tepehuas

El nombre genérico traducido al español destaca su carácter bondadoso: en español se les llama “muchachos de la lluvia”/die Regenknaben (Schultze-Jena, 1935) o los “esparcidores” o

“diseminadores” y “recolectores” de las aguas y frutos terrestres” (Lara Martínez, 2010b: 203)¹⁵⁸, “quienes diseminan las lluvias y están vinculados a las montañas” (*ibíd.*: 131).

Es interesante que entre los nahuas de Cuetzalan, Puebla saben sobre no humano llaman *tepeuani* (sing.) y *tepeuanimej* (pl.) que son los Dueños del Monte (Millán, 2014; Valderrama Rouy y Peralta Gonzalez, 2014: 172).

En Izalco los tepehuas viven en las cuevas de los cerros, llenas de aguas y conectadas al mar, y figuran en las narraciones como los dueños del monte y de los animales, también se encargan de hacer las lluvias, los rayos. Entre ellos existe una formación jerárquica: los tepehuas comandan a los seres del río, quienes son sus ayudantes, pero entre los mismos tepewa, si fuera válido considerarlos como seres diferentes de los animales que ellos mandan, también existe jerarquía¹⁵⁹.

En cuanto a los seres del río, Masin explicó que “[l]os Tepehuas tienen a muchos animales bajo su mando”. El cangrejo de agua, los peces y las tortugas son los encargados de llenar los tecomates con las nubes que luego son conservadas por los tepehuas (Schultze-Jena, 2010: 211). Como vimos antes, los tepehuas son también dueños de los venados, pero entre los animales que poseen también se menciona a la Kuyankúat, la cual igualmente obedece a los tepehuas. Como muchas otras serpientes, ella forma los cauces del río, es capaz de secarlos y desviarlos. Asimismo, está encargada de hacer llover y revisar las matatas con las cuales los tepehuas sacan el agua de la lluvia; cuida una vela y guarda los tesoros en un huacal embrocado boca abajo (2010:210)¹⁶⁰.

¹⁵⁸ El lingüista salvadoreño Rafael Lara Martínez apoyándose en los trabajos de Lyle Campbell (1985) y del propio Schultze-Jena (1935), explica que los verbos *tepeewa* y *tepeewi* connotan “amontonar” y “haber bastante, abundar” ambos relacionado al *teepet*/cerro, montaña, de ahí Lara Martínez sugiere que “[l]os Tepehuas [...] serían, como ya mencionado, los “esparcidos” o “diseminadores” y “recolectores” de las aguas y frutos terrestres (2010: 203),

¹⁵⁹ ¿Qué formación de jerárquica componen los seres humanos y no humanos? ¿Es vertical o horizontal? ¿Qué relaciones sociopolíticas realmente se despliegan? ¿Es jerarquía un concepto adecuado para pensar dichas relaciones? Con respecto a las invenciones y creaciones políticas indígenas, véase Alcántara Rojas y Navarrete (2011); Perrone-Moisés (2012); Clastres (2014 [1980]); Abélès y Badaró (2015). Anticipo que los colectivos no humanos y humanos manifiestan complejas relaciones que alternan entre diversos dispositivos como, por ejemplo, el don, la reciprocidad, el secuestro, la transformación, la abundancia, la escasez y el robo, la benevolencia, la depredación, la guerra, la fiesta, la cacería, la siembra, la festividad y el conflicto, etc.

¹⁶⁰ Entre los nahuas de Mazateopan es otro híbrido no humano responsable para la lluvia, a saber, la *mazakobatl* (Méndez Sánchez, 2013: 97-98).

En el balneario Atecozol hay un monumento dedicado a la Kuyankúat que también luce el escudo de la Alcaldía Indígena de Común de Izalco. Esta sierpe vivía en este terreno, aunque también se movía por el río Shutia. Antes había más de una; en una entrevista que le hicieron a Rafael Cuahuit (2017), comenta que eran cuatro Kuyankúat, pero que desaparecieron a mediados del siglo XX. Sus movimientos también pueden causar temblores (Ismael Crespín, comunicación personal, 2017). Con su chillido de cerdo anuncia el comienzo del invierno y fuertes tormentas, y por consiguiente la acción de sembrar la milpa; además, avisa sobre las temporadas de sequía y la escasez de agua. Si una persona la ve, puede asustarse tanto que se muera. La Kuyankúat también vivía en Domingo de Guzmán:

Cuentan los abuelitos y abuelitas, de Santo Domingo de Guzmán, que hay un cerro llamado el Uxtukal ubicado en la calle que conduce a Santa Catarina Masahuat en propiedad de la familia de los Pérez y de Fermín Shul [...] allí estaba un gran barranco: Dicen que en ese barranco vivió la culebra Kuyankúat; en español, quiere decir culebra con cabeza de cerdo; contaban que la culebra era quien protegía el pueblo, les daba abundante cacao y como el cacao en ese tiempo valía mucho dinero fue llamado “el grano de oro” con que se compraba y se vendía. (Ramírez Vásquez, 2013b).

Varias señoras me comentaron que a la Kuyankúat se la llevaron o la mataron extranjeros/*ehkuni*. Desde ese entonces el pueblo perdió su encanto, su fertilidad y riqueza. Me decían que las rocas donde crecían las cacaoatales y platanales comenzaron a secarse y quedaron en ese estado de pura roca en el que se encuentran ahora¹⁶¹.

Los repehuas también se manifiestan como una pareja de ancianos que se transforma en una culebra gigante y un toro omnisciente. Estos dueños en constante transformación mandan a mujeres y hombres desnudos, los tepehuitas, que salen volando de las cuevas.

¹⁶¹ Cabe mencionar que podríamos considerar a la Kuyankúat como una imagen quimérica que visualiza la transformación de un ser o estado a otro, sin embargo, la imagen congela esa transición. Según Severi (2015: 331) es “the use of parallelist mnemotechniques [that] gives rise to chimerical creatures”; a la vez la visualización quimérica abre espacio para la invención de enunciaciones paralelas y la multiplicación de la persona, sobre todo del chamán (*ibíd.*: 331-332). Este proceso manifiesta una operación mental que evoca lo que no está visible de la imagen, más bien la complementa (Severi y Lagrou, 2013: 11-12). No obstante, a mi entender, con respecto a la imagen de la Kuyankúat vemos una representación “naturalista”, y no quimérica aunque recupera sentidos políticos, en potencia, similar a los dispositivos que generan figuras paradójicas emergidas de situaciones de conflictos (Severi, 2015: 333-334) que son para nada ausentes en los mundos nahuas de El Salvador.

Los repehuas son colectivos familiares: hay padre y madre, hijos e hijas, niños y niñas. Como lo confirma mucha gente hoy en día sobre la vida de los huracanes y tepehuas, Masin describe que tienen una vida similar a los humanos, pues realizan actividades similares, como bañarse o lavarse; sin embargo, las aguas puras que usan no son visibles para los humanos. El agua caliente brota donde viven los tepehuas (Schultze-Jena, 2010 [1935]:209).

La civilización tepehua tuvo su auge en el pasado; entonces existió un tiempo de abundancia para las personas. De hecho, dicen que son espíritus invisibles de los antiguos que toman cuerpos humanos. En ese tiempo habían chilipuca¹⁶², maíz blanco, rojo, amarillo, negro; en esa época los tepehuas también construyeron por las noches las iglesias antiguas de la región: la antigua iglesia de María de Asunción, la iglesia de Caluco, la de Nahuilingo y la que está en el cerro de Julupe. A pesar de que hay personas que dicen que los tepehuas fueron cosas de los antiguos, y que en la actualidad ya nadie cree en ellos, otros me aseguraron que los tepehuas vivían en ciudades invisibles y blancas¹⁶³. Además en Izalco dicen que el Julupe es el lugar donde está su morada.

El cerro de Julupe es una formación geológica a unos 10 km del casco urbano. Ahí fue encontrado el Padre Eterno; la mitad de la imagen quedó en la cueva, donde dicen que hay un inmenso jardín y casas donde viven los tepehuas, mientras que por la entrada deambulan unos guajolotes (hay quien considera que son los ancestros muertos, transformados en estas aves), los cuales serían algo así como los guardianes de la entrada. La otra mitad del Padre Eterno está en la cofradía en el pueblo de Izalco. Por eso cuando hay una celebración en la cofradía se escucha la música, el toque del teponahuaste cerca de la entrada de la cueva. El Padre Eterno es el Dueño del Cerro, uno de los grandes tepehuas (fig. 17). De hecho, muchos santos son denominados tepewa, sobre todos el Padre Eterno, el Niño Dios y el Niño Pepe¹⁶⁴, cuya historia de aparición comparte muchos aspectos con el nacimiento de los tepehuas del árbol de morro¹⁶⁵.

¹⁶² *Crotalaria*.

¹⁶³ También se constata que viven en las entrañas del cerro Tepetoro donde salía un venado de oro. En el interior del cerro, en el fondo, se encuentran plataneros, cacahuatales y un jardín donde pastaba el venado (Herrera Vega, 1961:13).

¹⁶⁴ Del náhuat *pepe*, en castellano, huérfano (Campbell, 1985: 386).

¹⁶⁵ El Niño huérfano. El niño fue encontrado al lado de un río, cerca de un árbol de morro y caparazones de tortuga.



Fig. 17: El Padre Eterno, Izalco, 2005. Fotos. Wolfgang Effenberger.

Masin destaca que los tepehuas también son los dueños de toda semilla y fruta que sembraban, en especial el maíz, pues fueron ellos quienes sacaron el maíz de los cerros y lo entregaron a los humanos:

Toda sustancia que se siembra y entierra pertenece a los Tepehuas, como este maíz también es suyo. Cuidan lo que sembramos y enterramos. Lo que sembramos y enterramos, todo posee un espíritu tan vivo que por ello compartimos nuestra herencia. Ellos nos han prodigado este maíz. Nadie más que Ellos Mismos abrieron el cerro al sacar el maíz. ¡Así obran los Tepehuas! Y por Ellos poseemos ahora nuestro sustento, el maíz. Hicieron que tronaran los cerros. Rajaron los cerros y se inició el relámpago que ahora observamos en los cielos. (Schultze-Jena, 2010 [1935]: 208).

Por eso la gente hoy en día dice que los tepehuas son los guardianes de las cosechas, y todo lo que se siembra y lo que se entierra, aún los restos humanos, los guardan ellos. De hecho, hace poco un miembro de la Alcaldía del Común y descendiente de Ynés Masin, destacaba que a los tepehuas no les gusta el maíz transgénico (Alberto Cruz, comunicación personal, 14 de diciembre 2019). Donde viven abundan todas las flores, pero hay una flor que más cuidado requiere; es una flor de color azul-celeste que

cuenta con una energía solar tan sublime que semeja a la Luna. Al administrar la cruda, demuestra su poder de revivir a los agonizantes. Al cocerla provoca la muerte. Por estas características espirituales etéreas, esta flor cuida los nacimientos de agua. Si acaso

decayera, se marchitarían todas las aguas terrestres (Lara Martínez, en Schultze Jena, 2010: 209).

Reitero que los tepehuas viven en la montaña y están encargados del agua; usan herramientas, por ejemplo, el martillo con lo que fragmentan una piedra que causa la lluvia, los relámpagos, los truenos y la caída de granizos. Para eso también usan tecomates y cuchillos de pedernal (*ibíd.*: 209-210).

A veces me decían que solamente los antiguos podían ver a los tepehuas, pero que ya no existen porque ya nadie cree en ellos; otros decían que las personas con suerte podían percibirlos. Sin embargo, a primer vista, hay casos de personas comunes y corrientes que han logrado ver a los tepehuas, no obstante, llama la atención que las personas se encontraban solas en el bosque, o cerca de ríos, es decir, fuera de las relaciones humanas.

Los encuentros con ellos ocurren sobre todo en las milpas o en caminos solitarios. Muchas veces vienen con los vientos y las tormentas. Cuando la gente de antes los veía exclamaba: “¡ahí vienen los señores Tepehua!”, lo cual sucedía entre julio y agosto, cuando hay elote; también hay referencias a que bajaron del espacio. La connotación de que son seres extraterrestres es un referente no tan frecuente, pero que sí es comentado por jóvenes y gente mayor de Izalco. En la formación de las nubes y los vientos, la gente del pueblo solía conocer si se trataba de tepewa jóvenes o ancianos que venían del cielo. A veces se describen como si fueran los elotes del maíz, o como personas de tez clara, cabello rubio y con colochos en los que se guardan las mazorcas. Los cabellos largos de las mujeres tepehuas se enredan en las ramas de los árboles o en trampas que han sido montadas para capturarlas, pues los tepehuas roban las milpas y dejan huellas en los elotes. A veces una línea del elote queda sin semilla, queda ralo o “queda un camino”, dicen, porque los tepehuas se llevaron a las semillas; sólo necesitan unos pocos granos. Se especifica que cuando vienen los tepehuas para llevarse el elote, coincide con el momento en que el maíz está “entrando en elote”, o sea que es joven, tierno, lo cual coincide además con las primeras atoladas que los milperos indígenas y mestizos realizan¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Si bien en una ocasión una mujer en Nahuizalco me comentaba que los huracaneros comían y tomaban las mismas bebidas que los seres humanos, no pude corroborar que los tepehuas roban el elote para comerlo o para

También se dice que los tepehuas dejan sus excrementos en el elote, es cuando el maíz tiene hongos/*talpupo*. Similar a las quesadillas de huitlacoche en México, en el pueblo de Nahuizalco se come el hongo en pupusas. Frecuentemente, los tepehuas dejan la milpa destruida, doblada o “jugada”, como dicen los campesinos, y les toca ayudar a la planta para que se levante nuevamente al salir el Sol. Sin embargo, no puede ayudar en ello una persona con mirada fuerte/*ixkukultia*¹⁶⁷.

Para evitar que los tepehuas destruyan la milpa, los humanos ponen cuatro cruces en las esquinas de la milpa o esparcen ceniza caliente de las cruces de palma de domingo de ramos¹⁶⁸, o bien tocan un caracol para así ahuyentarlos; en la actualidad esa práctica es realizada solamente por muy pocas personas. Antes también se regaban los restos de las alfombras de la semana santa en un hoyo en medio de la milpa.

4.3.3. La captura de los tepehuas

Ya mencioné que hay quienes saben bajar a las mujeres tepehuas o hühuracanos. Por ejemplo, a las tepehuitas las atrapan con hilos y ramas preparados, o con el cíngulo multinodular de los franciscanos, aunque hay otras técnicas para capturarlas. La gente de antes, hace unos 30 o 40 años, preparaba un huacal de morro y le echaba jabón negro y un papalote de hilera, y con eso hacían una fogata de basuras. De esa hoguera se levantaba una columna de humo de 2 metros: así atraparon a la manguita; le advirtieron que se fuera y que dejara de robarse los elotes. Como la managüena se encontraba en estado de dar pecho, la gente del pueblo la liberó y jamás volvió. Una forma peculiar de capturar huracanes en Nahuizalco describió Hartman (2001[1901]: 164-165) hace más de 100 años:

Durante la siembra, la tierra recibe parte de la comida de los trabajadores. Con ayuda del palo de cavar se hace un agujero en la tierra oscura y se echa chiliate [sic], harina blanca de maíz. Cuando la siembra ha finalizado se colocan los palos de cavar con la punta afilada hacia arriba en las cuatro esquinas del campo; uno al oeste, otro al este, otro al norte y otro al sur. Esos palos tienen la función de proteger el campo de los

usarlo para otros objetivos. No obstante, en divesos relatos es mencionado que los tepehuas y sus ayudantes cocinan los elotes. Se menciona que con uno de los encantos de los tepehuas es que solo necesitan unos pocos elotes para crear cantidades mucho más grandes.

¹⁶⁷ Se refiere al muy conocido fenómeno en Mesoamérica de hacer el mal de ojo. En cuanto a la traducción nawat/español, véase Campbell (1985: 242) y Hernández (2019: 58). Con respecto a la etnografía, véase Lorente (2020). Las bases ontológicas de esta amenaza para el maíz y otras plantas discuto en el capítulo 6.

¹⁶⁸ Los cruces de ceniza también se aplican entre los nahuas de la Huasteca con la diferencia de para que deje de llover es el hijo mayor que esparce la ceniza (Gonzalez Gonzalez y Medellín Urquiaga, 2007).

huracanes, los destructores vientos tormentosos que los aztecas [...] representan como seres humanos de cabellos largos y voladores, con los que por la noche barren el campo. Cuando llega la época de las lluvias el cielo se cubre con nubes oscuras de lluvia y tormenta. Los indígenas salen entonces de sus casas en medio de la noche y se escuchan tocando unas trompetas fabricadas con caracoles para ahuyentar a los huracanes del campo.

De vez en cuando ellas mismas caen a la tierra y se convierten en guajolotes. Muchas veces los hombres las encuentran desnudas y las acogen y llevan a sus casas; ahí les regalan ropa para vestir, pero después de un cierto tiempo ellas abandonan a los humanos y vuelven a sus moradas. A veces la gente atrapa a las mujeres tepehua y las encierra con el fin de exponerlas y ganar así dinero con las entradas para acceder a una suerte de zoológico o circo de no humanos.

Algunas personas muy atrevidas y astutas las esclavizan y las ponen a trabajar en sus cultivos. Como los tepehuas tienen un don de reproducción, los que han sido esclavizados contribuyen sin querer al enriquecimiento de los hacendados. También me comentaron que una vez, a una huracanera (otro nombre para los tepehuas) la capturaron y ataron a uno de los pilares o paredes de la iglesia de San Antonio del Monte; la idea, según la Iglesia, era que cualquiera pudiera ver a estos seres “demoníacos”. Con el tiempo, la huracanera se convirtió en una de las imágenes de las fachadas de la iglesia.

En la mayoría de estos relatos la tepehuita es rescatada por su padre, quien invoca una gran tormenta sobre la casa donde está encarcelada, destruyendo el techo para que así su hija pueda escapar con él. Hay muchos relatos de este tipo; algunos de estos acontecimientos están plasmados en periódicos de la época. Abundantes son también los relatos que cuentan que por accidente escapó la tepehuita porque cerca de ella alguien dejó un atol, chocolate o un café caliente, y ella logró escapar subiendo por el vapor de las bebidas, lo que muestra que su corporalidad es más ligera que el vaho cálido.

4.3.2. Tepehuas y managuas

¿Pero por qué los tepehuas destruyen la milpa si ellos mismos han entregado el maíz y la milpa a los humanos? Para responder a esa pregunta es importante tomar en cuenta que, en primer lugar, cualquier proyecto que desea resumir el agenciamiento de los tepehuas es difícil de realizar porque finalmente los muchachos que nacieron del morro son espíritus. Esto significa que sus cuerpos se transforman con más facilidad¹⁶⁹, además que, en segundo lugar, es importante recordar que existen diferentes tepehuas que con frecuencia entran en conflicto entre sí. Aparte de esto, en muchos lugares la destrucción de las milpas y el robo de mazorcas es atribuido tanto a huracanes “naturales” como a la acción de brujos humanos, que la gente suele llamar huracaneros, originarios de otros pueblos sobre todo de la región de la Costa de Bálsamo. Por consiguiente, pienso que el nombre tepehua/*tepewa* incluye a varios no humanos de una especie; los nombres que a veces reciben simplemente reflejan más bien su lugar de procedencia, como por ejemplo en el caso de los managuas o las managüitas, que “son tepehua” oriundos de la ciudad de Managua en Nicaragua.

En fin, sean tepehuas o sean managuas, ambas criaturas son no humanos que habitan los cerros en cercanía de los humanos. Desde estos remotos campos viajan a otros lugares, a veces con objetivos malevolentes y bélicos. Conflictos y guerras entre estos no humanos se desarrollan por medio de la brujería. De hecho, ciertos no humanos también son llamados brujos. No obstante, los humanos pueden relacionarse con los no humanos y aprender algunas de sus tecnologías. Hecho que dificulta diferenciar entre brujos humanos y no humanos. En fin, al parecer cada pueblo en El Salvador convive o convivió con un colectivo de no humanos cuyas características son, entre otras, ser rayos y dueños del maíz.

Ahora bien, como ya dije, la destrucción de las milpas también es atribuida a los managuas que en Centroamérica también son conocidos por robar lagos, lagunas y los dueños de los lagos o la “virtud del lago”. Su nombre indica que son de Nicaragua o de lugares lejanos, a veces se dice que son del otro lado del mar. Entre los lencas son considerados los ángeles

¹⁶⁹ La dificultad para diferenciar entre los no humanos también es resultado de nuestro modo de ver, así como por la necesidad de describir y, por ende, capturar la forma de “algo” que es polimorfo. En cuanto a la ontología de los espíritus polimorfos, virtuales y mutables amazónicos y su “radical irreducibility to fixed essences or identities, whether these are generic, specific, or individual”, véase Viveiros de Castro (2007: 18).

malos que se oponen a los ángeles buenos, no obstante, delicados, San Gabriel, San Rafael, San Miguel que también son rayos. Cuando se enfrentan los managuas entre sí se producen los rayos y tormentas (Carías, et al., 1988; Chapman, 2006 [1985]: 131-132). Lo mismo describe (Herrera Vega (1961: 13) y Crespin (2016) sobre los tepehuas que se consideran “pacíficos” y que defienden la llegada de los managüeños del otro lado del mar. No obstante, los lencas narran que hay managuas procedentes de El Salvador. En ese sentido “managua” es un término genérico que designa alteridad en forma de brujos o no humanos que se transforman en aspectos meteorológicos como, rayos, vientos, tormentas, ventarrones, nubes. A la vez, estos seres son los fenómenos meteorológicos. Hay personas que considera que su apariencia no suele ser muy “atractiva”. La mayoría de las personas dicen que tienen, como los tepehuas, cabello largo¹⁷⁰.

Ahora bien, la distinción entre buenos tepehuas y malos tepehuas, o entre tepehuas y managuas, que explicaría la ambivalencia entre dador del maíz y destructor de la milpa, puede fallar si consideramos que se trata simplemente de seres ambivalentes que son ni buenos ni malos. Por consiguiente, ser dador y ser destructor no es causado por un conflicto entre locales y alteridad, sino expresión de una condición ontológica. Pues, como señala Martínez González:

[...] puesto que los tloaque [léase tepehua] no son señores caritativos, los hombres se ven obligados a adquirir en calidad de préstamo los recursos que consumirán, —en particular el maíz, porque que el maíz es, metafóricamente, semejante a la carne humana—; los hombres deberán pagar la deuda contraída y entregar su propia carne (y con ella el *tonalli* contenido) a la tierra para que sea devorada por ella tras la muerte. El hombre se alimenta de la tierra y la tierra se alimenta del hombre, y es dicho intercambio el que establece la continuidad entre la vida y la muerte, y asegura la pervivencia de la sociedad. Como en todos los intercambios, se proclama la reciprocidad y se busca la ventaja: los hombres tratan de retardar el pago de la deuda al entregar a las deidades el cuerpo y la sangre de substitutos extranjeros. Las divinidades de la tierra y la lluvia intentan acelerar el pago y envían enfermedades, relámpagos o ahogan a la gente. De modo que para evitar el conflicto y la consecuente interrupción de la circulación de carne-maíz entre los dos mundos, es necesaria la presencia de un mediador. Es en virtud de su pacto o alianza con la sobrenaturaleza telúrica que el hombre-nawalli puede negociar con ella, acceder a sus riquezas y redistribuirlas entre los miembros de la comunidad. (2011: 505).

¹⁷⁰ María de Baratta (1951:239) describía a los managuas como “duendecillos malos”, “peludo como un mono” y “lo contrario del dios bueno [...] con pelo largo y muy feos: viejos, enanos, cabezones y carones”. Como ya mencionado Hartman (2001[1901]: 164) también describe a los huracanes con cabello largo.

Actualmente, en El Salvador no conocí especialistas que se comuniquen explícitamente con los tepehuas o con los managuas, no obstante, existe un nahualismo y chamanismo¹⁷¹ compartido, con diferentes prácticas, las cuales expresan, como antes descrito, formas de captación y modos de negociación.

Además, similar a muchas figuras en las narraciones teóricas nahuas (Schultze-Jena, 2010: 153-154), hay personas curiosas que salen a buscar a las cuevas de los tepehuas con el objetivo de comprobar si los relatos de los ancianos son ciertos. Algunas personas me contaron que no la encontraron, en cambio otros confirmaron que sus vecinos si tuvieron la suerte y entraron a la morada de los tepehuas. Otra manera de comunicarse con los tepehuas, más allá de la aprehensión y curiosidad, son los sueños y, como veremos después, también los encuentros fortuitos. Respecto al sueño/*ixtemiki* hay que aclarar que algunos “santos” o imágenes de las cofradías que son identificados como tepehua/*tepewa*, aparecen en los sueños y ayudan en ese estado a curar a las personas enfermas.

Cabe mencionar que, antes, cada año, iba una comitiva de la cofradía del Padre Eterno con dos palancas de bambú de las que colgaban frutas para hacer una ofrenda en una cueva; ofrecían una jícara, un petate nuevo y ceras que dejaban frente a la cueva, que parece ser un arco. Estos rituales ya no se realizan, sobre todo por la situación de delincuencia. La zona donde se ubica la cueva es en los cantones donde las maras prohíben entrar a personas desconocidas o ajenas a su grupo, por lo que la última vez que se realizó la ofrenda fue hace 15 años.

No obstante, hay otra cueva, cuyo nombre es Chanejecat, más cerca del casco urbano donde la Alcaldía de Común realiza rituales y peregrinaciones muchos incluidos por los rituales alrededor del fuego sagrado de los mayas. Según los habitantes ancianos que viven en las inmediaciones

¹⁷¹ Aquí diferencio entre nawalismo y chamanismo. Considero que el chaman se dedica a curaciones y el nahualista a brujería. No obstante, esta división tajante no puede ser del todo sostenida, pues, como vimos antes en El Salvador por la influencia de la Iglesia católica todas prácticas “otras” son denominados “brujería”, además, dentro del discurso de la brujería hay también prácticas que afirman la vida. Esto también es válido para el nahualismo. Para respectiva discusión, véase Fagetti (2010), Romero (2011), Martínez González (2011), Bartolomé y Barabas (2013).

la cueva era el trepadero de los tepehuis, que [tienen] forma de hombres pequeñitos. Los tepehuis¹⁷² bajaban del volcán hasta las tierras agrícolas, y traían la fertilidad. Por esto la gente les dejaba ofrendas de velas y comida en la cueva, que según parece pudo observar el narrador en su juventud [...] al abandonar esta práctica, los tepehuis ya no bajaban y por esto la gente tuvo que empezar a utilizar abono comercial en los cultivos. (Paul Amaroli, comunicación personal, 2019).

Si la interrupción o desaparición de las prácticas y rituales implican consecuencias cosmológicas no lo puedo confirmar del todo. No obstante, algunas personas aclaran que antes la vida era más abundante. Esto parece estar ligado a la relación que los humanos tuvieron con los tepehuas porque el discurso del pasado coincide con afirmaciones sobre la creencia correcta de los antiguos, por consiguiente, si el pasado fue abundante y la actualidad es identificada como un tiempo de escasez, esto está relacionado a, como lo mostró la cita, la transformación de usos y costumbres.

Sin embargo, como este trabajo muestra la relación es mucho más compleja, y al parecer, la crítica al tiempo actual, también un ejemplo del “discurso de los viejitos” (Neurath, 2013a: 129). Por otro, los dos testimonios implican que los seres no humanos no habitan sólo en un cerro en particular, sino en una variedad de elevaciones, cerros, volcanes, peñas, además de ríos, pozas, árboles, y en el mar. Pero me parece que no todos los moradores de estos lugares son denominados *tepewa* sino *tuteco*¹⁷³, o simplemente dueños o el Diablo que es un sinónimo muy común para referirse a los dueños del monte y de los animales.

Como dueños de los cerros y cuevas, son los protectores de las riquezas que tienen su origen en el interior de las cuevas, como quedó claro en el testimonio que me compartió el arqueólogo Paul Amaroli. Pero otros relatos importantes y conocidos en el mundo mesoamericanista manifiestan que éstos no solamente son los dueños del maíz, sino también del cacao y el plátano; entregan partes de la riqueza a personas que, por accidente, invitación o por encuentros fortuitos han encontrado el acceso a su morada. No es equivocado pensar

¹⁷² No humanos que viven cerca de ríos, los cerros y los campos de maíz; obedecen a los órdenes de los tepehuas. A veces se confunden con estos mismos.

¹⁷³ En fin, tanto *tepewa*, *tepewi* o *tuteco*/nuestro señor, dueño denominan diferentes seres que suelen ser invisibles ante los ojos de los humanos y que comparten la característica ser dueños de ciertos lugares; viven en El Otro Lado, es decir, en un cronotopo con coordenadas espaciales-temporales diferentes pero entrelazadas con el espacio-tiempo del mundo diurno.

que los fragmentos que entregan para fundar un pacto con los humanos se pueden conceptualizar como semillas, pues la semilla se puede multiplicar y esa dinámica es justo una de las características de los tepehuas, quienes destacan en los relatos por hacer de una o dos semillas una abundancia, lo cual sí ubica a Jesús como un tepehua, ya que todos saben que él también multiplicó panes, peces y vino.

Así pues, no solamente dan a los cazadores, como ya antes he mencionado, frutas para que las multipliquen y dejen cazar tantos venados, sino que también entregan -o del interior del cerro provienen- el tiempo y las almas de las personas.

Cabe mencionar que la riqueza que entregan los tepehuas son frutas o animales, pero jamás dinero; sin embargo, sí hay relatos donde se encuentran tepehuas o personas que viven en el interior del cerro o cerca de los ríos que multiplican dinero, pero en los más grandes relatos estos personajes jamás son llamados tepehuas, sino el Diablo. A continuación, veremos que esta denominación arroja luz a la división entre estos no humanos y los seres que nacieron del árbol del morro. Para ello hay que recordar que en Santo Domingo es una niña y un niño quienes salen del morro, y como explicaba la narradora

la niña tenía el poder de la buena suerte; que siempre, como él salía [a] vender leche, como él tenía cabras y vacas, dice que le daba buena suerte, vendía mucho, hasta monedas de brillantes le salían, y muchas cosas, dice. Y el niño tenía el poder de hacer crecer a las plantas y de curarlas.

Desde mi punto de vista, esa división no es en absoluto arbitraria. En una imagen, tenemos la riqueza basada en el dinero que fue advertida por un tepehua, el padre de los venados, en el relato de “El cacao y el banano”: “[l]o que es el dinero, no crece. El dinero se termina. Y al terminarlo, has de regresar a matar a mis hijos” (Schultze-Jena, 2010[1935]: 104, trad. por Rafael Lara Martínez). La otra imagen, el otro lado del huacal, presenta la riqueza basada en el trabajo agrícola que a primera vista podría ser vista como práctica ideal. No obstante, ambas formas nacieron del morro y muestran así cierta interrelación y parentesco, es decir, no son formas dualistas o relaciones excluyentes. Así que, para comprender mejor quién es la otra mitad del morro, aparte de Nanawatzin, es fructífero enfocarse en las explicaciones que dan muchas personas sobre el Monarca y los hermanos mayores de Nanawatzin, quienes también nacieron en el huacal.

4.3.4. El Monarca y los hermanos mayores de Nanawatzin

En una visita, el pastor evangélico Fermín Barrera me contó la historia de Santo Domingo de Guzmán. Me relató sobre la producción de la alfarería y los terrenos que pertenecen al pueblo; hay uno de donde extraen el barro y otro donde iban a sacar el zacate para construir sus ranchos. Luego me habló de la producción agrícola, el maíz, los cacahuatales, las granjas, los mercados donde los pueblerinos vendían sus productos. El uso del dinero/*ne túmin* para la comida, la vestimenta y las fiestas. Luego se extendió un poco sobre la apicultura.

De repente, comenzó a introducir a El Monarca. Ese giro es comprensible porque el lugar del que sacaban la miel es el Arco que es uno de los antiguos espacios donde realizaban “pactos”. Fermín decía que el Monarca

venía de un cerro, del volcán Izalco, de ahí venía [...] El Arco era un lugar de reunión, ahí vivía el Monarca de noche, y los indígenas de día iban a hacer sacrificios. El Monarca significa el que manda, el rey, el gobierno de estos dioses. Él manejaba a la gente, sólo de noche pasaban de las 11 para allá. El Arco era el parque de ellos, el Monarca no venía solo.

El Arco, es una formación rocosa a uno kilómetros del casco urbano de Santo Domingo; por la situación de inseguridad nunca pude visitar ese lugar, pero el Arco junto con el *ijtishi*, el *uxtukal*, es uno de los lugares donde las personas solían y suelen hacer pactos con el Diablo, es decir, con el Monarca.

El ya fallecido exdirector de la Casa de Cultura de Santo Domingo, Genaro Ramírez, contaba en su página de Facebook lo que su abuelito le decía sobre el Arco

que el señor Pedro hizo trato con el espíritu malo, pues las personas cuando querían tener algo sin que les cueste como terrenos, ganado, dinero etc., llegaban [al Arco] los días jueves a la medianoche a hacer oración al diablo y hacer pacto con él; [...] todavía se pueden hacer pactos hoy en la actualidad. (Ramírez Vásquez, 2013a).

En otra historia, recopilada por un grupo de alumnos de Santo Domingo, describen que:

El Monarca era un espíritu, pero se mostraba como pescados. Vivió en el cerro que retumba cuando hace temporales. Cuando él quería regalar algo, se abría el mar. Había un petate, ahí entraba la gente pobre, entraban hasta sacerdotes. Y cuando vio que estos entraban, se cerraba y se llevaba almas. Vivió en la Playa de Las Flores, se cansó de estar ahí y quiso trasladarse al cerro de Apaneca. Pegó un grito y le contestó, cargó dinero y cargó, pero de muchas cosas que tenía, no le cupo en el cerro. Pegó otro grito y le contestó el cerro el Chingo, que está en Guatemala (*Titajtakezakan*, 2018: 71- 73).

Vimos que el Monarca, en los tres relatos es considerado un mal espíritu. Otro aspecto en común es que está vinculado a lo nocturno, habita en el interior de cerros y cuevas. Mencionan el volcán de Izalco, el volcán de Apaneca, el volcán de Chingo y el cerro que retumba, parece ser el famoso Tepetoro que está en la costa de La Libertad y que es una de las moradas de los tepehuas. Dentro de los volcanes y los cerros el Monarca vive en una casa grande, en un palacio, donde hay calles de oro/*ujti pal oro* y cuartos llenos de plata/*cuarto tentuk wan tumin* que se convierten en murciélagos/*sijsinakan*. Él dispone de dinero inacabable y tiene en su poder ganados, mulas, terrenos, cerdos y gallinas, todos animales de granja que se usan para una producción masiva, opuesta a la producción de milpas. Todos estos aspectos lo identifican como dueño del cerro, sin embargo, un dueño de cerro específico que se conoce como el *kujkul*, nombre también del Gigante.

Otro sinónimo del Monarca es el Diablo que en la jerarquía de los Malos Espíritus se ubica en la cúspide. Comparte, como estos, la depredación de almas/*ijjy* o de las personas cuyas almas robó o que, a consecuencia del pacto con él, fueron llevadas a su morada en el interior del cerro. Ynés Masin compartía a Schultze-Jena (2010[1935]: 329) que en el “interior del volcán” reside el *tekuyu ne tépet*/Dueño de la Montaña en una hacienda donde trabaja mucha gente/*uei asienda uan miak tajtagamet*. Ahí, exprime la fuerza de las almas que trabajan incesantemente para el Monarca o el Diablo/*kujkul*, así como los explotados en este mundo trabajan en las haciendas de los grandes terratenientes. Un reflejo e interferencia cosmológica.

Los hacendados no son como el Diablo, sino que son el Diablo, lo tienen en su corazón. Servir a el Monarca es el precio que tienen que pagar, manifestación de una reciprocidad cruel y letal. A cambio de una vida sin trabajo y, al mismo tiempo, sin explotación, en La Otra Vida, la explotación será casi eterna. Precariedad ontológica por haber obtenido una riqueza cuya fuente es la brujería dañina, así mismo sucede a la inversa: una vida llena de explotación, de múltiples renunciaciones y privaciones y un trabajo precario, conlleva, sin embargo, que en La Otra Vida a uno le espera lo opuesto.

Entonces, el Monarca, el Diablo/*ne kujkul* está vinculado con la riqueza acumulativa-capitalista, el mar y peces, las cavernas, el robo de almas, su penalización y depredación, la

noche y la brujería. Si agregamos los aspectos de los seres de su colectivo —o sea, como fueron descritos los hermanos de Nanawatzin o del *chijchin* en los relatos donde el Monarca no es explícitamente mencionado— veremos que el *kujkul* además es ambicioso, antisocial, explotador, torpe, ignorante, subordinado, trickster, Rayo menor, puede transformar, dador, no obstante, también es descendiente de la mujer bruja, la Siguanaba, y el venado, el antiguo Dueño del Cerro. Quisiera agregar que en muchos relatos el hermano gemelo de Nanawatzin es la Luna, de ahí su estado ontológico, que es el Sol de la noche¹⁷⁴.

Así que en los términos de la narración que nos concierne, el Monarca o los hermanos mayores de los tepehuas siguen la ética de la Tepusilam, el Gigante, el Sesimite, y no las reglas inventadas por Nanawatzin. Por consiguiente, el devenir *tzitzimit* del Monarca es mucho más intenso que el de Nanawatzin. La transgresión o agresión de los *tzitzimit*, la Tepusilam y el Gigante, se replica en sus descendientes, pues, como vimos, fueron los hermanos o el hermano mayor —el Monarca— quienes pretendieron engañar al más pequeño, al *chijchín*, o a Nanawatzin, y le robaron todo el maíz; y aunque él solamente se quedó con un grano, lo multiplicó.

En ambos casos, tanto el abuelo como los tepehua mayores se apropiaron de algo que no era fruto de su trabajo sino del trabajo ajeno. En las comunidades ese comportamiento es

¹⁷⁴ Es curioso notar que en las *Leyendas De Los Soles* los *tzitzime* escogen a Tecuciztecatl por ser el más adornado y galardonado para transformarse en Luna, a diferencia de Nanawatzin quien es el humilde, enfermo, buboso, que, como es muy conocido, se transforma en Sol (Olivier, 2003: 133). Cabe mencionar que en el *Popol Wuj*, relato estrechamente relacionado a las narraciones teóricas de los nahuas de El Salvador, los gemelos se enfrentan a sus hermanos mayores y a los habitantes del inframundo, Xib'alb'a. Los combaten, vencen y luego ascienden al cielo en forma de Sol y Luna (Braakhuis, 2010; Akkeren, 2012). Cabe mencionar que en tanto en el *Popol Wuj* como en las narraciones teóricas de los "pipiles" el árbol de morro juega un papel importante. En las narraciones K'iche' es el cráneo del padre de los gemelos, Junajpu, el que se convierte en morro, y va a gestar por medio de su saliva a la Xkik' hija de los señores del "inframundo". Entre los "pipiles" vimos que es al cabeza de la hija del señor del inframundo, Tepusilam, la que se convierte en morro. Una narración alterna, compuesta por múltiples fuentes y textos pictográficos que muestran una dramaturgia semejante, que manifiesta una lectura política de las narraciones cosmológicas, ofrece Brotherston (1995). Tepoztecatl, "el del hacha", inventa el pulque en un volcán, además producto del viento y el jade y criado por hormigas y pencas de maguey luego el Tepoztecatl, el cazador, se enfrenta a Xochicalcatl, ogro temible y caníbal, que devora insaciablemente al héroe, sin embargo, éste sobrevive, mata al déspota y luego funda el poderío político de Tepoztlan y Tlalnepantla. En un episodio subsiguiente comienza a dar forma con su orina al paisaje circundante (*ibid.*: 186, 192-194). Brotherston también narra cómo Tepoztecatl, Tepozton o Tepozteco reaccionan ante la presencia política de los mexicas-tenochcas y luego a la de los españoles; el Tepozton se retira a los cerros, y el otro, el Tepozteco, comienza a propagar la nueva fe cristiana (*ibid.*: 196-201).

criticado y visto como producto de brujería. El pacto y el robo expresan un trabajo insincero, maligno y en su consecuencia dañino.

En fin, ambos, el Dueño de la Noche y el Dueño del Día, parecen delicados y ambivalentes, a veces muy violentos. No obstante, tampoco es un *laissez faire* lo que está en juego, sino muy por el contrario, hay valores que sí se defienden (la reciprocidad y socialidad), la jerarquía tiende a favor de Nanawatzin, y la invención del maíz; y es de ese equilibrio y desequilibrio que tratan los conflictos que hemos abordado hasta ahora.

4.3.5. El brujo Jesús Cristo y el maíz en el cronotopo solar

Contrario de los relatos nahuas coloniales del Altiplano Central de México, la narración contemporánea de los nahuas en El Salvador sobre Nanawatzin explica la emergencia de la milpa. Probablemente en el pasado existía un relato que narraba la transformación de Nanawatzin en Sol, sin embargo, en el contexto etnográfico en El Salvador, al igual que en otras áreas de Mesoamérica en la actualidad (Trejo Barrientos, 2017), en ningún contexto etnográfico Nanawatzin se convierte en el astro solar.

Obviamente eso no quiere decir que el Sol no esté metafórica o metonímicamente presente: todos saben que la milpa necesita suficiente agua, lluvia y Sol, cierto equilibrio, el enunciado del interlocutor de Schultze-Jena no ha cambiado mucho: “[a]hora (que) está mojada la tierra y caliente. No está seca. Por eso, vamos a cultivarla. Sembramos el maíz de verano” (2010: 67)¹⁷⁵.

Es más, justo por considerar los constituyentes de un cronotopo a partir de cadenas analógicas, el maíz es al Sol como el Sol es al maíz. En un universo —o mejor dicho, pluriverso— relacional los existentes forman un tejido complejo en el que uno no puede ser separado o reemplazado *in toto* por otro o, en otras palabras, existe una co-evolución, de acuerdo con la doctrina taoísta, “si sacudes una brizna de hierba, sacudes al mundo entero”.

¹⁷⁵ En náhuatl: *[a]xkan gajuituk ne tal iuan tutunik, inté uaktuk; iga tiutiktait, pal tiktugat ne tunamil* (Schultze-Jena (2010[1935]: 70-71, trad. por Rafael Lara Martínez)



Fig. 18: Los Cristos de las cofradías mayores recorren el Jueves Santo toda la ciudad de la noche hasta el nuevo amanecer. Los Cristos están adornados con las palmas que luego los católicos indígenas y ladinos usan para proteger la casa y la milpa de malos espíritus; Izalco, 2017. Foto:W.Effenberger

De ahí, no sería nada nuevo mencionar que, en una variedad de textos producidos por diferentes cosmógrafos indígenas en Mesoamérica, la invención del maíz está vinculada con la emergencia del Sol y la Luna desde un mundo oscuro, y al mismo tiempo con la multiplicación del día y la noche.

Desde luego, más que constatar una versión original, lo que tiende a implicar un discurso de pérdida y una disposición ontológica que piensa en términos “de origen”, sugiero más bien una transformación de imágenes y sucesos cosmológicos. Una de estas transformaciones, la encontramos en la historia de Nanawatzin y otras narraciones con una dramaturgia similar; sin embargo, aquellas donde las formas de relaciones y los múltiples conflictos hacen emerger al Sol son más explícitas. En específico, me refiero a la narración sobre los últimos días de la vida del brujo Jesús Cristo.

Este relato fue contado a la antropóloga salvadoreña Gloria Aracely de Gutiérrez por Miguel Osorio, habitante del pueblo de Ataco en el departamento Ahuachapan. Osorio era una persona enigmática del pueblo; estaba involucrado en las fiestas de las cofradías, la

elaboración de chicha, quemaba los toritos pintos y era narrador de los mundos. A mediados de los 80, Osorio le dictó a Campbell un vocabulario en náhuat.

Ataco, hoy en día, ha vuelto a ser un lugar altamente turístico: cada fin de semana hay ferias de comida, abren hoteles y restaurantes, y en una multitud de tiendas se pueden encontrar artesanías y trajes típicos, ofrecidos por comerciantes salvadoreños e indígenas guatemaltecos. Los descendientes de Osorio viven a la orilla del pueblo. Por supuesto, desconocían las grabaciones y la publicación de la narración sobre los comienzos del mundo indígena que fue publicado bajo el rubro “Tradición oral” en 1995 por la Dirección del Patrimonio Cultural suscrito al Ministerio de Educación. En 2019 le regalé una copia encuadernada del libro a la hija de la que vende tortillas. A continuación, resumiré brevemente el caso de Osorio.

Jesús camina por el mundo, que está lleno de piedras; es perseguido por judíos que se dividen en mayores y menores, y camina hasta la aldea de Ataco, que por un diluvio desapareció del lugar donde anteriormente estaba. Jesús encuentra personas que se vestían con plantas y comían en el monte plantas no domesticadas. Las casas de la gente eran de paja; en aquel entonces se hablaba el “nahuatl”. Jesús le entrega conocimientos a la gente que encuentra en su camino. Les ofrece semillas de maíz, huacales de morro, la chicha. Los judíos que persiguen a Jesús lo llaman “brujo y hechicero”. Finalmente lo capturan, y lo apedrean, y lo empujan en un hoyo. Lo entierran. Pero después de unos días Jesús renace. Se vuelve dueño de los ranchos. El gallo dentro del cerro canta, “al mismo tiempo” el Sol comienza a emerger y Jesús funda San Salvador (Gutiérrez y Osorio, 1995).

Quisiera señalar que la narración se entrelaza, por un lado, con la historia de Nanawatzin y, por otro, con otras prácticas de conocimiento, como por ejemplo danzas-rituales que serán el enfoque del siguiente capítulo. Lo que salta a la vista es que tanto el brujo Nanawatzin como el brujo Jesús son perseguidos en un “tiempo” donde los humanos aún no se relacionaban con el maíz; esto implica formas sociales específicas, es decir, la siembra de maíz no es una simple técnica sino una forma de relación, una ecología de prácticas relativas a

la persona maíz, sea esta humana o no humana; éstas serán instauradas después de resolver el conflicto en marcha.

Nanawatzin logra vencer a la Abuela Caníbal y al Gigante —los cuales encarnan una antropofagia relacionada con la ausencia de relaciones recíprocas con sus descendientes lo que provoca que prevalezca el engaño—, pero también dicho binomio incorpora fertilidad - crecimiento y transformación. Al resolver el conflicto, Nanawatzin inicia el sistema de la milpa. En cambio, Jesús es perseguido por los judíos que en varias comunidades indígenas son considerados "un ejército de demonios salvajes de la fertilidad que emergen desde el inframundo para matar al Cristo-Sol" (Neurath, 2005a: 28) y que hacen de las suyas en los rituales de Semana Santa. López Austin y López Lujan (2009: 85) afirman que los judíos son los servidores del Dueño de la Montaña, relacionados, entre otros, con la gente vieja, gente del cerro, rayos y viento.

En el camino de la persecución, Jesús les regala a las personas vestidos a manera de chichimecas, es decir, ancestros "salvajes", cazadores y recolectores, los productos de una nueva tecnología, a saber, maíz, un huacal y la chicha. Jesús, por medio del don, les transfiere la tecnología que va a modificar las prácticas que desembocarán en la invención de la milpa.

A estos relatos podríamos agregar también los fragmentos que me narró Julián (QDEP), un tamborista de la cofradía de San Juan Bautista. Julián era una persona peculiar; en su cantón tenía fama de ser brujo y bolo¹⁷⁶, y podría agregar que era una persona sabia. No cabe duda de que sí tomaba mucho guaro¹⁷⁷ fuerte, pero en sus borracheras mantenía siempre una lucidez impecable y se daba cuenta de conflictos interpersonales sutiles.

Ahora bien, Julián no solamente soltaba de vez en cuando comentarios sobre el comportamiento de ciertas personas, sino que también a veces, ante mi interés sobre temas cosmológicos, hacía breves comentarios de narrativas que siempre me decía que eran muy largas y que él no tenía el tiempo para compartirlas enteras conmigo, y por ello hacía muy breves referencias.

¹⁷⁶ Alcohólico.

¹⁷⁷ Bebida alcohólica.

Así, un domingo por la tarde cuando estábamos yendo a nuestras casas después de las actividades de la cofradía de la fiesta patronal del año 2015, me comentó que antes habían existido gigantes caníbales. Se comían entre ellos. Se comían los bebés en tamales, y los árboles hablaban "cuando uno los puyaba, gritaban, auuch. Chusito y San Juan acabaron con ellos, bajaban del cielo para hacer fin con los caníbales".

Intenté conocer la versión extensa, pero generalmente cuando nos encontrábamos había a nuestro alrededor mucha bulla y siempre estábamos involucrados en las actividades de la cofradía. Además, a Julián, como a muchas otras personas mayores, le faltaban un número considerable de dientes, lo que a veces me hacía imposible entender lo que me contaba. En la última estancia en Nahuizalco me comunicaron que Julián había muerto; otros dijeron que lo ingresaron en el hospital público en Sonsonate. Como fuera, ya no volví a saber nada de él, sólo recibí un aviso de que murió a finales de 2019.

En los tres conflictos descritos, el mundo en el que nace el maíz, anterior al de los humanos, de relaciones sociales solares instauradas, es oscuro, acuífero y húmedo. La trama de la historia principal comienza en la noche que refiere a un estado ontológico, la Gran Noche, el "caosmos"¹⁷⁸, que es el macro-cronotopo antes de la emergencia del Sol, la Luna y la milpa, al mismo tiempo es el marco cosmológico en el que se desarrolla la alternancia de lo diurno y lo nocturno de la trama y el mundo en general (Bierhorst, 1990: 136-137).

Así arranca la primera secuencia que visualiza el primer conflicto y sería "the myth's conventional point of departure" (Holbraad y Pedersen, 2017: 97, 100), similar a las líneas "*In oc yohuayan, in ayamo tona*" (cuando era todavía de noche, cuando todavía no salía el Sol) provenientes del Códice Florentino, (libro VII , cap. 2) y el Códice Matritense de Real Palacio (folio 161 ssq), (véase Johansson, 1994: 94-95).

¹⁷⁸ En su estudio sobre las teorías del "cosmos" y el "caos" de los Bugkalot, pueblo indígena de las Filipinas, el antropólogo danés Henrik H. Mikkelsen (2016) considera que el concepto "cosmología" no es muy adecuado para comprender a las teorías de los Bugkalot porque la noción sugiere un orden atemporal, por consiguiente, el antropólogo prefiere confluir la "cosmología" con el concepto "cosmogonía" ya que está relacionado a la creación, la transformación, la transición y el devenir, y propone finalmente el término "caosmología", pues, "[r]ather than seeing chaos as that which exists outside of the ordered cosmos, chaos is a central part of the human world as an intrinsic potentiality. The purpose of this analysis of chaos and stability, then, has been to take inconsistency seriously as a cosmological dynamic" (Mikkelsen, 2016: 202).

Pese a las relaciones de parentesco dadas, en estos espacios las relaciones implican una inseguridad, una ética mesoamericana de la noche (Galinier, comunicación personal, 2018). Los lugares donde ocurren los eventos clave de los relatos son cuevas o barrancos, en otras palabras, lugares oscuros y temibles, evadidos dentro de la comunidad. En la historia de Nanawatzin, el padre y la madre mueren en una barranca, lugar de muertos y de los devoradores de restos como los zopilotes. Con respecto al caso de Jesús, a causa de la persecución, el brujo cae en un hoyo/*miktan*, *xaput* para después renacer de las penumbras y funda la civilización solar de San Salvador tras haber entregado el maíz y establecido así una relación con los futuros milperos.

Otra evidencia que las narraciones teóricas despliegan, son los procesos formativos del mundo —ya lo he mencionado en subcapítulos anteriores—, por ejemplo, la formación cruel del cuerpo del zompopo, la implementación de la milpa, la emergencia del árbol de morro o, en la versión de Hartman, el nacimiento del tabaco/*yet*, cuya historia hace poco fue interpretada por el mayista holandés Erik Boot (2019). Además, en una historia de Nanawatzin, al cortar del árbol de morro la fruta que colgaba de una de sus ramas y donde se gestaban Nanawatzin y su hermano, el árbol se queja porque le duele la intervención (Carlos Alberto Ruiz Cuellar, comunicación personal, 2018). Reitero que en los fragmentos narrativos que me contaba Julián, también se ve cómo a los árboles y a las piedras les duele ser manipulados por los existentes a su alrededor.

En fin, el árbol de morro en el que se convierte la mujer-bruja o la hija de la Tepusilam habla y responde, hecho que alude a que el cuerpo del árbol aún no se ha secado, es blando, vinculado a los sucesos posteriores al diluvio. Al salir el Sol, el mundo adquiere calor. Los múltiples cuerpos que constituyen el mundo comienzan a secarse. Algunas formas pierden o esconden bajo el Sol su humanidad. Por lo tanto, en varios momentos las teorías cosmológicas de los nahuas reflejan lo que se ha señalado respecto a muchas cosmologías amerindias más al sur y centro de América: si la teoría de la evolución “occidental” considera que el ser humano evolucionó desde lo animal, las “teorías de la evolución” amerindias destacan que los animales, plantas y rocas descendieron de lo humano, y es precisamente esta ontología de la humanidad compartida lo que deja entrever el arte amerindio (Olivier y Neurath, 2017). Cabe mencionar

que las narraciones teóricas nahuas son una de esas expresiones artísticas, en específico, se trata de artes verbales.

Ahora bien, la invención del “cosmos” solar emerge posterior a un conflicto bélico entre dos partes, no obstante, las oposiciones aquí presentes no se caracterizan por ser dualistas; más bien se las puede describir, a partir de la relación de parentesco que las atraviesa, como relaciones fractales, o relaciones e imágenes constituidas por principios de multiplicación y condensación. La momentánea victoria de los “buenos espíritus” es también una victoria sobre ancestros y antecesores de los que se heredan ciertas calidades, pero intensificadas; al parecer algunos de los descendientes heredan los aspectos “buenos” y otros los “malos”. En otras palabras, los no humanos que inventan un nuevo modo de existencia, vinculado a lo solar y la milpa, nacen precisamente de la Mujer Bruja, descienden de la Lamatzin Tantepus, emergen del agua, de la noche, de la fertilidad imponderante. Por consiguiente, heredan sus prácticas: la transformación, la manipulación de fauna y flora, y el canibalismo.

Hago recordar que Nanawatzin y sus hermanos matan a sus abuelos para ingerir su hígado o corazón, órganos que en el mundo mesoamericano frecuentemente emanan memorias. Por ende, al ingerir ese órgano, el caníbal se apropia de la memoria, es decir, del punto de vista de sus abuelos. Ello sucede no para conservar sino para modificar y transformar la herencia a través de la multiplicación ontológica de su propia perspectiva. Precisamente por eso es importante esbozar que el linaje de brujas del cual descienden los tepehua o Nanawatzin, que, como vimos antes, se caracteriza por ejercer “cierto” dominio sobre la fuerza generativa de las plantas, la vegetación, las aguas.

En Nahuizalco, San Juan y Jesús terminan con el canibalismo, o con los judíos; ellos subyugan a las fuerzas presolares de la noche, a los malos espíritus. En Izalco y Santo Domingo, ne chijchin, Nanawatzin, el Monarca, los tepehuas mayores, ponen fin a las relaciones plenamente antropófagas para instaurar paulatinamente relaciones “cristianas”, una ética diferente a la de antes del Sol. Y digo “paulatinamente” porque en términos wagnerianos el último paso de la invención de un nuevo cronotopo es el tercer conflicto entre los hermanos mismos. Son los mayores, o el Monarca, quienes engañan y quieren robarse el fruto de la labor

de su hermano pequeño, ne chijchín o Nanawatzin. Éste responde burlándose de ellos, y luego comparte y los abandona.

El papel del hermano menor es fundamental, instaura formas que están basadas en normas de comunidad y reciprocidad, a la cual está subordinado casi todo, incluidas la brujería y antropofagia, lo cual indica que ciertos comportamientos son controlados. En consecuencia, Nanawatzin, Jesús y San Juan Bautista hacen nacer la milpa, el amanecer o un modelo civilizatorio: *the myth's inventional point of arrival*, con base en el cual queda la memoria de que dicho modelo emergió de la noche.

Al fin y al cabo, la narración, en su sentido cosmopolítico, alude a la transición no-lineal de lo "lunar" a lo "solar", al mismo tiempo que se refiere a una alternancia conflictiva. Así, la cielopolítica o cosmopolítica no solamente presenta relaciones que se despliegan en un tiempo lejano sino aluden a conflictos actuales.

Este despliegue se manifiesta a través de diversas prácticas del conocimiento, entre otras, en las danzas rituales que se desarrollan durante las fiestas patronales. Las danzas inventan sobre lo inventado, agregan a la cielopolítica las políticas del mundo heterogéneo de la olla formada. La invención del cosmos no se relega al pasado, sino que es más bien una invención continua.

Así pues, en las danzas volverá el Sol, la Luna, Nanawatzin, el Monarca y los tepehuas, los hijos de la Siguanaba y el venado, los cuales entran en relación de manera muy drástica y trágica con memorias e imágenes de la matanza de 1932, el diluvio de 1934 y la guerra civil. Sin embargo, antes de enfocar nuestra atención en las danzas rituales quisiera mencionar lo siguiente: podríamos pensar que la lectura que ofrezco es una interpretación que precisamente retoma el sentido que es expresado en la cita de Borges al comienzo del texto. El problema que se deriva de mi planteamiento es que la ecuación entre Nanawatzin y Jesús para nada ocurre en la realidad social, donde, en vez de ser un ser solar, Nanawatzin es considerado un mal espíritu y equipararlo con Jesús sería una gran ofensa.

Una línea de fuga para esa problemática consiste, precisamente, en enfocarse en la dramaturgia que en consideraciones taxonómicas, pues, al fin y al cabo, tanto católicos como evangélicos buscan distanciarse de los lados oscuros del mundo. Esa acción es muy semejante a lo que ocurre y hace ocurrir Nanawatzin en las teorías cosmológicas, sólo que en el comportamiento actual Nanawatzin mismo es la oscuridad de la cual se busca alejarse, aunque eso signifique sostener la dramaturgia de la oscuridad y lo luminoso, sea ésta la luz del mundo evangélico o la luz de Cristo católico.

Con las prácticas mencionadas, la invención —relación dialéctica triangular entre figura y fondo, convención e invención— se mantiene con ciertas transformaciones y con una emergencia de conflictos causadas por dividir parcialmente los existentes del mundo en quiénes son los solares y quiénes los nocturnos. Pero reitero que ambos colectivos —tanto católicos como evangélicos- toman en cuenta en sus rituales (misa, culto, rezos) que el Diablo— léase, la oscuridad, los malos espíritus, la Siguanaba, el Duende—existen, sea su existencia imaginada o fenomenológicamente real.

Sin duda, la relación entre la oscuridad del Diablo y la luz del Sol en las comunidades amerindias es un tema muy interesante y ha sido sujeto de muchas reflexiones e indagaciones antropológicas (Galinier, 2014, 2017) que nos pueden brindar posibilidades para pensar la relación que se establece entre los nahuas de El Salvador.

Severi (2018:70-77), por ejemplo, al reflexionar sobre las mnemotecnias de los yekuana, señala que sus técnicas visuales juegan con la relación entre los no humanos, considerados benéficos y maléficos, y que son los protagonistas de un “*bloody conflict that the Yekuana believe orders the universe*” (*ibíd.*: 71). Si bien, desde la perspectiva de los yekuana los seres de la muerte se imponen, la relación entre los existentes del mundo resulta ser una de figura/fondo en la que la diferenciación ontológica deriva en una metamorfosis de un principio unitario, la cual es curiosamente la metamorfosis del no humano “maléfico” y que produce a través de su transformación la diversidad, incluso la del oponente (*ibíd.*: 71, 74-75), lo que implica que “*all living creatures are inherently ambiguous*”. (*ibíd.*: 71).

En nuestro caso, el principio singular es el huacal, la Gran Noche, del cual se desprenden dos: Luna y Sol, el Monarca y Nanawatzin, los tepehuas menores y tepehuas mayores; no obstante, vimos que, a la unicidad, la esfera del huacal, le antecede lo múltiple, las relaciones de pareja, el vecino, la abuela y el abuelo, y todos los otros existentes que forman el cronotopo “narrativo”. Así, similar al modelo arborescente que emana de una estructura rizomática— “[e]n los rizomas hay nudos de arborescencia, y en las raíces [del árbol] brotes rizomáticos (Deleuze y Guattari, 2004 [1980]: 24) — podemos constatar que la unicidad emerge efímera, ilusoria y generalmente de la multiplicidad para gestar nuevas multiplicidades.

Capítulo 5: Los historiantes de Santo Domingo y “La flor más bella de San Juan”



Fig. 19: Santo Domingo observando lo que los humanos hacen para su fiesta. Santo Domingo de Guzmán, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger

"Todo aquello que es profundo, ama la máscara"

Friedrich Nietzsche

Izalco, Sonsonate. 4 de diciembre 2017. Antes de volver a México, a principios de diciembre, fui a visitar a la mayordoma Tina Vázquez de la cofradía Virgen de Belén. Como siempre ella era muy hospitalaria, haciendo un tiempo para platicar conmigo, y dispuesta a responder mis preguntas sobre muchas cosas que he visto y he leído sobre el pueblo de Izalco. A la mayordoma la conocí hace doce años, y desde que me invitó en aquel entonces a cargar el Cristo en la Semana Santa nos hicimos amigos. En los encuentros me compartió muchas anécdotas de su vida, historias de seres alternos, y relatos de la vida de sus antepasados. Esta vez, después de saludarnos e intercambiar las novedades en nuestras vidas, llegábamos al punto de hablar de los tepehuas, los no humanos que vivían, o viven, en una cueva dentro del cerro de Julupe a unos 6 kilómetros de los límites del casco urbano de Izalco. El tepehua, sin embargo, más cercano del lugar donde nos encontrábamos, no estaba a más de tres minutos de distancia de la casa de la cofradía, la imagen del Padre Eterno que se ha encontrado en la cueva del Julupe. No sé por qué razones estábamos hablando de él, pero la mayordoma firmemente me preguntó si ya había notado que él tenía el mundo, una esfera parecida a un

morro que cuelga de las ramas del árbol, en sus manos; además quiso saber, si lo había visto (fig. 17).

"Sí" le respondí, "sí, lo había visto en varias ocasiones. La primera vez hace doce años, cuando se celebraba en agosto a la Virgen de la Asunción. Ahí estaba él", dije, y seguí explicando de que "además, también lo vi, las veces cuando el mayordomo de la cofradía del Padre Eterno, en aquel tiempo me invitó a quedarme en la casa". Insatisfecha con mis respuestas, la mayordoma me dijo que se refería a otra forma de ver. Me explicó que cuando uno ve firmemente al rostro del Padre Eterno, se podía ver que movía sus ojos. Recuerdo muy bien de la expresión de su rostro cuando niña Tina me mostró la forma de ver a que ella se refería.

Miró con concentración y firmeza, como si viera con todo el cuerpo, como si atravesara capas de sedas finas y veía algo que yo ni podía percibir ni dar nombre. Era una mirada fija que revelaba que el Padre Eterno siempre estaba viendo a los que estaban frente a él. Es más, si entendí bien la alusión y el énfasis que la mayordoma puso a la esfera que tenía en sus manos, miraba también los sucesos del mundo entero. Pues es el Dueño del Mundo: un *tepehua/se tepewa*.

5.1. Imágenes que ven el Mar

La abundancia de fotografías que existen de los Moros y Cristianos en El Salvador a lo largo y ancho de la historia del país muestra la fascinación que comparten los capitalinos y los antropólogos por esta danza ejecutada en los más remotos pueblos del país, así como a veces en los olvidados rincones de la capital.

Si bien las instituciones estatales, las ONG y las iglesias invitan a los Moros y Cristianos a salir en fiestas, eventos culturales, inauguraciones de exposiciones, festivales folclóricos o juveniles, su lugar prístino son las fiestas patronales de los pueblos cuya fama es ser o haber sido cuna de la población indígena de El Salvador. Existe un lazo visible e invisible entre las fiestas y los danzantes, los historiantes.

Ellos danzan para san Juan, para san Antonio, para la virgen de la Concepción y de la Asunción, para santo Domingo, y un sinnúmero de otros no humanos. En muchos pueblos no hay fiesta patronal si no sale la Historia de Moros y Cristianos, pues son una parte imprescindible de las celebraciones en honor al patrón. El relato al inicio del capítulo nos muestra que existen diferentes formas de ver. Una que ve lo cotidiano, y otra que es una forma de revelación, algo que está cubierto o normalmente invisible que es la “vida de las imágenes”, la vida de las cosas, la vida de los espíritus que los habitan. Ver es darse cuenta de la vista de los demás, así tanto la mayordoma como las imágenes de los santos, poseen cierto “don de ver” (Neurath, 2013a). Además, los santos, como ya lo señaló la antropóloga salvadoreña Clará de Guevara a mediados de 1970 “comen, duermen, visten, se enojan, oran, sufren” como cualquier otro humano (Clará de Guevara citada en Gould y Santiago, 2008: 317).

En Santo Domingo, los historiantes danzan bajo la mirada del susodicho. Pero, sin perder de vista las miradas de los humanos ¿cuál sería la mirada de los no humanos de la danza de los Moros y Cristianos, en concreto?, ¿qué es lo que “ven” san Juan Bautista, Santo Domingo o el Padre Eterno?

Supongo que si los historiantes salen en las fiestas es porque a los santos les gusta verlos (fig. 19), y hacer bien a una persona es una forma de comunicación, una especie de renovación de lazos familiares o comunitarios, de acuerdos y relaciones. Así es que, pensar en la mirada de los santos es indagar en las relaciones que se establecen durante las fiestas patronales, en específico la relación entre historiantes y sus santos patronos.

Lo primero que quisiera resaltar es que a los santos hay que complacerlos durante sus fiestas, porque si se llegan a molestar, podrían abandonar a los colectivos humanos que suelen proteger. No hay que olvidar que, pese a que los santos tienen sus moradas en cada uno de sus pueblos, al fin y al cabo, no “son” de ahí. Los santos son una “alteridad constituyente” (Sahlins y Graeber, 2017); constituyen al pueblo porque a lo largo y ancho de la historia lo defienden y lo protegen ante diversas amenazas a nivel tanto micro como macro político.

A partir de las historias que hablan de cómo los no humanos llegaron a vivir en los asentamientos, muestro la fragilidad de la relación entre San Juan, Santo Domingo y los humanos, además de que estos relatos también señalan la importancia que tienen los historiantes al inventar y rehacer las relaciones entre ellos mismos y los no humanos.

Si bien hubo cofrades de san Juan que afirmaban que durante su fiesta el patrón estaba presente, otros curiosamente dijeron lo contrario: “cuando son las fiestas de san Juan, él abandona Nahuizalco y regresa a su tierra, España, que está detrás del mar”. El santo patrono anuncia su partida con lluvias, truenos o temblores. Dicen que se va porque no le gustan los ruidos de la fiesta, tampoco que la gente se emborrache. No obstante, aunque no esté presente, sí ve todo lo que sucede durante su ausencia a través de su imagen, la cual permanece en el templo de la cofradía. Cuando terminan sus fiestas vuelve a Nahuizalco; entonces regresa su espíritu que es palpable por medio de una brisa fuerte alrededor del templo.

Ahora bien, el país de origen de san Juan es España, que a veces se confunde con los EE. UU. o Guatemala. Lo que tienen en común estos países es que no hablan como se acostumbra a hablar en la localidad salvadoreña, sino que allá la gente se comunica mediante idiomas diferentes, además de vivir de maneras distintas y comer cosas diferentes. España es, además, un lugar donde hay abundancia, al contrario de Nahuizalco donde la mayoría de las personas vive en la pobreza. Lo que vuelve a España aún más extraña, es que se ubica detrás del mar, lo cual se relaciona con los estados ontológicos marítimos que hemos discutido antes.

Un día, en una casa de una familia en Nahuizalco, al hacer un descanso con los Micos Dioses que salen a bailar alrededor del 24 de diciembre, nos ofrecieron un almuerzo —sopa de gallina india—; ahí me puse a platicar con la señora que llevaba el bastón de la cofradía sobre el uso de la sal. Unos momentos antes una comadre se había quemado una pierna y, para aliviar el dolor, había echado sal en la parte afectada. Le pregunté de dónde provenía la sal, si era del mar o de las salinas terrestres. “Del mar”, me contestó. Le pregunté si había ido al mar y si le gustaba ir; me respondió que no y en seguida me explicó que había siete mares, uno de sal, otro de pus, también uno de sangre, de miel y de hielo. Agregó que detrás de los mares

viven los “enanos sin ano, los gentiles”. Para explicar mejor a quiénes se refería, nos dijo que eran como los santos, que no tenían órganos y que no comían, que sólo podían oler.

Lo que me dijo la comadre me llamó mucho la atención porque completaba con su relato otras historias sobre los enanos “sin ano” que había escuchado en pueblos vecinos; además, me sorprendió que denominara a los “sin ano” con la palabra “gentil” que en Mesoamérica es un nombre muy común para designar a los ancestros, a los seres que vivieron en otros tiempos, y que se consideraban no humanos (Chamoux, 2011 :159-160; Romero, 2011: 40-43).

López Austin (2009), por ejemplo, escribe sobre los gentiles o xantiles que eran seres pequeños que no pueden hablar, tampoco comen maíz, pero comían a su crianza, vivían bajo la tierra o en los sitios arqueológicas que habían construidos. Son los que no aceptaron la “evangelización” y el amanecer del Sol y huyeron al monte o quedaron petrificados o quedaron como las figurinas arqueológicas (López Austin, 2009, Romero, 2011). Cabe mencionar que algo parecido me contó un tamborero de la cofradía de San Juan en Nahuizalco. Los “objetos arqueológicos” eran los antecristianos de la gente vivía antes y que fue castigado por Dios. Además, los xantiles son los que construyeron los edificios de los sitios arqueológicas donde ahora viven. En El Salvador son las ruinas de las iglesias coloniales que quedaron como vestigios de las actividades de los tepehuas. Es más López Austin escribe que:

“[L]os enanos son del tiempo de la Abuela Caníbal y el Abuelo Caníbal, padres de la Tierra, abuelos de los pequeños gemelos Sol y Luna. Los gemelos mismos vivieron en aquellos días terribles; se salvaron milagrosamente de que sus abuelos los devoraran, y fueron, a su vez, asesinos de su abuelo y violadores de su abuela” (2009: 31).

Me pareció muy interesante que ella asociara a los no cristianos con los santos. Obviamente la comadre lo hizo no por considerar que los santos también fueran “gentiles”, sino debido a que ontológicamente y corpóreamente compartían rasgos en tanto seres “espirituales”, seres con otro cuerpo y forma de metabolismo. Quizás por eso, antes, cuando bañaban a puerta cerrada a san Juan Bautista en un tol bastante grande, solamente a personas mudas les era permitido hacer esa labor, ya que, al ser mudas, no podían compartir el secreto de lo que habían visto en la cofradía.

Sea como fuere, ambos, tanto los santos como los gentiles, venían del mar, que no era solamente el mar de la playa, sino también el mar como otro estado ontológico que en la cosmopraxis nahua “pipil” se despliega espacialmente no a través de una verticalidad sino por una extensión horizontal¹⁷⁹. Desde luego, el mar también está presente en las historias que narran cómo llegó santo Domingo al pueblo de Witzapan.

Él, como muchos otros santos, fue encontrado en la orilla del océano Pacífico. En la narración, dos hombres encontraron a una persona pequeña, y se la llevaron al pueblo. Pero por las noches el hombre chiquito siempre volvía al mar; por las mañanas, la gente encontraba en sus pies restos de arena de la playa, lo que demostraba que el hombrecito iba a la playa todos los días al anochecer. Después de diversos intentos de establecer y construirle una ermita, santo Domingo finalmente decidió quedarse en el pueblo que más tarde llevaría su nombre. Estas y similares narraciones abundan en El Salvador, narraciones donde los santos se resisten en un principio a quedarse en el pueblo.

A mi entender, esa situación crítica se resuelve por diferentes acciones que alternan entre lo que Pitrou (2012) llama el establecimiento de un régimen de coactividad con agentes no humanos, el empleo de técnicas específicas, formas de socialización y domesticación (Romero, 2011; Méndez Sánchez, 2016). Por consiguiente, las prácticas en estas situaciones críticas son muy semejantes a las que se suelen realizar con respecto a los espíritus/*ne tujtúnal* que constituyen la interioridad del ser humano y cuyo comportamiento será el enfoque del capítulo 6.

Por lo pronto deseo sólo aclarar que el espíritu/*ne túnal* del ser humano o conjunto de espíritus de los seres humanos se origina en El Otro Lado, es decir, en otro estado ontológico. Como los túnales tienden a querer volver a su cronotopo primero, deben ser domesticados, capturados y socializados para que dejen de intentar salir o abandonar el cuerpo humano.

¹⁷⁹Menciono al *miktán* porque las características de los mares se parecen a los diferentes “espacios” que atraviesan los espíritus de los muertos. Para una crítica a la comprensión del espacio por medio de una “geometría” vertical, véase: Díaz, Ana (2015).

Solamente por medio de estas prácticas el ser “recién nacido” deviene plenamente humano (Romero, 2011; Millan, 2019).

Ahora bien, a partir de la descripción y reflexión previa sobre el cielo/mar sabemos que los santos vienen del “otro mundo” y que siempre son encontrados a la orilla del mar, como si fueron intermediarios entre la tierra y el cielo-mar. El proceso de domesticación, capturan y socialización se desarrolla por medio de la construcción de una ermita, promesas e insistencia por parte de los humanos. Parecido a la analogía de capturar almas y animales que se logra al construirlos nuevas casas (Romero, 2020) o contenedores como lo ejemplifico en el siguiente capítulo. Ahí los animales deben aprender a mantenerse sin volver al monte, los tújtunal al estado ontológico alterno y los santos al mar que como vimos es otra presentación/representación del estado ontológico “otro”.

Es hasta después de ser domesticado y socializado que la relación entre pueblo y espíritu se vuelve más estable. La presencia del santo implica estabilidad política porque el santo ayuda al pueblo/*ne techan* a resolver diversos conflictos y problemas existenciales.

Con respecto al *túnal* quisiera mencionar que el proceso de domesticación acontece porque el *túnal* por un lado queda atrapado en los artefactos anatómicos (ollas, tecomates, huacales), los cuales constituyen el cuerpo. Así como el santo queda “atrapado” en la iglesia, es decir, acogido en un contenedor: la olla, que es el pueblo, pero con la presencia del patrón deviene en un cosmos, un pueblo predominantemente ordenado. Recuerdo la metáfora metonímica en la que el pueblo es una olla. Se vislumbra un isomorfismo entre pueblo y cuerpo humano. No obstante, también la socialización contribuye a que el *túnal* se acostumbra de su condición ontológica. Romero (2011: 88, 201, 211) que plantea esta forma de relación destaca que son los hábitos alimenticios y la invención de lazos de parentesco que apoyan a la fabricación de los cuerpos de los niños. Con los cuerpos establecidos pueden entrar relación con personas que comparten las mismas características ontológicas y generar correspondientes acciones específicas (*ibíd.*).

Con respecto al santo, construir una casa en el pueblo, es ser parte del pueblo, miembro de la comunidad, es decir, es una forma de parentesco. Bajo la mirada del santo los habitantes se casan, celebran los días festivos, lloran a sus muertos y bautizan a sus niños.

Concerniente al bautizo, justo, esta práctica sería una técnica que destaca más el “atrapo”, pues, tanto en México como en El Salvador, los nahuas usan o usaban la sal para fijar el alma. A los niños se les proporciona sal en el bautizo “para evitar que su alma, por su naturaleza volátil, salga del cuerpo del infante y le acarree enfermedades” (Méndez Sánchez, 2016: 92).

Después del trabajo cosmopolítico, la gente hoy en día orgullosamente explica que san Juan o santo Domingo quieren al pueblo, porque bien podrían haberse ido a vivir a otros lugares, pero “se quedaron con los indios, con los pobres”. En cuanto a San Juan, Pedro —un carpintero y fiel seguidor del santo— me explicaba que la mirada de san Juan se dirige hacia las regiones ricas de El Salvador, a la capital. Parece que con su mirada alumbra esas regiones; no obstante, el santo se queda en Nahuizalco, pese a que le da la espalda al pueblo y no recibe la riqueza. “Pero está aquí, en Nahuizalco y nos protege” dice Pedro.

5.2. La fiesta de los santos

Sea desde la ermita donde suelen morar las imágenes, o bien desde la carroza o la iglesia, san Juan y santo Domingo ven lo que sucede en su alrededor, y lo que ven, parece ser un pandemonio. Una confluencia densa, una sincronidad de ruidos, gestos, movimientos, luces y voces. Recuerdo que Pitarch señaló, en el seminario: “El envoltorio y el pliegue. Examen de una relación cosmológica mesoamericana”, celebrado en la UNAM en 2016, que los mercados se asemejan a las relaciones múltiples de El Otro Lado manifiesto en sueños, pinturas y relatos. Por consiguiente, si uno quisiera obtener una breve impresión de lo que hay detrás del “velo”, podría comenzar a soñar adecuadamente, visitar a un mercado en Mesoamérica o, pues, acudir a las fiestas patronales de los pueblos de la comarca que son bastante semejantes a las ferias semanales. En Santo Domingo, cada año, el comité de festejos patronales, independientemente del partido político, se pone de lujo para organizar estos días importantes para la comunidad del municipio. Claro, los alcaldes elegidos, que son parte del comité, desean dejar su impronta en la memoria de los habitantes. Durante una semana entera organizan bailes, desfiles, quema de pólvoras, conciertos de grupos femeninos de cumbia, de pop, rock

y música folclor andino mesoamericano ¹⁸⁰, ruedas, puestos que venden churros, hamburguesas, yuca y papas fritas, hay puestos donde uno puede apostar su suerte al tirar con un rifle a muñecas de trapo, hay máquinas, puestos donde se venden figuras de plástico, dulces, maní, discotecas y están los historiantes, de hecho, no menos coloridos y fluorescentes. Hay un dicho que a los salvadoreños les gusta la bulla, al parecer la bulla pandemoníaca también es deleite para los no humanos santo Domingo en Witzapan¹⁸¹ y, quizás no tanto, para san Juan Bautista en Nahuizalco, quienes, dicho de paso, son parientes. “Son primos”, me comentó una señora que lideró una comitiva de la cofradía de san Juan Bautista de Nahuizalco que suele visitar las fiestas cada año. Por consiguiente, no es para nada equivocado comparar las fiestas.

Las danzas dedicadas a san Juan Bautista culminan el 24 de junio, uno de los días más calurosos del año, el solsticio de verano. En el caso de santo Domingo, él presencia su fiesta patronal a principios de agosto, algunas semanas antes de que san Juan presencie su propia decapitación, a finales de agosto. Las descripciones que siguen se basan en a la fiesta patronal de santo Domingo entre los años 2017 y 2018, la fiesta patronal de san Juan Bautista del año 2018 y san Juan Degollado del año 2017.

5.2.1. La transformación de los jóvenes

La tarde del 3 de agosto 2017, en la casa donde descansa santo Domingo tocan dos músicos, un guitarrista y un violinista. Excepto los músicos, mi persona y cuatro imágenes de Santo Domingo, no hay nadie más en la sala. Es una situación muy común en las cofradías, al inicio de la fiesta solo están los mayordomos, los músicos y dos que tres curiosos, entre ellos a veces un antropólogo.

¿Para quién la música? suele ser una pregunta dirigida más a uno mismo que a otros presentes, hasta que uno se dé cuenta que la música es para los sentidos de las imágenes.

¹⁸⁰ El folclor andino es una corriente musical muy fuerte en El Salvador, también presente en los pueblos indígenas donde los tambores están adornados con imágenes de códices mesoamericanos. Relacionado a la música están los discursos identitarios indígenas. A la par de melodías andinas, los músicos también interpretan canciones salvadoreñas. Algunas organizaciones indígenas también se han apropiado la *wiphala*, bandera colorida aymara, para visibilizar sus reclamos y reivindicaciones.

¹⁸¹ Recuerdo que Santo Domingo de Guzmán hasta finales del siglo XIX se denominaba Santo Domingo Witzapan (Lara Martínez, 2006).

Pegado a la pared azul-celeste, a la par de los músicos, en el centro de la atención, está el altar con cuatro imágenes de santo Domingo. Tres imágenes de santo Domingo han dejado hermandades o cofradías de pueblos cercanos a principio de la fiesta. El lunes después de las fiestas patronales vienen a traerlos nuevamente.



Fig. 20: Los jóvenes se han transformado. Ahora son Historiantes. Santo Domingo de Guzmán, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger

“Antes”, me decía el mayordomo “la gente se quedaba toda la semana en el pueblo, durmiendo en la cofradía o en las casas de personas conocidas. Actualmente vienen a dejarlos y se van”. Alrededor de las imágenes hay mantas rojas, azules y verdes, flores de papel. Al lado del altar hay un ventilador, un puño de cohetes y un tambor, que más tarde va a entonar ritmos sincrónicos a los diferentes pasos en el baile de los historiantes.

Tanto en el patio de Nahuizalco como en el de Santo Domingo, al lado de la casa de la cofradía, diversas mujeres preparan la comida que se va a ofrecer a todos los visitantes y personas involucradas en la celebración. En Santo Domingo de Guzmán predominan como ayudantes familiares cercanos del mayordomo, mientras que en Nahuizalco los ayudantes de la mayordomía sueñan con san Juan, antes que comiencen las fiestas, y es él quien les avisa que ya deben ir a la cofradía a realizar su trabajo. En tal sentido podríamos pensar en la investigación de Roger Magazine (2015).

En su trabajo sobre el concepto de persona y acción en el altiplano mexicano Magazine “advierde el contraste entre las nociones mesoamericanas de persona y acción” (2015:22), además indaga sobre el papel del mayordomo como aquella persona encargada de “suscitar en los otros la acción” (*ibíd.*: 20). Al parecer, en Nahuizalco, no es solo el mayordomo el que activa la participación colectiva para las fiestas patronales, sino también san Juan Bautista mismo, quien asegura que “la producción de la subjetividad [se] active en los otros” (*ibíd.*: 21). No obstante, el asunto es más complejo. Pues, más bien lo que muestran los comentarios y situaciones es que se trata de una coacción entre humanos y no humanos (Pitrou, 2012) ya que la activación de la subjetividad, a mi entender intuitivo, es realizado por no humanos, el santo, y humanos, la mayordoma¹⁸².

Las intervenciones oníricas de san Juan son relativamente frecuentes. En los sueños invitan a las personas ofrendarle pólvoras, toritos pintos y animales. San Juan motiva a la mayordoma a seguir con las fiestas y también le advierte de pleitos. La mayordoma de la cofradía de san Juan expuso que soñar frecuentemente con San Juan legítima que ella esté a cargo de la cofradía. No obstante, esto no significa que el santo interactúa de manera vertical con el pueblo, pues, muchos nahuizalqueños tienen una relación personal con él.

Además, la mayordoma quien usa la presencia de san Juan en sus sueños como un hecho que afirma su cargo, frecuentemente estaba bajo crítica de los miembros de la cofradía y partes de la población interesados en asumir el cargo. Los aspirantes apoyaron sus afirmaciones con la denuncia de que la titular descuidaba muchas acciones, y que usaba la cofradía para enriquecerse. Pese a que ya desde hace varios años asumía el cargo, no lo quería soltar y dar la oportunidad a otras personas.

Muchas veces veía como después de las festividades, los candidatos esperaban en vano a ser nombrados al cargo de mayordomo. Dado que parecía que el futuro titular fue designado

¹⁸² Aunque aquí opté por considerar la agencia del santo con respecto a la activación de la subjetividad, no puedo decir cómo el santo lo hace en concreto, es decir, las mujeres que ayudan en la cofradía decían que san Juan les avisa en sus sueños, o les envía sueños. Pero probablemente las mujeres estuvieron previamente activadas por la mayordoma y san Juan simplemente les avisó en que momento preciso deberían hacerse presentes en la cofradía. Por otro, puede ser, como lo mencioné en el texto, que se trata más bien de una coacción entre santo y mayordoma.

por los involucrados después de las fiestas pero siempre la mayordoma en el cargo fue reelegida por los que estuvieron presentes. Fue hasta hace poco que dieron lugar a un mayordomo más joven. No obstante, en un momento los cofrades criticaban a éste porque no sabía como ganarse a las personas que a diario ayudaban en la cofradía.

En cuanto a la jerarquía de la cofradía hay que destacar que a la mayordoma principal le sigue la mayordoma segunda, y las mayores. Cada una de las mayores tiene su función. Una mayora se encarga de hacer el chocolate, el café y el atol. Otras se comprometen con preparar y servir la comida, en cambio otras lavan los trastes.

Otros miembros de la Junta Directiva están encargados de recibir a las personas y ver quienes faltan por recibir comida o café con pan. Debido a que la cofradía de San Juan es grande, incluso hay un panadero que trabaja arduamente a lo largo de las fiestas. Antes quien recibía a las personas que visitaban al patrón se llamaba tashtulero. Recibía a la gente con un saludo ceremonial en náhuat o en español.

Volviendo a Santo Domingo, al recinto entran esporádicamente personas y rezan al santo. Al contrario de otras cofradías que he visitado en el país la confluencia de personas es escasa. Poco a poco, vienen los jóvenes que luego se transformarán en los historiantes. Vestidos con blue jeans, tenis, camisas, relojes de pulso, se sientan en la acera, en el cual está escrito en color blanco casi ilegible, “sendero de barro rojo”, que es una alusión, al hecho de que, hablando en términos de partidos políticos, estamos en el barrio “rojo” del pueblo que, como vamos a ver más adelante, juega un papel importante en la escenografía y coreografía de la danza.

En otra ocasión en la que pude estar presente para las fiestas patronales en Santo Domingo, los músicos, acompañados por un tambor grande, un tambor pequeño y un pito, van por la mañana a las casas de los historiantes a recogerlos y escoltarlos a la cofradía. Mientras esperan en su casa y durante el camino acompañan la acción con un son inventado para estos momentos. Además, tiran cohetes que avisa a la gente de lo que está ocurriendo). Cuando todos han llegado, los historiantes se visten nuevamente con su ropa cotidiana y van a desayunar en la cofradía. Los jóvenes beben café o chocolate, comen pan. Algunos de los

jóvenes que llegan a danzar los he visto antes en la calle. Trabajan como herreros, otros van a la escuela pública o a la escuela católica del pueblo.

Muchos de los abuelos de los jóvenes son nahuahablantes, no obstante, la mayoría de ellos no habla la lengua de sus familiares. “No hay tiempo”, me decían “para qué”, “es de los antiguos” o “si, quisiera, pero”, aún no sé del todo las razones de su desinterés, es muy probable que este tipo de fenómenos sucede por procesos coloniales y racistas, pero al contrario de la Historia de los antiguos que van a danzar, la lengua no les llama tanto la atención. Un grupo de los jóvenes también participa en actividades de organizaciones indígenas como CCNIS¹⁸³ y se vinculan con proyectos juveniles de la iglesia católica.

La edad de los historiantes varía entre 8 a 16, los más pequeños de los danzantes van a presentar seres importantes en la dramaturgia. Para cambiarse la ropa, o sea para realizar la “transformación” los jóvenes van a otra casa cercana, anexo a la cofradía.

Muchos mantos tienen imágenes que reflejan rasgos individuales, que señala una apropiación por parte del danzante¹⁸⁴.

Sin mayor ruido los jóvenes quitan su vestimenta cotidiana, y visten trajes, ropajes coloridos, fluorescentes, espadas, coronas y gafas oscuras. En años anteriores, llevaban pelucas rubias y castañas de cabello largo y usaban máscaras faciales, pero resultaban muy molestas y se las quitaron sobre todo por el calor; consideraron que podían cumplir la transformación sin ese

tipo de máscara/*ixmaskrah*. Ya no tenían el agenciamiento, como décadas atrás, cuando antes de salir en la Historia velaban y sahumaban las máscaras y la vestimenta por una noche entera. Las máscaras tenían vida propia. Me contaba una señora que una vez un señor de la capital quiso comprar máscaras; le entregaron una caja con las máscaras de los Historiantes, pero para poder llevárselas debía velarlas en el pueblo. En la noche escuchó voces en la casa. Sin embargo, no ubicó desde donde venían los ruidos, hasta que se acercó a la caja donde estaban

¹⁸³ Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño.

¹⁸⁴ Véase también, Lara Martínez (2006: 80-81). Es una inversión de mandar hacer los mantos, además las espadas ya son de una edad considerable, pasan de una generación de historiantes a la otra. La vejez de la espada puede leerse de las hendiduras en la hoja causadas por los golpes de los aceros del bando antagonista. Me explicaban que antes colocaban un medio huacal de morro a las espadas, o machetes que servía para proteger las manos.

guardadas las máscaras: las voces salían de ahí. El hombre se asustó, salió corriendo de la casa y ya no las compró.

Después de haberse puesto su vestimenta de Historiantes, de la cotidianidad solo quedan los tenis. Luego salen 13 jóvenes con coloridos mantos, gafas oscuras, espadas, coronas con flores, cabello largo y rubio. Los jóvenes ahora son los Historiantes (fig. 20).

En Nahuizalco los Historiantes se visten en una casa privada. El señor alquila los mantos a los danzantes que desean cumplir con su promesa a San Juan. Antes de salir rezan para que todo salga bien, que haya fuerza y que no les pegue el Sol. En las paredes cuelgan antiguas máscaras de la Historia que hoy ya nadie usa. Una vez transformados, los Historiantes en ambos pueblos se dirigen a la cofradía donde realizan la primera ofrenda para san Juan o santo Domingo.

5.2.2. La ofrenda: breve descripción de las danzas

Los Historiantes de santo Domingo, bajo la mirada del patrón, se forman haciendo fila frente a la entrada de la cofradía. El santo está vestido de blanco y negro y en el atuendo se encuentran flores y plantas estilizadas; en su espalda está una firma de dos letras que no se puede identificar; en su mano izquierda tiene una Biblia, en la otra una banderita, un báculo de cruz y una palma verde. A su pie está un perrito que carga una antorcha en su hocico. Santo Domingo es barbudo, de cabello negro y tez clara; detrás de su cabeza se erige una aureola. En cambio, los que salen en la Historia van vestidos con mantas de color azul, verde y amarillo cubiertas de estrellas y cruces de papel brillante. Los otros vestidos con manto de color rojo-rosado, decorados con una Luna menguante, una estrellita que indica que el usuario pertenece al bando de los Moros; con esto se evidencia que el conjunto de Historiantes lo conforman dos subgrupos o contingentes. Los otros son los Cristianos.

En cada contingente se destaca, por su vestimenta, una persona por el hecho de tener una corona sobre su cabeza, adornada con flores, de un tamaño más grande que los demás cascos: son el Rey Moro y el Rey Cristiano. También destacan los más pequeños, los últimos en la fila, los gracejos. Uno de los cascos es un cono puntiagudo en cuyos laterales brotan flores naranjas, rosadas, y amarillas; el otro difiere por su forma más redonda y es el único que no

tiene flores. Fuera de que las prendas de la cabeza están llenas de flores, sobresale que casi en cada frente de las coronas de los reyes y príncipes está colocado un espejo. Los espejos que cargan en sus coronas producen sin cesar efectos de reflejos de luz: “con esto hacemos los rayos” me dijo un joven, quien tiene fama de ser marero.

Al frente van los músicos, luego los Historiantes en formación jerárquica¹⁸⁵ y los camarines con las imágenes. Sigue la banda de cuerdas que antes tocaba en la cofradía para los santos. Al lado va el mayordomo observando la procesión. Al final va el cohetero y algunas personas que acompañan los acontecimientos, otras observan la manifestación desde sus casas o tiendas a la orilla de la calle.

En Nahuizalco hay cuatro personas en el bando de los Cristianos, tres hombres y una niña de quizás 12 años. Los hombres ya los he visto hace dos años, son bastante mayores, lo que hace que sus movimientos sean más lentos y menos dinámicos que los historiantes de santo Domingo. La formación en general es menos rígida que la de Santo Domingo, se apropian de la calle con menos ímpetus¹⁸⁶.

Las mantas son de color rojo, en sus espaldas irradian soles. Las capas de hombros son de diferentes colores: morado, verde y amarillo, un sin número de flores, círculos, y emblemas de papel satinado cubre la vestimenta, que en la mayoría muestra señas de su uso frecuente. Alrededor de la cadera llevan cinturones de monedas antiguas; en algunos casos, si no hay monedas, colocan placas redondas de metal. Al caminar las monedas hacen un ruido estridente. Las coronas de los bandos se asemejan bastante, lo que hace difícil identificar al Rey Cristiano. La niña del bando tiene un vestido amarillo-blanco, su cuerpo está cubierto de perlas de diferentes colores, su rostro es maquillado y en su cabeza lleva velo y corona. Las mantas de los Moros son de color verde y amarillo; encima de ellos también hay flores, vasijas, estrellas y grandes lunas llenas; y usan gafas. Entre los cinco Moros también se

¹⁸⁵ En cuanto a la formación de los Historiantes, es importante destacar que los primeros en la fila no son los reyes sino los príncipes y posteriormente se incorporan los reyes. Hay una jerarquía de príncipes, cada uno con una corona de forma y color de flores diferentes.

¹⁸⁶ En cuanto a los historiantes de san Juan Bautista, un tamborista de vez en cuando criticaba la realidad actual de la danza, describiendo cuán impresionante y confluyente era la Historia décadas atrás. Cada bando consistía en más de diez personas, y aún existía una milicia a caballo que acompañaba con las respectivas insignias a San Juan Bautista en su camino por el pueblo.

incorpora una niña; ella es la más joven; ella carga la cabeza de San Juan desde la cofradía hasta la iglesia.

Los dos bandos se posicionan en dos filas, frente a frente. Comienzan a tocar los tambores y el pito. Dos músicos que tocan un tambor grande y un tambor pequeño. Los ritmos que tocan varían según la escena. Al escucharlas detenidamente parecen ser no polítonos, no obstante, enfatizan y acentúan lo que ocurre en las diferentes escenas.

Comienzan los primeros movimientos. El bando rojo gira hacia la izquierda y el bando amarillo a la derecha. Al formarse nuevamente en línea comienza la batalla, con sonrisas, comentarios y regaños sobre errores en la coreografía, las dagas de los Historiantes tintinean y repliegan una contra la otra. De repente cambian el frente, los que antes estuvieron a lado izquierdo ahora se posicionan al lado derecho. Nuevamente un enfrentamiento y las posiciones de los bandos vuelven al lugar original. Ahora los bandos se giran en forma zigzagueante al interior de la espaldera. Los colores de los Historiantes, la música de la procesión, los tambores y pitos, se mezclan con los ruidos y movimientos de las ruedas mecánicas, los gritos de los vendedores detrás de sus puestos, música rock, reggaetón y pop, creando así una tela de fondo auditiva y visual estrambótica para los quehaceres de los Historiantes. El Rey Moro y el Rey Cristiano giran al interior del espacio creado por las dos filas, les siguen sus súbditos. Los tambores nuevamente empiezan a tocar el compás de los pasos del proceso de la guerra, se tiran cohetes al aire. Los Historiantes siguen en movimiento, dan una vuelta tres otra, giran sobre su propio eje, tocando antes la espada de su opositor. Se escucha el incesante ruido de los choques de las espadas. Nuevamente giran, se dan una vuelta y llegan al punto de partida.

Ahora comienzan a combatir cada uno con la persona en su frente, de repente, cambian de posición (fig. 21). Lo que llama la atención es la simetría de los movimientos de ambos bandos. Las filas intercambian en círculos, vueltas y líneas. Debido a los constantes movimientos circulares y espirales de los bailarines, sus túnicas se expanden en el aire. Los reyes mayores salen al mismo tiempo de la fila y caminan en pasos balanceados al bando opuesto; quedan un rato en este lado y vuelven cruzando el espacio a la fila correspondiente. A medio camino golpean sus espadas, una contra la otra, y siguen caminando, formando con sus pasos de un bando al otro una cruz. Al final los bandos se acercan, realizan un último combate, giran y quedan parados en frente de santo Domingo o san Juan.



Fig. 21: Moros y Cristianos “agarrándose de machetazos” entre sí, Santo Domingo de Guzmán, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger.

Estos combates se realizan durante las fiestas en diferentes ocasiones. Para san Juan y santo Domingo se llevan a cabo en la cofradía, en el atrio de la iglesia y en las procesiones que atraviesan las calles principales del pueblo con el fin de bendecir a la comunidad. Además, en Santo Domingo acompañan las entradas con madera, cohetes, gallinas y cacao proveniente de los cantones. Los Historiantes también acompañan al mayordomo cuando éste recibe las imágenes de los patronos de pueblos vecinos. Durante las fiestas patronales además se presentan en las casas que solicitan la danza, ya sea enfrente o al interior de estas, sobre todo cuando santo Domingo o san Juan se le apareció al dueño de la casa en el sueño o les cumplieron un favor.

En esta ocasión, como en la procesión, los historiantes forman la vanguardia. Mientras la procesión avanza, los historiantes se detienen de vez en cuando para escenificar un combate y la gente alrededor canta alabanzas, mira o graba con sus celulares las acciones de los historiantes.

Si comparo los historiantes de cada municipio, no cabe duda de que hay muchos elementos comunes. Obvio, los aspectos semejantes son la vestimenta, no tan evidentes son la similitud con la cual los reyes y príncipes Moros y Cristianos realizan sus pasos al danzar de una manera balanceada pero lenta. También la relación expresada en los recorridos en

Nahuizalco como en Santo Domingo no son tan diferentes en su estructura, siempre se comienza en la cofradía, se recorre el pueblo, y se termina en la iglesia. Al final de cada fiesta el recorrido es inverso, de la iglesia a la cofradía.

No obstante, como cada pueblo tiene su propia socio-geografía, las danzas se escenifican en contextos particulares, así las Historias retoman, quizás no tanto al nivel discursivo sino performativo de las situaciones en sus respectivas comunidades, y cuentan o agregan a la danza, diferentes historias. Además, cada participante tiene su específica relación con san Juan o santo Domingo, lo que influye en la motivación de participar con los Historiantes. No obstante, al compararlas hacen entrever rasgos comunes en cuanto la comunicación entre humano y no humano.

5.4. Salir en la Historia, cumplir con el acuerdo

Las motivaciones por las que las personas participan en el baile varían. A pesar de que los mayores responden muchas veces que es “el costumbre” o la acción cultural, algunos jóvenes explicaban que simplemente les gustaba recorrer las calles con sus trajes puestos, junto con las gafas, coronas y mantos, porque “se sentían bien y felices”.

Sin embargo, la gran mayoría, por lo menos en Nahuizalco, sale en la Historia porque la imagen de san Juan o santo Domingo les cumplió una petición. Dicen que san Juan y santo Domingo son milagrosos. Los testimonios al respecto abundan. Curan o alivian enfermedades, ayudan y consiguen trabajo, realizan salvaciones, fertilizaciones, cuidan la cosecha; la lista es larga. Los cofrades reiteradamente mencionan que, por ejemplo, si no ha llovido en los días anterior a la fiesta de san Juan, el mismo 24 de junio siempre llueve, hay nubes o bien, el santo cura a las personas.

Le pidieron un favor y a cambio hacen la promesa a salir en la Historia, o sacar a sus niños u otros parientes como danzantes. A veces por un año o dos, a veces por toda la vida. Son hijos y hijas que luego reemplazan a sus padres. Un profesor de Nahuizalco, quien los domingos imparte un seminario en “lengua y cultura nahua”, y transita entre Nahuizalco y Nueva York, me contaba de que cuando era niño no podía caminar y se quedaba acostado en la cama. Su madre rezaba y hablaba con San Juan, no de una manera patética, sino del mismo

modo como si hablara con su vecina, prometiendo a San Juan que cuando él se recuperara, saldría por un tiempo en la danza. También el padre de las princesas que salieron en la fiesta de San Juan Degollado me explicó que él en su niñez era muy enfermizo, pero San Juan escuchó su plegaria, y desde ese entonces, salía en las historias; cuando él por diversas razones ya no podía salir, mandaba a sus hijas a danzar todos los años. Dos jóvenes, un Príncipe Moro y un Príncipe Cristiano que salieron el año pasado y que participaban durante la fiesta de San Juan Degollado con cierta irregularidad, danzaban porque San Juan les ayudó a pasar el grado. No cumplir con la promesa pueda tener consecuencias graves. “Las imágenes son delicadas”, me decían con frecuencia, “sobre todo san Juan: se enoja bastante si uno no le cumple”¹⁸⁷. Él puede enfermar y herir a las personas, inflige desgracias sobre las familias, provoca la pérdida de bienes, malas cosechas, manda a golpear “a machetazos” a los incumplidos e incluso provoca la muerte¹⁸⁸. He aquí una gran diferencia con el panteón católico de los mestizos, para los cuales las imágenes son una síntesis de la bondad trascendental. Al contrario, muchos no humanos que forman parte del “hacer mundo” “quitan pero también ponen”; ésta es una frase que se suele escuchar con frecuencia.

Una forma peculiar de San Juan para hacer daño y que retoma las formas en que se enfrenta a los gentiles, se encuentra en el testimonio del estudiante Heriberto García de Nahuizalco: un señor promete hacer una ofrenda de dos novillos para las fiestas de San Juan, no obstante, a la hora de la hora se niega a entregárselos al mayordomo. A los pocos días cae una tormenta sobre Nahuizalco y los rayos de San Juan matan a los novillos predestinados para su celebración (Pineda Vides, 2017: 105-106).

¹⁸⁷ Realmente es una característica de la mayoría de los santos. Una vez cuando la persona que entrevistaba en Nahuizalco se enteró que me eligieron ser padrino del Niño Dios en Izalco, me decía “ojalá que el Niño no me pegue una enfermedad”. Se refería a la posibilidad que no le sirve bien a la imagen. También sobre El Nazareno hay historias como castiga a las personas que no cumplen sus promesas. Habría que indagar más en cuanto a las diferentes formas de relación en tanto humanos y diversidad no humana. En ciertos contextos, en lo que concierne a la relación entre humano y Dios, o santos, me explicaron que la relación no era un trato entre impares, o mejor dicho una relación patética, al contrario, a pesar de que existe la veneración, varias veces hicieron énfasis en que era una relación cotidiana y vernacular, entre un tú y un yo.

¹⁸⁸ En varios de los relatos que me contaron san Juan provoca el fallecimiento de personas que no cumplieron con una promesa. Una vez un señor le iba a ofrendar animales para las fiestas, pero no cumplió y murió a consecuencia de su negligencia. También López Martínez (2006: 134) recogió testimonios que relatan cómo san Juan había castigado a través de accidentes y enfermedades a personas que no le cumplieron, por ejemplo, una persona no cumplió con salir en los historiantes y se enfermó de las extremidades.

Pese a la delicadez de los no humanos, en la actualidad hay una situación aún más grave. Hoy en día la participación, en cuanto a cumplir con acuerdos que se han realizado con san Juan o santo Domingo se dificulta por la situación de violencia que vive el país. Me comentaba un joven estudiante de antropología, y muy activo en varias cofradías indígenas en Izalco y Panchimalco, Francisco Alvarenga, que algunas personas ya ni podían participar en las “historias” porque los mareros (pandilleros juveniles) no los dejaban salir de sus cantones¹⁸⁹ ya que la mayoría de personas que ensayaban la danza suelen hacerlo los domingos en el patio de la cofradía de san Juan Bautista o en el caso de santo Domingo en el recinto de la Iglesia o la Casa de Cultura.

Los cantones son regiones donde el Estado casi no muestra presencia. Las personas en los cantones viven bajo la presión y la amenaza de las pandillas que les cobran una renta por vivir “en su territorio”¹⁹⁰. Es peligroso pasar por un cantón, o barrio, donde gobierna una de las maras, al otro barrio o espacio, donde reina la pandilla contraria. A muchas personas les toca dar grandes vueltas para evitar tener cualquier problema con ellos, y así evitar, en el peor de los casos, el peligro ser asesinadas. Para que un desconocido pueda entrar y salir del cantón, es necesario tener una autorización por la jefatura local de las maras, que en Nahuizalco también parecen ser jóvenes, descendientes de familias indígenas.

Por eso, a pesar de los reclamos que reciben los Historiantes, hay cantones —los más alejados del casco urbano, algunos de los cuales requieren un viaje de dos horas— que no han recibido el baile desde hace años, situación desagradable que se expresa con mucha tristeza.

Pero la amenaza es real. Cuando les pregunté sobre la situación, muchas personas comienzan a llorar por sus hijos que fueron asesinados, maltratados o amenazados. Varios de los jóvenes danzantes de las generaciones anteriores fueron asesinados. Frecuentemente, las personas cercanas a las cofradías me advertían que no fuera a ciertos eventos en los

¹⁸⁹ Unos años atrás los mareros cuyo centro de operación se ubicaba más en el centro del país, por la persecución y el Plan Mano Dura, se retiraron a lugares remotos en las sierras volcánicas del occidente del país.

¹⁹⁰ Según el estudiante Francisco Alvarenga (comunicación personal, 2018), hubo un tiempo que a las pocas mujeres refajadas que quedaron en el municipio, los pandilleros las detenían antes de salir de y entrar a su cantón. Los mareros agredían a las refajadas porque pensaban que las mujeres recibían dinero de organizaciones internacionales.

alrededores del casco urbano o barrios cercanos porque en las celebraciones participaban mareros, o porque la misma gente que solicitó a los Historiantes o celebraba a una imagen, estaba involucrada con las maras. Sin embargo, pese a las advertencias a veces, cuando me sentí seguro, fui a acompañar a los Historiantes; otras veces, sin embargo, no me atreví a hacerlo. También hubo momentos en los que me arrepentí de haber ido, ya que en los cantones sentí tensiones y un estrés social manifiesto en el comportamiento de las personas presentes. Una noche, cuando los Historiantes habían terminado la presentación de la danza, los hogareños que habían solicitado la Historia ya no querían dejarnos regresar a la cofradía, a fuerzas querían que nos quedáramos más tiempo para bailar, beber guaro y comer tamales. Para ellos, nuestra presencia era una excepción, una ruptura de la cotidianidad impregnada por la violencia y la existencia al margen de la sociedad humana. Si bien, muchas veces, sobre todo los ancianos, me tranquilizaron diciéndome que al lado suyo no me iba a pasar nada, yo recordaba que sí había un riesgo latente, así que volver sano y salvo a la cofradía siempre era un gran alivio.

Hoy en día los periódicos, tanto impresos como digitales, están llenos de notas sobre jóvenes asesinados en Nahuizalco y otros pueblos de la región. Ante esa situación a la gente no les queda otra opción que abandonar a sus casas. En cambio, muchos jóvenes deciden buscar su suerte en el Norte. Quizás esa sea una de las razones por las cuales en Nahuizalco la gran mayoría que participan en la danza son adultos mayores. Al contrario, en Santo Domingo la mayoría son jóvenes que, como me explicó el mayordomo de la cofradía, no estaban en riesgo y que sólo uno comenzaba vincularse con personas que podrían ejercer una mala influencia en él.

5.4.1. San Juan en el '32

Ahora bien, así como san Juan o santo Domingo apoya a petición a diferentes individuos, también apoya a la comunidad entera. Es decir, acabo de esbozar que cada miembro de los Historiantes sale en la danza por una promesa relacionada con una solicitud dirigida hacia él, solicitud que el santo cumplió o está por cumplir, o por un milagro, y he descrito ya la reacción del no humano cuando el “contrato social” no se respeta.

No obstante, eso sería ver a los danzantes como miembros individuales y no como un colectivo, cuando, más bien, se trata de varios sujetos que conforman un colectivo, el cual cumple con una promesa. El colectivo que danza también representa al colectivo del pueblo que ha sido beneficiado por el apoyo de san Juan o santo Domingo. En ese sentido los Historiantes en ese sentido cumplían, a su manera, con la máxima de la estructura religiosa-cívica de que “servir al santo era servir a la gente, y viceversa” (Rodolfo Cardenal citado en Gould y Lauria Santiago, 2008: 169).

Este aspecto del apoyo, tanto al individuo como al colectivo se deja entrever muy bien en el agenciamiento de san Juan durante 1932. Gould y Lauria Santiago (2008: 317-318) citan la historia de un artesano indígena, L. Patricio, quien salía todos los años en la Historia para san Juan. Un día cuando regresaba de un ensayo a su casa, lo pararon y lo llevaron al cementerio donde ejecutaban a los supuestos insurrectos.¹⁹¹ El señor ya estaba en la fila de las personas que iban a ser ejecutadas; “en ese instante le pidió a san Juan, y cuando menos sintió ya se vino de allá y dice que cuando venía por la finca Las Flores, se oyeron los balazos que mataron a otros”. No cabe duda de que lo que salvó al señor fue precisamente haber salido en la Historia, cuyo objetivo había sido alegrar y ofrendar a san Juan Bautista¹⁹².

Desde luego, otros testimonios dejan en claro que al lado de la salvación individual el compromiso de san Juan con sus fieles también se manifiesta al nivel de lo colectivo.

Al ocurrir la matanza, un grupo de señoras religiosas dice que llegaron a la cofradía de San Juan [...] entraron y empezaron a orar para que se fuera terminando esa matanza, esa sangre que estaba corriendo”. Poco tiempo después de haber orado ante la imagen, en Nahuizalco vieron “a San Juan en un caballo blanco con una gran espada y [...] les hablaba a los soldados. Cuando los soldados llegaban a matar a la gente, San Juan les

¹⁹¹ Hay un sin número de historias como estas, que evidentemente impactaron en el comportamiento de las personas. La gente quedó traumatizada. Muchas organizaciones indígenas aún luchan para que el Estado se responsabilice plenamente del crimen cometido que está estrechamente relacionado a la abolición de las tierras comunales en El Salvador. Añado aquí el fragmento de un suceso que le pasó al padre y los tíos de un señor de Nahuizalco que me ayudó en mi investigación. Me comentaron que su padre y los hermanos de él se escondieron en los montes; el abuelo negoció un salvoconducto con el comandante mulato a cambio de proveer alimentos para los soldados. Con todo, el salvoconducto no les ayudó, pues los hermanos del padre del señor, menores de edad (13 y 16), fueron capturados. Rápidamente el padre acudió a la comandancia local, donde en un acto de arbitrariedad le advirtieron al abuelo que, si no dejaba de molestar, a él mismo lo iban a matar. El abuelo se dirigió entonces al cementerio donde realizaban las ejecuciones de una veintena de jóvenes, y vio con sus propios ojos cómo los militares asesinaron a dos de sus hijos. Los soldados excavaron las fosas donde los insurrectos se desplomaban tras haber sido ajusticiados.

¹⁹² Otros testimonios dan cuenta de que fueron el Niño de Atocha o San Lucas los que salvaron a los dirigentes locales de la insurrección (Gould y Lauria Santiago, 2008: 318).

decía: 'Váyanse de este lugar porque si no se van algo les va a pasar.' Entonces con solo esas palabras ellos se le quedaban viendo a San Juan y decían: 'Púchica a este hombre, nunca lo hemos visto, no sabemos de dónde es'. Entonces dice que dejaban las armas y se iban” [Las ancianas en el viejo recinto siguieron rezando y sucedió que ellas sintieron una brisa fuerte del altar, de donde estaba la imagen] las candelas que habían prendido las apagó [la brisa], y sintieron que alguien salió y se cerraron las puertas donde ellas estaban [...] dicen que San Juan había salido [...] él había salido a pelear, entonces dicen que cuando él regresaba se veía a la imagen que estaba sudando a chorros y estaba bien colorado, estaba enojado” (Testimonio de Ángel Martínez recogido por Karla Marina López Martínez, 2006: 130-131)¹⁹³.

Finalmente, san Juan detuvo al ejército, amenazando a los soldados con que ellos iban a ser el objeto de su furia si seguían atacando a Nahuizalco. San Juan Bautista declaró que no había paso y apareció montado en un caballo blanco en varias entradas al pueblo al mismo tiempo.

5.4.2. Santo Domingo en el '32

Ahora me enfocaré en las historias del primo de san Juan, santo Domingo, que también intervino en el conflicto. Si bien, la opinión oficial en cuanto a lo sucedido en 1932 en Santo Domingo afirma que la comunidad no fue impactada por ubicarse fuera de los territorios interesantes para el cultivo del café y el trabajo organizacional del SRI¹⁹⁴ (Lara Martínez, 2006; Gould y Lauria Santiago, 2008: 297), las historias de las personas explican la protección de manera diferente.

Una señora de Santo Domingo explicó que también santo Domingo hizo una intervención militar. Mi profesora de náhuat narró que santo Domingo defendía al pueblo cuando los soldados quisieron invadirlo. Santo Domingo se vestía de militar al mando de un ejército con armas y en cada entrada del pueblo creó lagos profundos; de esta manera evitó que los soldados entraran al pueblo; “él paró al ejército de matar a los indios, luego después

¹⁹³ Durante el trabajo de campo me alojé en la vieja cofradía donde oraron las ancianas; hoy en día el recinto es una carpintería. Ángel Martínez también me contó esa historia; no obstante, preferí citar la versión que recopiló López Martínez (2006) por detalles que en la versión que yo recogí no fueron mencionados. Además, López Martínez (*ibíd.*: 135) menciona un testimonio de Mauricio Lué quien declaró que en 1932 san Juan habló directamente con el gobierno de El Salvador en la capital donde se encontraba la sede del presidente golpista, el Gral. Martínez Hernández.

¹⁹⁴ Socorro Rojo Internacional.

su espíritu se fue al cielo”¹⁹⁵. Gould y Lauria Santiago (*ibíd.*: 317) reportan que santo Domingo, al igual que san Juan, apareció en caballo blanco, con una espada en la mano.

Cabe mencionar que precisamente en esa narración también se ofreció para explicar la defensa de Santo Domingo contra las fuerzas insurrectas. También en esa versión apareció un hombre en caballo blanco con el patrón San Esteban del pueblo en Tepecoyo y Santiago Caballero en el pueblo Nahuilingo (*ibíd.*: 318).

Justo en Nahuilingo también mencionan que sus habitantes llevaron la imagen a las entradas del pueblo donde las fuerzas revolucionarias iban a ingresar (Watson, 2005: 53), similar a las procesiones y las prácticas cuando las poblaciones están amenazadas por el flujo de lava. Al contrario, en Cuisnahuat, que también fue objeto de la violencia insurreccional, san Lucas, su santo patrón, “salvó al pueblo y al líder comunista local al aparecerse mientras éste estaba siendo llevado a Sonsonate para su fusilamiento”¹⁹⁶.

Este tipo de historias que destacan el involucramiento de no humanos en los conflictos bélicos abundan en El Salvador. En los relatos los no humanos son descritos con vestimenta de milicianos. Aparecen así durante el etnocidio de 1932, en la guerra civil y en otros conflictos bélicos con países vecinos (Brizuela, 2007; Lara Martínez, 2016: 274-282). Es más, con respecto al 32, sabemos que alrededor de su presencia, es decir, su imagen, precisamente se organizó el levantamiento, involucrándose tanto la población indígena como la población ladina de El Salvador (Gould y Lauria, 2008: 170, 176-177).

Ahora bien, es importante destacar que san Juan, no solamente protegió a su pueblo en el pasado cercano, sino que también, como mostré antes, le brindó su protección a la comunidad en el “cronotopo presolar”. Cabe recordar que fueron san Juan y Jesús quienes mataron a los gigantes caníbales que se comían entre sí y que la gente en el campo denomina sesimites. Y fue también san Juan el que logró atar a la serpiente del diluvio a la famoso piedra

¹⁹⁵ Se acude también a esta narración para explicar los sangrientos eventos de la guerra civil en los años 80. Por diversas y justas razones, en la memoria de la gente mayor ambos levantamientos y conflictos bélicos son intercambiables.

¹⁹⁶ Otras historias de salvación de las fuerzas insurrectas se encuentran en Galindo Pohl (2001), véase también Martín Hernández (2014).

Texikal¹⁹⁷ que amenazaba con inundar al pueblo. Sin embargo, para comprender lo que había pasado con la sierpe, tengo que volver al año de 1932. A dos años de la matanza se desató una lluvia torrencial sobre el occidente y centro de El Salvador, evento que encuentra su lugar en la memoria colectiva como el Ciclón del 34.

5.5. El Ciclón del 34 y el diluvio cósmico

En Izalco, un día le pregunté a una amiga si conocía “historias” sobre el diluvio “cósmico”. Para mi sorpresa, con lágrimas en sus ojos, me contó sobre un ciclón que ocurrió dos años después del levantamiento de 1932:

[e]l comunismo fue en el año 1932, yo tenía un año. En ese tiempo, al año de la matanza, fue que se cayó esa agua, que no se quitaba ni día, ni noche, yo no sé, si llovió por un mes, yo estaba muy pequeña, pero mi mamá decía que no teníamos comida, nada con que arroparnos, porque todo se mojaba, y decía mi abuelita, decía mi nana noya, que esa agua había mandado Papa Dios para lavar toda la sangre que se había derramado.

Mi amiga no era la única que vinculaba el 32 con el 34. Clará de Guevara (1975: 158) y sobre todo Watson (2005: 53) señalan que los habitantes del pueblo Nahuilingo mencionaron que Santiago Caballero rescató a los pobladores del lugar tanto del diluvio como de las fuerzas insurrectas del 32

in 1934 a deluge caused the two streams that represent the east and west town borders to nearly unite, almost flooding Nahulingo. Tellers of the story maintained that town residents removed the Santiago Caballero icon from the church and positioned him in the street between the two flooded areas. In some versions of the story, Santiago Caballero left the church on his own prerogative, without the aid of townspeople. Tellers claim that this (re)placement of Santiago Caballero caused the retreat of the waters, saving the town.

Además, también varios nahuizalqueños hicieron esa conexión; dijeron que en aquel tiempo llovía por varias semanas porque en el 32 la maldad se había desbordado y por eso el cerro de Apaneca estaba por explotar. Toda el agua que contiene el volcán estaba a punto de inundar todo el pueblo de Nahuizalco.

Un carpintero me explicó que antes de que en 1934 cayera tanta agua del cielo, la superficie de la tierra era plana. Fueron las corrientes torrenciales del agua las que crearon las

¹⁹⁷ Composición de *tet* —piedra y *xikal*— jícara, jícara de piedra.

depresiones y elevaciones, las colinas y los valles, formando así la faz de la tierra. La tierra permaneció en un estado húmedo y blando¹⁹⁸. Mi amiga señaló que el diluvio fue causado por la voluntad de Dios y fue una respuesta a los actos brutales del levantamiento, pero sobre todo de su sangrienta represión, por lo tanto, la matanza del 32 y el diluvio de 34 están entrelazados con la catástrofe cósmica que provocó Dios y que ocurrió cuando el mundo todavía estaba en la oscuridad antes del amanecer¹⁹⁹.

Sin embargo, para comprender completamente la dimensión "cosmogónica" de los años 32 y 34, tenemos que recurrir a otros discursos que explican lo que sucedió en ese momento.

Ante la inmensidad de la lluvia, la gente de Nahuizalco dijo que la serpiente y sus criaturas, que san Juan Bautista había atado a la piedra de Texikal desde tiempos inmemoriales, logró liberarse para alcanzar el mar. Afortunadamente, San Juan pudo atrapar a la serpiente nuevamente con un destello.

Otras versiones confirmaron que el protector de la comunidad mató al reptil. A la sierpe muerta la llevaron a la Alcaldía, la que luego publicó un comunicado avisando que la lluvia había dejado de caer porque habían matado a la sierpe. El alcalde exhibió el animal muerto durante varios días en el patio del edificio oficial para que la gente pudiera convencerse de que la amenaza había terminado. Otros dijeron que san Juan la encadenó a la piedra nuevamente y giró la mirada de la serpiente hacia la colina de Apaneca para que con su fuerza controle el agua del cerro.

En El Salvador existen varios cerros que albergan en su interior lagunas en las que moran sierpes y que en ciertos momentos amenazan bajar del cerro para encontrar su camino hacia el mar de donde originariamente son. Así que no es sorprendente de que en Santo Domingo las personas en el 34 dijeran que una sierpe gigantesca se había soltado del Apaneca. La sierpe llevaba tres piedras grandes en astas de venado que le crecían de su cabeza.

¹⁹⁸ En la versión que recopiló López Martínez es San Juan Bautista quien con un gesto hace que el agua se desaparezca.

¹⁹⁹La afirmación de que los cataclismos están relacionados con eventos políticos, por supuesto, plantea la cuestión de qué eventos políticos subyacen a los cataclismos precolombinos y el modelo cosmológico asociado. En fin los modelos cosmológicos son el resultado de eventos políticos en el mundo.



Fig. 22: *Tajtzin* Hilario, nahuahablante, evangélico, parado en una de las piedras en el río Tepechapa que trajo la gran serpiente del diluvio, Santo Domingo de Guzmán, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger.

No obstante, antes de que la sierpe lograra alcanzar su destino en el mar, Nanawatzin por medio de un rayo la mató; otros decían que Nanawatzin solo paró a la sierpe. En la actualidad el vestigio de ese acto de Nanawatzin son tres piedras (fig. 22) que están relacionados con las tres piedras del fogón, los tenamastes. De hecho, una de las piedras también es habitada por el espíritu de un famoso brujo que vivía en Santo Domingo. En cambio, otros dicen que la piedra tiene Dueño. Sea como sea, recordemos que entre los diversos colectivos mesoamericanos las piedras son ancestros humanos. Así que, parece que la piedra refleja esa relación de parentesco.

Ahora bien, si la serpiente hubiese alcanzado el mar, hubiera provocado una inundación total del pueblo, pero Nanawatzin como buen protector del pueblo evitó que sucediera eso. Es más, no fue la única vez que Nanawatzin a través de un rayo, ha hecho un bien para la humanidad. En el cronotopo presolar fue él o ella quien se transformó en un rayo para así abrir el cerro donde se encontraban los granos de maíz.

Aunque en la mayoría de las historias las serpientes son controladas por los rayos, también ha habido casos en que las serpientes, como las de Cuisnahuat, estaban bajo el poder de curanderas:

Había en la comunidad mujeres con mucho poder [...] hacían sus rezos, curaban, y yo me acuerdo cómo, un señor Manuel Valladares que decía, que cuando la señora curandera Marcelina muera, se iba a inundar todo, porque iba a soltar una gran sierpe que tenía amarrada con un pelo de su cabeza. En todos los nacimientos de agua donde hay encantos, bufa una gran sierpe, ahora ya no hablamos de esto porque dice el padre (el cura), que son cosas de brujerías y nos prohíbe hacerlo (Pueblos Indígenas, *et al.*, 2003: 28).

Las historias consideradas hasta ahora dejan en claro que los acontecimientos de los años 1932 y 1934 han vuelto a la cielopolítica, en otras palabras, el conflicto entre las fuerzas acuáticas y femeninas contra las fuerzas solares masculinas. Dada la complejidad de las teorías indígenas sobre la identidad de la víctima y el victimario, el conflicto no corresponde a un simple dualismo.

Sin embargo, anotemos que el agua y las serpientes formaron la morfología de la tierra. Un curandero del pueblo Santiago Texacuangos explicaba que la sierpe, que bajó del volcán para alcanzar el mar, tenía cuernos en su cabeza, un cuerno era de agua y el otro de fuego; con estos cuernos se abrió el camino hacia el océano. A pesar del hecho de que hubo un impulso creativo, la abrumadora energía acuática tuvo que ser detenida. Por lo tanto, tanto San Juan Bautista como Nanawatzin parecen ser héroes solares que defienden un buen equilibrio cosmológico entre el agua y lo ígneo. Pero, ¿porqué el reptilio gigantesco se había soltado de Texikal?

Basado en un estudio comparativo de varias narraciones de la región, se sugiere que durante la inundación, San Juan/Nanawatzin y las serpientes están en conflicto. Sin embargo, en condiciones normales, las serpientes están teóricamente subordinadas a los dueños de la lluvia y los rayos. En los relatos de Masin, las serpientes, la Kuyankuat, las tortugas o los cangrejos están bajo el mando de los tepehuas. Es más, estos ayudan a los muchachos de la lluvia mediante diversas técnicas para dejar que llueva, controlar el agua y mantener el orden del cosmos.

En Nahuizalco la producción de lluvia es el trabajo que realizan los ángeles, San Juan, San Miguel y San Gabriel, etc. así que la organización jerárquica de los seres de la lluvia sugiere que normalmente son san Juan y Nanawatzin que controlan las serpientes, pero, al parecer, algo desestabilizó el cosmos. Considero que fue la matanza de 1932 que lo desestabilizó. Similar a la reacción de Dios o san Juan quienes ante la matanza soltó las aguas del cielo, desde otra mirada también las serpientes mostraron una reacción ante los hechos.

La serpiente o la serpiente venado/*mazkuat* proviene del mar, que también es el cielo, cuyos habitantes fueron sujetados por Nanawatzin y los tepehuas. También es el trabajo de los ángeles mantener estos seres bajo control. La sumisión no es cosa del pasado, debe mantenerse a diario. Sin embargo, los graves acontecimientos de 1932 le costaron mucho trabajo a san Juan. La matanza provocó la destrucción de muchos cuerpos y la liberación de muchos espíritus de El Otro Lado liberados de su cascarón. La serpiente se soltó causando el diluvio, por consiguiente, otra vez san Juan / Nanawatzin tuvieron que enfrentar a la serpiente del diluvio.

Similar a Nanawatzin también los santos, como seres “solares” combaten las fuerzas acuáticas. Durante el 32 y el 34 uno de los seres acuáticos y ambiguos es, precisamente, el ejército del Estado. Cabe mencionar que a veces también es el ejército de insurrectos que es combatido por los “solares”, no obstante, luego me enfocaré en la primera relación.

La ecuación de las instituciones mestizas con fuerzas acuáticas también existe entre los nahuas de Puebla y Veracruz; Taggart (1993: 68, 70-72) describe, por ejemplo, que los mestizos se equiparan con agua amenazante y presentan al Diablo como una fuerza destructiva. El *tonal/túnal* de los mestizos, llamados ladinos o mulatos en El Salvador, es el monstruo del diluvio, aquí una serpiente de siete cabezas que amenazó a las comunidades nahuas en el tiempo de la inundación cósmica. También en Puebla y Veracruz, fueron los destellos, con los cuales se identifican a los nahuas, que mataron a la serpiente.

La serpiente de siete cabezas también está presente desde el principio del mundo de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec. Según los nahuas, los ríos, las colinas y las cuevas se crearon a partir de un sacrificio de sangre de una serpiente antigua con siete cabezas, que fue

asesinada por un rayo de San Miguel. Es interesante que San Miguel es también una transformación de la serpiente de fuego. Otro reptil, la serpiente de venado/*mazakuat*, resulta del sacrificio de la serpiente grande. Ambas serpientes forman ríos y se identifican con estos ríos. La mazacuata busca llegar al mar desde donde se eleva en forma de nubes para volver a los cerros. Ella produce las lluvias, rayos y vientos dañinas para la milpa (Méndez Sánchez, 2013: 97-98; Mateos Segovia, 2019: 236- 243, 255-258).

Entre los *wixaritari* encontramos conceptos similares. El estado acuático es el estado original del mundo “[a]l principio del universo, la temporada de las lluvias era permanente” (Neurath, 2016: 49), y en aquel tiempo gobernaba la antigua diosa caníbal y maráakame Takutsi Nakawe (*ibíd.*: 50-51). Esta deidad está relacionada con el mar y el inframundo donde habitan monstruos como sirenas, serpientes, los gigantes y los mestizos (*ibíd.*: 46-50).

Neurath explica que las lluvias, y la época de lluvia es un retorno de ese estado primigenio. Cuando los monstruos marinos que son los enemigos de los de ‘de arriba’, se disponen a salir (con el propósito de devorar a la gente o a inundar el mundo en un nuevo diluvio), Xurawe, el lucero, u otros astros los matan con tiros de estrellas fugaces” (*ibíd.*: 50). También las serpientes de lluvia formaron la tierra, los cuatro rumbos que son los ancestros sacrificados cuyas sangres son el agua de la tierra (*ibíd.*: 46).

En vista de esta breve recopilación de teorías cosmológicas, los relatos de Nahuizalco y Santo Domingo de Guzmán y muchos otros pueblos de El Salvador sugieren que los eventos del 32 y 34 recapitulan el “principio de la tierra”. Por consiguiente, la matanza, en vez de ser un suceso político humano, se vuela más allá de una tragedia social en un acontecimiento de índole cosmológico. La catástrofe fue tan grave que se reconfiguró un mundo entero. En otras palabras, la masacre cambió el sentimiento y el pensamiento del colectivo humano, además la intervención de Dios, de la sierpe, de Nanawatzin y san Juan, también cambió la morfología del cosmos.

Esa relación cosmogónica también está plasmada en la siguiente historia que me comentó un niño que vendía el relato a unos cuantos centavos de dólares a la orilla de la Laguna Verde, cerca del volcán Apaneca. El niño narraba que, en el tiempo del comunismo, es

decir, la matanza de 1932, había un indígena brujo (*tepewa, manawa*) que fue perseguido por la Guardia, es decir, por funcionarios del Estado. El brujo volaba, pero a causa de que fue perseguido, dejó caer dos huevos llenos de agua. La Laguna de las Ranas se formó del agua en un huevo y La Laguna Verde surgió del otro huevo.

Ese acontecimiento indica que durante el sismo social del 32, cuyas ondas llegaron a 1934, se formaron varios componentes del mundo. Parte de esta reorganización cosmológica también fue la transformación política del poder local, por ejemplo, en Izalco alrededor del agua. La gestión del agua estaba antes en manos de la Alcaldía indígena del Común que es la institución indígena que vela por los intereses de la comunidad local ante el Estado. Respecto al agua, la Común tuvo a su cargo la operatividad de las presas artificiales y los rituales relacionados con los no humanos acuáticos (Rodríguez-Herrera, 2007: 90-91).

Al comienzo del período de riego semestral, la Alcaldía celebró la apertura del agua, como era habitual en las celebraciones de las cofradías, con música, cohetes, chicha y comidas comunitarias. En estos rituales los hombres ofrecían un huacal encerado y las mujeres ofrendaban flores “y conforme iba abriendo las tomas iban sahumando y echando las flores al agua y así bendecida, porque el Alcalde del Común le pedía permiso a Dios, entraba el agua a los terrenos” (Rodríguez-Herrera, 2007:91).

En esta sección hemos visto cómo lo político se vuelve cosmológico. En la siguiente parte abordaré el movimiento contrario, cuando lo cosmológico se vuelva político. Las siguientes narraciones teóricas y rituales resumidos no solo mencionan a los no humanos, que proporcionan información sobre en quién se han convertido los Historiantes, proporcionando pistas para responder la pregunta de qué ven santo Domingo y san Juan cuando los Historiantes bailan frente a ellos, sino que también ampliamos nuestra comprensión acerca de la razón socio-cósmica de los tres conflictos que hicieron emerger el sol y la Luna y que están contenidos en las narraciones teóricas que ya conocemos. También veremos que los conflictos que han creado el Sol y la Luna igualmente surgen en la relación entre los dos astros, un tema al que me referí al final del tercer capítulo.

5.6. El tambor de agua

Recuerdo bien, cuando hace muchos años fui a Rabinal, Baja Verapaz en Guatemala, a conseguir un tol (una especie de calabaza de guía) para llevárselo a Leonor Jacinto en Izalco. Según mi conocimiento, en El Salvador esa especie está extinta. Ella me había contado que, en su niñez, cuando se anunciaba un eclipse, las niñas del barrio salían a tocar un tambor de agua.

Era un tol, lleno de agua, y sobre el agua flotaba un huacal vertido. Con unos palitos golpeaba al huacal. Así ayudaban a la Luna, y los niños, haciendo ruido con otras cosas, ayudaban al Sol.

Unos años antes de que Leonor naciera, en 1930 Schultze-Jena recopiló en el mismo pueblo una breve narración relacionada a ese ritual, descrito casi con las mismas palabras que usaba Leonor.

Al disputarse el Sol y la Luna, el Sol enrojece, mientras la Luna oscurece. Enseguida, las mujeres colocan una jícara con agua y un huacal embrocado hacia abajo, sobre el agua, el cual tocan para ayudarle a la Luna. Los hombres repican el tambor para ayudarle al Sol [...] Si no los apoyamos, pueden caerse y nosotros perdersnos, al igual que la tierra, el agua y todo lo que poseemos. Al pelearse la Luna con el Sol, no resulta favorable que las mujeres embarazadas salgan a observar la Luna. Cuentan que la Luna se come a los niños (Schultze-Jena, 2010 [1935]: 250).

También Carl Vilhelm Hartman, menciona a finales del siglo XIX que cuando había un eclipse de Luna, las mujeres

trasladan sus morteros de mano (unas piedras planas rectangulares) y martillan en ellas con rodillos de piedra. También se hace bulla de otras maneras; por ejemplo, haciendo ruido con ollas y tapas [...] En los eclipses de Luna creen ver una lucha y dicen que “el Sol se quiere comer a la Luna” y, como todos simpatizan con la Luna, quieren ahuyentar al Sol por medio del bullicio. Las mujeres se lamentan “pobre, pobre Luna, que enferma está, cómo sufre, dejen que la ayudemos”, y mientras tanto martillan. (Hartman, 2001 [1901] 184-185).

Llama mi atención que en el ritual del tambor de agua y el evento cósmico hay una división de género. La Luna está asociada a la mujer y todos los utensilios que usan para ayudar a la Luna son objetos relacionados al género femenino (jícaras, toles, huacales, metates), y que, según un imaginario dudoso, solían usar predominantemente mujeres. Cabe mencionar que algunas de las herramientas incluso nacen del cuerpo del ser nocturno, terrestre y lunar: la Tepusilam. A la vez a los hombres están ligados al Sol, tocan el tambor y, si bien me recuerdo, también el caracol.

Ahora bien, a pesar de que el ritual ya no se practica, lo que sí está vigente es en ocasiones en la praxis de cierto tipo de dualismo entre hombres y mujeres, tanto en las fiestas de cofradías como cultos evangélicos. Son las mujeres quienes se encargan de preparar los tamales, el café, el chocolate, y servir la comida a todas las personas que acuden a la cofradía o al culto. Esa diferenciación también prevalece durante el culto mismo, el espacio se divide entre las sillas y bancas que ocupan las mujeres y los que ocupan los hombres.



Fig. 23: Príncipe Cristiano y Princesa Mora. Santo Domingo de Guzmán, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger.

Obviamente como he mencionado anteriormente, dicha imaginación, a pesar de que funciona, disfunciona porque siempre hay personas que evaden ese orden, por ejemplo, en los cultos los hombres se sienten al lado de las mujeres siendo hombre o al lado de los hombres siendo mujer. No obstante, hay momentos ceremoniales cuando esa división no debe estar corrompida, se divide el culto de los hombres, y culto de las mujeres²⁰⁰. No obstante, es un dualismo inestable.

²⁰⁰ Otras prácticas donde esa división se hace vigente es la alfarería como lo mencioné antes. En la gran mayoría son las mujeres que se ocupan de ello, y solo he visto unos cuantos hombres. En las comunidades indígenas

Desde luego, tanto la división en la vida cotidiana como la escenificación ritual no es una simple división entre fuerzas femeninas y masculinas, otra vez la relación es mucho más compleja, lo uno puede convertirse en lo otro, y lo otro en lo uno, por ejemplo, en cuanto la danza de los Moros que combaten a los Cristianos, y los Cristianos a los Moros, en esas relaciones complejas no existen identidades y adscripciones fijas. Lo importante es la relación.

Durante las fiestas patronales de Santo Domingo en el año 2018, le pregunté al señor Vásquez, que había servido como mayordomo de la cofradía durante varios años, qué relación tenían los Moros y Cristianos con el Sol y la Luna; el ex mayordomo explicó lo siguiente con respecto al ritual mencionado:

Nuestros ancestros [...] antes de la colonia ellos hacían la misma historia pero entre la naturaleza, el Sol y la Luna, porque entre el Sol y la Luna habían veces que chocaban, popularmente se decía que [...] peleaban [...] el Sol y la Luna, cuando el Sol era opacado por la Luna, pelaron la Luna y el Sol, y cuando el eclipse es en la noches, la Luna pelaba con el Sol, entonces los ancestros ellos tocaban a darle auxilio a Luna o el Sol, pero lo que más, ellos daban un significado que la Luna no sea vencido ni el Sol, sino que este ambos son de la naturaleza se apaciguaron decíamos.

¿Y este combate está presente en la danza de los Moros y Cristianos? le pregunté al ex-mayordomo, quien me respondió con las siguientes palabras “[s]i, si, claro. Eso era antes de la colonia, pero ya después cuando ya vienen los españoles ya cambian eso y hacen pensar que los Moros y Cristianos se pelean por un reinado.”

Entonces, hay dos peleas presentes que convergen en una para luego nuevamente multiplicarse. El conflicto entre Moros y Cristianos y el conflicto entre la Luna /*ne metzti* y el Sol /*ne túnal*. Ahora bien, pensando en teorías que afirman que la imagen es más que un símbolo o adorno (Neurath, 2015: 204-205; 2013:26-27; 2016: 74- 75), los jóvenes o adultos, en cuyos mantos se imaginan Sol y Luna, justo se transforman en Sol y Luna, mejor dicho, soles y lunas, o linajes solares y linajes lunares que pelean entre sí por un reinado “cronotópico”.

también es raro ver que una mujer toque el tambor, o el caracol. No obstante, las personas que llaman el *túnal* en la mayoría son mujeres. Sin embargo, en la pesca hay tanto hombres como mujeres, o en el fútbol, hay grupos femeninos y grupos masculinos. Sembrar milpa es de los hombres, no obstante, muchas mujeres cuyos hombres fueron asesinados en la masacre de 1980, tenían su milpa para mantener a su familia. Áreas donde la división no se concretiza es la brujería y la narración de relatos antiguos. En la danza-ritual de los historiantes predominan hombres, hay una o dos mujeres que participan, pero depende de la Historia que se danza.

Al ponerse los mantos coloridos, las coronas con flores y espejos, las gafas oscuras, al colocar en sus cinturones las monedas de plata, las tapas de botellas que produce la industria, una cadena de pajitas colgando de las túnicas, y llevar en sus manos las espadas y machetes intimidantes, al hacer los movimientos, las innumerables piruetas que te marean convierten a los jóvenes danzantes en Sol y Luna. El proceso asemeja a ponerse una máscara. Esta máscara cubre todo el cuerpo, es como una segunda piel y posibilita así la producción de un cuerpo diferente. Además, las gafas oscuras que Sol proteger tus ojos de los rayo, implican ponerse una mini-máscara con consecuencias ontológicas.

Quisiera agregar un imaginario del Sol y la Luna de una anciana indígena a principios del siglo XX para confirmar esa interpretación. *Nantzin* Pilie de Izalco hace cien años describió que el Sol

es un príncipe [...]. Usa polainas de oro, se ciñe la cintura con un cinturón de fuego; el chuchumictle que lleva puesto en la cabeza, es de oro y por detrás le cuelgan cinco hojas de amate, que jamás se secan. El manto es blanco. No tiene calzones, sino salamitl (calzón corto) y el maistatle es azul [...]. En la mano lleva un espada de fuego, adornada con listones rosa [...]. La Luna es la esposa del Sol [...]. Su vestido es de plata” (Foster, 1907: 43, énfasis en el original).

De una manera peculiar la descripción del Sol y Luna coincide con los atuendos de los Historiantes. Después veremos que el atuendo también es compartido por otros no humanos, por el momento afirmo que la lucha de los Moros y Cristianos adquiere una dimensión celestial. Los Historiantes cuentan la historia del Sol y la Luna. Al mismo tiempo, al transformarse al Otro Lado, o dejar que El Otro Lado se manifiesta por medio de los historiantes, se deja entrever la humanidad compartida del Sol y la Luna. A la vez esta relación es atravesada por relaciones de género.

La narrativa y explicación cosmológica sobre el ritual del tambor de agua de Masín y del mayordomo Vásquez en Santo Domingo de Guzmán parten del temor de que uno de los dos, sea la Luna o sea el Sol, gane la pelea. Si no hay ayuda, ambos pueden caerse y todo se perdería lo que implicaría un cataclismo. Entonces tocar el tambor es una práctica de comunicación y transferencia de fuerzas entre los humanos y no humanos que equivale a incidir en el conflicto, y de tal modo en contribuir para que el mundo siga vivo.

Ahora bien, las cosmológicas nahuas no solamente explican los aspectos humanos de los seres en el firmamento, sino que también aclaran el porqué de la disputa entre Sol y Luna. Schultze-Jena denominó la teoría cosmológica a la que me refiero: “Los hermanos Sol y Luna”. Propongo que esa teoría debe leerse con el fragmento de los tepehuas que narra los sucesos en el cronotopo antes de la salida del Sol, ya que, como vimos, entre el sistema de parentesco de los tepehuas hay seres lunares (Tepusilam, la Siguanaba, el Gigante, el Monarca, etc.) y seres solares (Nanawatzin, los tepehuas, los santos, etc.).

Ynés Masin destaca esta condición cosmológica claramente (Schultze-Jena, 2010:248). La narración del cosmos apertura describiendo el estado oscuro del mundo, y el estado físico de las piedras que se caracterizan por ser blandas. Sin duda, este status quo de las cosas, el estado líquido, en las cosmologías mesoamericanas, es porque el Sol aún no sale, y fue hasta que amaneció y el Sol secó lo aguado, por lo que las cosas se pusieron firmes (López Austin, 1993). Adicionalmente, lo que resalta Masin (2010:248) es un isomorfismo entre estado de las piedras y la conducta de los humanos en esa época. Ambas se caracterizan por ser ambiguas y aguadas. Mundo y ética de los humanos se reflejan.

Luego explica que los humanos vieron aparecer un resplandecer y vieron una muchacha refajada. Una mujer con vestimenta indígena. La Luna es una mujer indígena es refajada. Los humanos deciden acompasar su ritmo a las costumbres de la mujer. “Al despertar la Muchacha, nos despertamos nosotros también. Al dormirse, igualmente nos acostaremos” (*idem*).

Sucede que al ver otro resplandor, los humanos de ese mundo, otra vez se dirigen hacia el brillo, y reconocen que se trata de “un muchacho de gran cara, cabezón, y cuerpecito diminuto. Al admirar su gran cara le notaron una barba que descollaba, mientras se inició que los recalentaba.” (*idem*). Los humanos se calienten y se deciden ir al lugar de la salida del Sol. En otras palabras, Masín, alude al tema mesoamericano de las peregrinaciones de las personas ante un nuevo Sol, una nueva era, o cronotopos (Neurath, 2002: 232-233). En su caminar encuentran a una anciana quien intermedia en el encuentro con el Sol. La anciana les recomienda que regresen al mediodía porque a esa hora el Sol almuerza, además para que él

no los queme, se esconden bajo una olla. Finalmente, los humanos logran hablar con él, y le preguntan si hay más de su especie, pero el Sol se burla de la pregunta.

Sucede que los humanos desean ser los primeros en recibir el calor del Sol. El Sol abre sus ojos, y los chamusca. Los humanos corren ante el inmenso calor del Sol, y la anciana les advierte a los humanos que su primogénito, los va a proteger a todos, y que siempre va a estar con ellas. Incluso explica que al contrario de los humanos su hijo es inmortal y no envejece. Crucial también es que la anciana, al hablar del Sol, explica sobre su hija:

[E]l Sol “no semeja a mi Niña quien desea hacerse Muchacha y hacerse Anciana...Por esa razón reposa a ciclos constantes. Hoy duerme temprano; mañana, tarde; pasado más noche. Ahora sale temprano, al resplandor; mañana, más temprano; pasado, aún más temprano. No tranquiliza su existir. Sólo atemoriza. Engaña a los hombres y a las mujercitas. No semeja a mi Hijo varón. Él tranquiliza su existir. Hacia nuestro mundo despierta e ilumina siempre a ciclos constantes. A la hora que se levanta hoy, se levanta mañana; se levanta pasado. Guarda constancia en su dormir. Como se acuesta ahora; se acuesta mañana y se acuesta pasado. Sólo Él prevalece y destaca. Por esta razón se disputan, ya que Ella no mantiene constancia en su vivir. No obra con cumplimiento, lo cual causa que se peleen. Mi Niño golpea a la muchacha quien, por ello, tiene el ojo nublado. Se nota que su ojo se nubla, porque la golpea al cohabitar. Tiene el ojo nublado, por lo cual no miran tan bien como el Sol. Al disputarse, se golpean entre sí, lo que ocurre al oscurecer la Luna. Es señal que se disputan. (Schultze-Jena, 2010[1935]: 248-249).

Esa parte de las explicaciones de Masín me parecen esclarecedoras en cuanto a la caracterización de la personalidad de la Luna y el Sol. Lo que me llama la atención es la analogía que establece entre la oscuridad, liquidez, confusión y el desorden de las piedras, que presenta la ética del cronotopo presolar, y el comportamiento de la Luna, una mujer refajada. La madre advierte que la Luna desea ser muchacha y anciana a la vez, duerme y despierta a horas inconstantes.

Obviamente a lo que Masín alude con las apariciones inestables son las fases de la Luna que es mujer: Luna nueva, lúnula creciente, cuarto creciente, gibosa creciente, Luna llena, gibosa menguante, cuarto menguante, lúnula menguante. A causa del aparente desorden ella no tranquiliza e incluso juega con la existencia de los seres humanos, muy al contrario, a su hermano, el Sol. Es más, hay otra característica de la Luna con relación a los hombres, y es su canibalismo sobre todo respecto a las criaturas que están por nacer.

Al contrario, el hijo de la anciana es constante, siempre duerme y despierta a la misma hora, su brillo es continuo; el de su hermana discontinuo. De ahí, el Sol tiene todas las facultades, según la visión masculina de Masín a principios de los años 20 del siglo XX, para imputar un orden social diferente a la vida humana.

Visto de esta manera la mujer Luna y el tiempo presolar tienen la misma personalidad fluida, inestable y discontinua. También comparten la oscuridad y el frío, de donde los humanos emergen en busca del Sol. Agreguemos las características de los seres presolares a esta imagen, es decir, la Siguanaba, el Tepusilam, los gigantes y los tepehuas más antiguos, es decir, la ausencia de reciprocidad, la propensión a acciones arbitrarias dentro de las relaciones sociales, el engaño, las constantes transformaciones, la propensión al canibalismo, obtenemos una imagen más completa de este grupo de personas delicadas.

Sin embargo, la Luna que es parte de ese sociocosmos también muestra otra cara, quizás es la cara "oscura" de la Luna. Las teorías de Masin explican que la Luna es "la patrona del invierno y de las lluvias" (Schultze-Jena, 2010 [1935]: 247, trad. por Rafael Lara Martínez), por consiguiente, ella es imprescindible para el crecimiento, la procreación, el clima, las mareas, la tierra, las enfermedades de los distintos seres, la exigencia de sacrificios es venerada por las mujeres ancianas (*ibíd.*: 245-247). Todos esos aspectos complementan la personalidad y la imagen de la Luna y su respectivo colectivo.

El Sol, por otro lado, es firme, emite calor, brilla, pero también comparte una actitud violenta y caníbal con su hermana o esposa; pero no en relación con los humanos, sino en relación con ellos. Él la lastima, la golpea y quiere someterla. Además, el Rey Sol es celoso y delicado, no acepta rivales a su lado, y si no se cumple su "orden", se vuelve violento, golpea y hiere a la Luna; aquí una variante violenta de la trama mesoamericana del conejo en la Luna (López Austin, 2016 [1994]). Por lo tanto, el Sol, como cualquier persona con calor excesivo (*túnal*), es una entidad peligrosa con una autoridad sin precedentes (Martínez González, 2006a). El poder destructivo del Sol está estrechamente relacionado con la imagen de la mujer de la Luna vestida de refajo. El aspecto indígena es obvio. La persecución de los indígenas tuvo lugar durante la masacre. El Sol persigue a la Luna. Varios testimonios confirman que, durante el período de persecución, los rasgos biológicos, el uso de refajos o hablar náhuat fueron

motivos de violación y asesinato. De hecho, hoy muchas personas afirman que después de la masacre estaba prohibido hablar náhuat y usar refajos.

Podríamos constatar provocativamente con base en lo que implica cierta modalidad de isomorfismo entre cuerpo y mundo, que la matanza de un cuerpo de mujer “india” o “indianizada” fue la muerte de la Luna, la mujer refajada, es decir, el derrumbe de un cosmos, al mismo tiempo, la emergencia de un “nueva” era que dejó con traumas y resistencia a la población indígena de El Salvador. La Luna violada por los soles, el cruel ejército a la orden de un dictador teósofo.

La defensa de la Luna es realizada por las mujeres. Me recuerdo que estaba sentado en el patio de la vieja cofradía de San Juan Bautista; platicaba con *nantzin* Antolina, una mujer ciega que sabía muchas historias que su padre le había compartido. Ella narró la misma historia que Vásquez, Masín y los interlocutores de Hartman a finales del siglo XIX, no obstante, la voz que ella daba a la Luna al enunciar el relato era mucho más presente y fuerte. Ella enfatizó que la Luna se quejaba vehementemente contra los golpes de su hermano o pareja Sol. Antolina relató la narración de tal manera que los presentes y yo sentíamos que ella se identificaba con el astro nocturno²⁰¹.

Finalmente, tanto el Sol como la Luna tienen propiedades similares, que se expresan en su relación²⁰². Ambos son delicados, pero también beneficiosos. Su diferencia consiste en que la Luna se excede en su inestabilidad y que el Sol está demasiado cerca e intenso.

²⁰¹Menciono esta situación para llamar la atención de manera crítica sobre mi propuesta. Designar seres predominantemente femeninos como seres antisociales, que presentan interacciones negativas, tendencias caníbales y egoístas, está sujeto al riesgo de un malentendido.

Un concepto defectuoso y simplista podría significar un acto de violencia y una reproducción de la violencia de género que está presente en los países de América Central y México. En otras palabras, ¿realmente sé quién es Tepusilam, la Siguanaba, el Monarca, los tepehuas, los huracanes y La Luna, todos estos seres que yo llamo presolar?

²⁰²Cabe mencionar que Nanawatzin también comparte rasgos de sus ancestros, p.ej. la antropofagia, ser rayo y el dominio sobre el agua y la vegetación. No obstante, su hermana o su hermano, o los tepehuas mayores, parecen mucho más a los ancestros sobre en cuanto a su inclinación hacia el engaño. Similar a Nanawatzin y sus hermanos, la Luna y el Sol, emergen de la oscuridad por ende comparten características de ese cronotopos, sin embargo, reitero lo que difiere es la intensidad y creatividad. Además, si el Sol transmite nuevas tecnologías importantes para el devenir humano, por ejemplo, las semillas de maíz, éstos ya están presentes en el cronotopo presolar. No hay que olvidar que el cronotopo lunar (las noches) también es parcialmente solar. Antes de la salida del Sol tampoco había Luna, o la alternancia de día y noche. En términos concretos solo existió la Gran Noche.

Transferimos lo anteriormente dicho a lo que hacen los Historiantes. Los parlamentos de las danzas consisten en un diálogo, mejor dicho, disputa entre los diferentes bandos, que muchas veces tienen como fin un “sacrificio”. Sacrificado es alguien del otro bando, también podría ser una subyugación, o el matrimonio, una alianza, de la Princesa Mora o Luna con un Rey Sol (Lara Martínez, 2006). Casi en la mayoría de las danzas la Luna sucumbe ante la intervención del Sol. Al final de la danza los moros siempre se subyugan. ¿Siempre?

Así, los rituales realmente no tratan de una lucha que desembocara en una aniquilación de uno de los combatientes, sino una mediación tanto a nivel cósmico como a nivel cosmopolítico. Lo que se busca evitar es que los hermanos, hijos del árbol de morro y del venado, se destruyan porque acabarían con el cosmos. Hay que intervenir en su pelea, en el conflicto, hay que apartarlos para que el “cosmos” siga “vivo”, que sería un cierto equilibrio entre diferentes seres.

De hecho, a lo largo de la procesión, Sol y Luna, se ignoran, no se tocan; solo en ciertos momentos su convivencia desemboca en pelea, es decir, en eclipse solar o lunar. Es más, en ningún momento de la danza/acción un bando, ni Sol, ni Luna, ni masculino, ni femenino, parecen ser subyugados. La relación entre Sol y Luna, masculino y femenino, se expresa a su manera en fig. 23.

Si el tambor de agua aprobaba a que ninguno de los hermanos ganara el conflicto, probablemente el ritual de los Moros y Cristianos también acompaña a los astros o estados ontológicos para que ninguno de ellos gane definitivamente, porque eso, como nos explicó Masín, sería el fin del mundo (Schultze-Jena, 2010[1935]: 288).



Fig. 24: San Juan Bautista y su jardín, Nahuizalco, 2018. Foto:W. Effenberger

5.7. La Flor más bonita de San Juan

Tajtzin Cipriano (QDEP), de unos 85 años, fue uno de los danzantes en Nahuizalco. Él falleció el 25 de junio del 2018, un día después de la fiesta de San Juan Bautista. Los cofrades comentaron que para el danzante morir en estas fechas era una bendición. En las entradas de los Historiantes el *tajtzin* siempre iba varios metros atrás. Debido a una lesión, Cipriano ya no podía caminar al mismo compás que los otros danzantes. Una tarde al acompañarle en su recorrido, me contó que él salía porque cuando era cipote su abuela cayó en un río, y un remolino, “un colucho de agua”, decía, la sumergía una y otra vez. El río la arrasó hasta el puerto de Acajutla. Desde aquel entonces sufría de ataques. Él comenzó a rezarle a San Juan que si le ayudaba a sanar él iba a ser su historiante; y así fue, San Juan Bautista lo salvó. Desde ese entonces salía en las danzas²⁰³. Al terminar de narrarme su experiencia *tajtzin* Cipriano concluyó diciendo que “la flor más bonita de san Juan son los historiantes”.

²⁰³ Véase también la versión que fue recogido por López Martínez (2006: 129).

La expresión “flor” en la cofradía tiene varios significados. La palabra se refiere a los adornos florales que se colocan alrededor de san Juan. San Juan los huele y se alimenta de su aroma. A veces cuando la gente no arregla bien su jardín, o si ponen flores artificiales, los que pueden ver, exclaman que san Juan está triste porque no le pusieron flores verdaderas en su altar. En tal sentido, también los historiantes son una flor porque tienen sus tocados llenos de flores y cuando van a rezar, saludar o platicar con san Juan, sus flores, colocadas en sus coronas se mezclan con las flores del jardín de san Juan (fig.24). Son parte del paisaje. Flores vivas que danzan y bailan.

Además, “la flor” es una ofrenda a san Juan. Asimismo, llaman “flor” a un cerdo que se entrega a la cofradía para que los cofrades puedan ofrecer tamales de carne a los visitantes, pero también a los danzantes se considera una “flor” porque hacen una ofrenda al bailar todos los días sin descansar y recuperarse adecuadamente.

Ahora bien, mencioné antes que los danzantes floridos se mezclaban con el jardín de san Juan que evoca los lugares en el interior del cerro donde abundan flores, plantas y animales y donde viven los tepehuas que a su vez están estrechamente relacionados con el Sol y la Luna. Al respecto, el viejo milpero, José Tepata, de Izalco me contó el verano pasado que los tepehuas usaban distintos trajes, mantos de diferentes colores con los que producían tormentas, vientos o truenos.

Es más, el antropólogo Crespín (2016), menciona en su trabajo sobre la cultura del agua en El Salvador que, cuando los tepehuas luchaban contra los managuas pegando los machetes que cargaban, unos contra otros, se producían los rayos en el cielo. También Ynés Masín aclaraba que los tepehuas eran los que hacían relampaguear y tronar cuando chocaban sus machetes o sus cuchillos de pedernal (Schultze-Jena, 2010[1935]: 208,216-220).

Cuando vi a los historiantes danzando y luchando con su vestimenta, sus trajes coloridos, los Moros versus Cristianos, Sol contra Luna, y cuando escuché las historias de los no humanos, los tepehuas, que transformados en rayos abrieron el cerro donde estaba guardado el maíz, me imaginaba a los tepehuas, los ángeles, el Sol y la Luna volando y luchando en el cielo. Invisibles, pero sus efectos visibles, los rayos.

Además, al ver cómo los historiantes patrullan y bendicen las calles de los pueblos durante las fiestas, el orden "militar" de los historiantes se manifiesta con mucha claridad. Ordenados jerárquicamente con coronas y trajes, armados con machetes, los danzantes evocan una guerra de soldados de dos "reinos", asemejando también la formación jerárquica de los tepehuas que mencioné antes que también se refleja en las jerarquías de las cofradías.

Como externó Ynés Masín, cada parte del colectivo de los tepehuas tenía una función específica, como, por ejemplo, mandar a sus subalternos (las tortugas, la Kuyankuat, los peces) para que colecten agua y esparzan la lluvia al voltear tecomates. En el sueño de uno de los pocos nahuahablantes en Nahuizalco le apareció San Juan que esparcía agua encima de la tierra, vertiendo un tecomate.

La tarea de los tepehuas en Izalco, en el pueblo vecino Nahuizalco les es concedido a los diferentes ángeles: san Juan, san Miguel, san Lázaro, san Antonio y otros, y que trabajan incesantemente en el cielo, como me dijo el señor del cantón Pushtan en Nahuizalco. Esa coincidencia no es extraña, en muchas regiones de Mesoamérica, los dioses de la lluvia o dueños de los cerros son los santos que reposan también en las cofradías o iglesias de los pueblos. Defienden y protegen al pueblo con sus rayos. Cuidan la vida en la olla; con sus propias ollas que esparcen las aguas preciosas sobre la tierra, y donde guardan los tesoros del mundo, inimaginables para los ojos de los humanos, imaginables quizás para las personas que "ven".

Así que, volviendo a la frase que mencionó *tajtzin* Cipriano que la flor más bella para San Juan son los historiantes, pues reitero que, a mi entender y no solamente el mío, después de haber platicado y retroalimentado esta intuición con los propios danzantes, esa frase del danzarín, se refiere, por un lado, a sus coloridos trajes, pues con estos, las flores y coronas, juntos con los espejos que reflejaban el Sol, parecen no ser predominantemente de este lado mundo.



Fig. 25: Los historiantes y en el fondo los cerros donde viven los tepehuas, los huracanes, es desde uno de esos cerros donde salen volando con sus mantos para trabajar y hacer que llueva. Con sus máscaras, y los Historiantes representan a éstos no humanos. Nahuizalco, 2018. Foto:

¿De este mundo? Los tepehuas con todos sus trajes, mantos y espadas moran en las cuevas terrestres o en las cimas celestiales de los cerros, cerros en cuyo interior hay agua, conectada al océano, El Otro Lado del mundo, son más que humanos, espíritus, seres de la alteridad (fig. 25).

Los Historiantes con sus gafas, los espejos que brillan y reflejan, el sonido de las espadas, el ritmo militar, me hacen sugerir que igual provienen de reinos jerarquizados. Pues, los tepehuas son los dueños de todas las flores y las coronas de los Historiantes están llenas de flores, parecido a los *tipekayomej*, los negritos de los colectivos nahuas en la Sierra Norte o Nororiental los que moran en el interior de los cerros, que en las danzas usan sombreros oscuros llenos de flores, que son los árboles de los cerros, espejos, las cuevas de las montañas, y las refriegas son la lluvia y el musgo (Questa, 2018:11).

La relación de los tepehuas y las flores también se reconoce por nombramientos. A algunas plantas o vegetales, que se encuentran en las afueras de las ciudades y pueblos, la gente les dice "esta planta es tepehua". Una de estas plantas es la "pacaya" (*Chamaedorea tepejilote*).



Fig. 26: Moros y Cristianos de Panchimalco. En los cascos de los moros (bando en la izquierda) están colocados sirenas, aves, basiliscos, serpientes, micos. 2012.

Es interesante que en la Semana Santa la pacaya que es la inflorescencia de la palma silvestre que también es conocida bajo el nombre palma de pacaya. Las flores son la flor de coyol y flor de corozo (Osegueda, 2019). Ambas adornan a las cruces de los cristos que atraviesan las calles de Izalco (fig. 18) y que son las palmas en forma de cruz que luego se colocan en las ventanas y puertas para proteger a los hogares de malos espíritus. Las plantas son muy aromáticas. De ahí, su colocación en las imágenes de las cruces es una manera de alimentar las múltiples espíritus/imágenes de Jesús Cristo. Pues, las flores son alimento o deleite por excelencia de los espíritus de El Otro Lado.

Pero hay otro estrecho vínculo entre la pacaya y sus congéneres. En el tiempo que Jesús fue perseguido por los judíos que ocurrió como mostré en el cronotopos presolar. Jesús se escondió un momento para descansar en esta palma (Osegueda, 2019). De ahí más allá de recordar ese acontecimiento, la procesión de la Semana Santa, relacionado a los andanzas de Jesús en “inframundo” o en el cronotopo presolar, lo manifiesta.

Ahora, muy esclarecedor son las reflexiones sobre la pacaya de Laura Romero. Según la etnografía de la antropóloga mexicana la comida de los no humanos, los que viven en la

oscuridad antes de la salida del Sol se alimentan de la pacaya que en Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla, se llama tepejote (*Chamaedorea tepejilote*). Esta planta nunca madura por lo tanto siempre es cruda con cualidades acuosas y frías (Romero, 2011: 47-48). La planta así manifiesta el estado ontológico presolar que, como veremos en el capítulo siguiente, está estrechamente relacionado a la morfología de cuerpos “recién nacidos” (*ibíd.*) y cuerpos semejantes, como el barro.

La planta así también se diferencia del maíz que es producto del Sol y la alimentación humana. Por consiguiente, esa comparación manifiesta que Jesús se alimenta de esa planta que es considerado tepehua, pues, nace en el momento y presenta el mundo presolar donde vivía Jesús pero también los tepehuas. Me acuerdo que el cuidador de la cofradía de San Juan Bautista una vez me dijo que en el sueño tocó a Jesús y sintió su cuerpo muy frío, agrego, frío como el mundo de donde proviene o donde se encuentra en cierto periodo de existencia. Interesante es que el Sol, el calor y con ello la transición noche/día comienza en lo frío, en la noche, la Gran Noche. Ese estado ontológico que es para recordar a Roy Wagner “*that cannot be experienced altogether and at once because it is your participation in it [...] that makes up the part that remains invisible throughout.*” (Wagner cit. en Kelly y Pitarch, 2018:11).

Pero no solamente son los vestidos, las espadas o, por ejemplo, sus cabellos largos con el cual se enredan en las trampas de los milperos y en el que se colocan las mazorcas del maíz robado, o los espejos que presentan las hojas de amates que cuelgan de la cabeza del Sol, que recuerdan a los tepehuas, sino también los movimientos de los danzantes son aspecto importante.

Al inicio de cada nueva secuencia ambos bandos forman movimientos en espirales, no obstante mi objetivo no es cosmologizar cada paso y gesto, solo mencionaré que los tepehuas, como explica Masin, para salir de su morada tenían que volar en forma espiral alrededor de un árbol, quizás los constantes movimientos circulares, giros sobre sus propios ejes tienen que ver con ese movimiento, y parecen aires, corrientes esféricas. Además, también llama mi atención la manera de moverse del último de los historiantes, quien es el más pequeño; todos los Historiantes mantienen pasos que se mueven despacio de la derecha a la izquierda, y viceversa, en un ritmo balanceador; son los dos pequeños al final de cada fila, que se mueven diferente.

Ellos brincan, alternando los diferentes pies para cada salto. Siguiendo con mi punto de vista de que los Historiantes manifiestan un cosmo-drama, entre Sol y Luna, o linajes truenos solares y linajes truenos lunares, o espíritus malos versus espíritus buenos, entonces es plausible considerar que los últimos de la fila presentan los aspectos del tepehua más pequeño que se transforma en rayo y abre el cerro del maíz, es decir, Nanawatzin, o *ne chijchín*.

Pues, parece a lo que sucede entre los nahuas de Xalatlaco en el valle de Toluca, los que atraen la lluvia (ahuizotes), ellos se dan “patadas y [hacen] brincos, haciendo fuerza con un pie y luego con el otro. ‘Se azota uno, le brinca. Hacemos así con el pie, como si estuviera cayendo el rayo” (González Montes, 1997: 328).

También cabe mencionar que las tapas de botellas que produce la industria para las botellas de gaseosas como coca-cola, fanta, kolachampan como las pajitas en sus mantos son el equivalente de “las sandalias y carriceras (sonajas elaboradas con trozos de carrizo) hacen sonar la lluvia mientras los peyoteros imitan los brincos de diferentes animales” (Neurath, 2020: 37). Los cuerpos en movimiento producen así un susurro intenso que presenta/representa la caída de la lluvia/*wetzi at*²⁰⁴.

Anteriormente también expuse que hay varios tepehuas y managuas, “buenos” y “malos”, o mejor dicho “buenos malos” y “malos buenos”. Además, las narraciones señalaron que santo Domingo, san Juan y Nanawatzin han luchado contra los gigantes caníbales y las sierpes del diluvio, manifestación del mundo nocturno. De la misma manera que los espíritus solares, santo Domingo o san Juan, los cristianos, o los soles de los Historiantes combaten en las danzas en los municipios de Panchimalco o Santa Cruz Michapa, a personas que llevan

²⁰⁴ Otra posibilidad es que los danzantes son la planta de maíz. Los danzantes como los totonacos de la Sierra Norte de Puebla podrían presentar/representan los movimientos de la planta y la diseminación de la semilla, al mismo tiempo reclaman su humanidad basada en la relación con el maíz ante los mestizos y los espíritus de la montaña cuyas conductas carecen esta relación. Igualmente la relación danzada con el maíz implica demandas étnico-territoriales (Ellison, 2018). Este aspecto me parece muy interesante y abre vías para futuras investigaciones. Lo que quisiera destacar es que para el caso de El Salvador la identificación de los danzantes con el maíz no me parece inadecuada ya que en la tesis un argumento es precisamente que los danzantes son los tepehuas. Cabe recordar que fueron ellos que descubrieron el maíz. Convirtiéndose así en los dueños de maíz o en los espíritus de maíz que como muchas etnografías en Mesoamérica confirman comparten cierta humanidad. Estudios históricos confirman que el nacimiento de los tepehuas o sus familiares parecidos fue imaginado como el acto del nacimiento del maíz y la siembra de la semilla de la planta (Akkeren, 2005). Desde luego, como ya lo mencioné en el texto a veces los tepehuas son descritos como plantas de maíz.

máscaras en cuyos cascos se presentan culebras venenosas, como el coral, sirenas, micos, etc. (fig. 26).

Muchos de estos animales, según las teorías cosmológicas en El Salvador, han llegado al mundo porque los restos de la Lamachin Tantecut, llamat Tantepus, Tepusilam o la Abuela Caníbal, guardados en un tecomate, accidentalmente fueron esparcidos al mundo: los escorpiones, las culebras, peces ponzoñosos, los zancudos.

Además, en las abundantes narrativas del cosmos, estos espíritus malos seducen y succionan al que se acerca a las profundidades del mar, los micos son los seres preferidos en los que se convierten los brujos, para robar alma, etc. y el coral es la serpiente más venenos a cuya cuenta va la muerte de muchos campesinos que trabajan en los montes.

Así es que acaso el conflicto entre la Luna y su oscuridad y la expresión del Sol, se remonta a una configuración cósmica, acudiendo otra vez a una analogía etnográfica, similar a (Nuestra Abuela Carne Grande, Vieja Carne Podrida) “que es una diosa suprema destronada que gobernó durante los tiempos caníbales, matriarcales y diluviales en los principios de este mundos [...] retorna momentáneamente [con su esposo mandilón, Nairi, la lluvia de fuego] durante la fiesta del solsticio de verano [...] Esta noche se celebra [...] el retorno al caos original” (Neurath, 2005a: 26).

¿Será que la celebración de san Juan en el solsticio de verano, y las fiestas dedicados a santo Domingo en términos generales, aspiran a que esas fuerzas malignas ya no vuelvan o dominen el mundo solar, por lo menos parcialmente?

Claro está que los patronos del pueblo, los dueños espirituales del pueblo protegen a los suyos de los males, desgracias y mala suerte. Sin embargo, otra lectura complementaria la ofreció nuevamente *tajtzin* Cipriano. Durante un descanso que hacía el grupo en el interior de

la capilla donde se encontraba el altar de San Juan, y su silencioso *teponahuaste*, el Rey Cristiano me contó las hazañas de Jesús antes de la salida del Sol que resumí antes²⁰⁵.

En algunos detalles la versión de *tajtzin* Cipriano difiere de la narración de Osorio, no obstante, lo más interesante fue que Cipriano usó la historia de Jesús para explicar detalles de la fiesta en la cofradía. Cipriano señalaba cuando contaba que Jesús repartía chicha a la gente, que por ese hecho también había chicha en las fiestas. “La gente toma chicha porque Jesús así lo dejó como legado”, decía el *tajtzín*. Pero, no es el único legado que dejó Jesús, sino también, a mi entender, heredó a los danzantes, la Historia del conflicto entre Jesús, el Cristo-Sol como diría Guy Stresser Péan (2011 [2005]), y los judíos, los moros o la Luna que le perseguían antes del amanecer.

En el pasado, en Santo Domingo los judíos eran muy famosos en los rituales de la Semana Santa. Había un grupo de personas que salían de judíos. Ellos se pintaban todos sus cuerpos con tizne. Venían emergiendo del río Tepechapa, haciendo sonidos estridentes y comenzaban a capturar a cualquier persona a la que encontraban trabajando durante los días de la Semana Santa. Sobre todo, capturaban a las personas que se estaban bañando en el río. Antes de transformarse en judíos, fueron a la oficina del alcalde para obtener el permiso para detener a las personas que violaban ese tiempo delicado. Muchos de los que participaron en este ritual lo hicieron por diversión, pero la alegría se convirtió en algo serio porque la gente realmente se convirtió en otra cosa.

Los días que duraban las fiestas los judíos negros encerraban a las personas en un cuarto en la alcaldía o en una casa particular. Era un sacrilegio bañarse porque los judíos “veían” que el agua del río Tepechapa realmente era la sangre del sacrificado, Jesús. También capturaron a Jesús; lo ataron y lo acompañaron calle abajo hasta llegar a las puertas de la

²⁰⁵ Ya conocía una versión transcrita de la narración; mi sorpresa fue grande al escuchar en vivo y que la narración que fue grabada en medio de la guerra civil en 1985, y publicada en 1994, no era completamente una invención del enigmático Miguel Osorio. Lyle Campbell hizo grabaciones con Miguel Osorio a mediados de los 80. Los descendientes de Osorio no conocen ni las grabaciones ni la publicación de su, hace muchos años fallecido abuelo. Hay personas que recuerdan las historias de Osorio. Dicen que salía a danzar el torito pinto en las festividades y contaba historias extrañas de la vida de Jesús.

iglesia. Allí, cuando se abrieron las puertas, estaban aun asustados y los judíos corrían como locos. En pánico empujaban a la gente, ya que Jesús, en otras palabras, el Sol, amanecía.

Lo que une a los demonios, los moros (con los espíritus malignos en sus cascos), los judíos y los gigantes, los amantes de Tepusilam, es que el color negro predomina en sus máscaras, un color que indica que son antepasados presolares. Ellos son de la noche, son de las sombras de los cañones y cuevas dentro del volcán, pero durante las celebraciones patronales, abandonan sus moradas donde viven como todos los demás humanos (Dary, 1983) y entran en el mundo diurno, la ciudad/*ne techan*²⁰⁶. Esta oscuridad se presenta también por medio de las gafas oscuras que protejan de los rayos solares.

Entonces lo que presencian los historiantes, son las historias de los tepehuas, de Nanawatzin y el Monarca; presentan a los colectivos heterogéneos de no humanos (los muchachos de la lluvia, los brujos, los truenos y los rayos, una mezcla de espíritus buenos y malos) que protegen el pueblo, que donan el maíz. Los Historiantes son los tepehuas y los huracanereros.

Para terminar esta parte, quisiera volver a la inquietud que expresé al inicio de esa sección, ¿qué es lo que ven los no humanos? Y ¿porqué le podría gustar o llamar la atención a san Juan Bautista o santo Domingo ese “tipo” de danzas o movimientos, más allá de que sea la costumbre, un compromiso o una deuda que los danzantes tienen con ellos?

Los historiantes danzan para el público, pero en particular para santo Domingo o san Juan. Entonces, es el aspecto marcial de ellos que podría dar una pauta a entender la relación con los santos. Si se visten de soldados ante san Juan o santo Domingo, bien podemos constatar que los historiantes presentan las luchas y victorias de sus reyes san Juan o santo Domingo, pues ellos son los que están en la cúspide de la jerarquía entre humanos y no humanos.

²⁰⁶ No quiero decir que los cristianos son menos monstruosos, al contrario, en las máscaras de los historiantes sus rostros expresan alteración y exaltación. En fin, ambos provienen de El Otro Lado y comparten una monstruosidad y delicadez.

Como los miembros de una corte, que quieren ganar la benevolencia del rey, presentándoles las grandes victorias de su vida, los historiantes complacen a los suyos. Las victorias que resaltan son las que han sido ganados contra los malos espíritus o las fuerzas del mal, como también lo menciona efímeramente Lara Martínez (2006). De ahí, lo que presencian san Juan o santo Domingo, desde su mirada es un espectáculo de truenos y rayos que se producen, un festival de colores que se combaten, similar a todo el espectáculo de las fiestas patronales con sus discotecas, luces, movimientos fractales de los historiantes, olores, voces, un pandemonio, por excelencia, o como lo diría Severi (2015) la constante producción de imágenes superpuestas y quiméricas. Nada realmente inusual para los no humanos de El Otro Lado.

No obstante, la estética es resultado de relaciones recíprocas delicadas. Cumplir con el compromiso es al mismo tiempo una ofrenda (flor) y una entrega. Al danzar varios días, desde las primeras horas de la mañana hasta la noche, bajo el Sol, el viento, la lluvia y otras calamidades, los historiantes realizan también un trabajo. Esta labor presenta también el trabajo “celestial” de los tepehuas, de los santos y ángeles. “Los santos trabajan” me dijo una pareja de ancianos en Nahuizalco. Ellos producen las lluvias, controlan el agua, defienden el pueblo. Danzar implica entonces devolver el trabajo, en el sentido de “intercambio de fuerza”, y en términos generales la (re)producción de relaciones con los santos patrones y habitantes del pueblo. En fin, lo que está en juego es similar a las dinámicas cosmológicas de los nahuas de Guerrero. Resume Catherine Good Eshelman (2007: 81-98) que

[c]ada fiesta en su totalidad —con música, danzas, comida, cohetes, oraciones, flores y otras promesas— es una ofrenda que depende de la participación de todos. En el transcurso del año estas celebraciones forman un ciclo que representa una ofrenda en serie; la comunidad hace este gran esfuerzo recíproco para nutrir a los santos, a los muertos, al maíz, y a los puntos clave del mundo natural [...] quienes a su vez hacen circular su fuerza o chichahualiztli hacia la comunidad viva.

Podríamos ampliar las palabras finales de esta parte con otra analogía. Carlo Bonfiglioli (2008) señala, en su indagación sobre la relación entre la cosmología y los gestos de la danza rarámuri, llamada yúmari, que los rarámuri danzan “para que la tierra húmeda y lodosa se endureciera” (2008:47). Ello implica la tarea dancística de ofrendar y alimentar así a Onorúame, el Sol. La falta de esta forma de comunicación alberga el riesgo de que “su luz se apagaría, como en los tiempos primigenios” (*idem*). Y, por lo tanto, la tierra se volvería suave.

También es importante señalar que la danza es una variación del mito de la lucha del Sol contra las estrellas, que según Preuss es “la clave para entender las religiones mesoamericanas del presente y del pasado” (2020a: 61-62, véase también 2008d: 14-15). En esta lucha, o conflicto que he esbozado en el capítulo 4, en los diferentes variaciones el Sol naciente lucha contra seres atroces, otros dioses, animales nocturnos, o, por ejemplo, Huitzilopochtli en contra de sus hermanos y la Luna, Coyolxauhqui. (Neurath, 2020: 61-62).

Como debería ser claro ahora es que los adversarios son Sol y Luna, o seres solares y seres lunares. Traducido a la lenguaje de la danza que busco a comprender los antagonistas son los Moros y Cristianos. Reitero que la danza de la Historia de los Moros y Cristianos también se llama la Historia y los que la performan los historiantes. A veces estos nombres se usan como sinónimos. Variantes de esta historia se llaman la Historia de Carlos V, la Historia de Carlo Magno y la Historia de El Taborlán.

Todas las danzas “escenifican” la pugna histórica entre cristianos y paganos/moros que se llevó a cabo en un pasado lejano. Más que tratarse como muchos dicen de una invención colonial lo que manifiesta la danza es una relación con la alteridad. Es un conflicto en España, es decir, “otro espacio”, y en un pasado, “otro tiempo”. El pasado así es convertido en un cronotopo alterno. No tanto lejos en el tiempo sino ontológicamente diferente de la actualidad y el hoy y ahora. Además, la historia o cosmohistoria que los danzantes practican es un evento “mítico” que ordenó el “mundo” a favor de los cristianos similar al ordenamiento sucesivo a la emergencia solar que finalmente sucede por primera vez (Neurath, 2020: 59). Así, los danzantes en una coacción con no humanos hacen el mundo y mantienen el mundo

Volviendo a la danza rarámuri, esta entonces actualiza o renueva las relaciones entre humanos y no humanos, apelando “al principio de reciprocidad —asimétrica y jerarquizada— con lo sagrado, y explícitamente asumida por los mismos agentes como una marca identitaria frente a los mestizos y los blancos” (*ibíd.*: 49).

Ahora bien, aparentemente en las danzas rarámuri el posicionamiento de los pueblos indígenas frente a los mestizos resulta como un efecto secundario de la representación

artística, ritual y política, y por lo tanto no es una parte explícita de la transformación corporal del ritual, en El Salvador, sin embargo, entre los nahuas el conflicto “étnico” también se baila, por supuesto, junto con las implicaciones de políticas reivindicativas de la danza ritual.

Es decir, parece que aquí se deja entrever una inversión. Siguiendo el argumento que la danza es colonial, sin estar convencido plenamente de este argumento, sugiero que antes la danza preformaba un conflicto cosmológico que predominaba. Esta condición incitó a los españoles imponer la danza como indoctrinación. Así que desde esta mirada, la danza como producto de la invención colonial, expresa conflictos políticos y sociales en el cosmos actual, pues, ¿qué si no conflictos políticos y sociales son los conflictos coloniales?

No obstante, lo que planteo aquí lo que apenas se muestra es precisamente lo cosmopolítico de la danza y lo que predomina es la danza “sociopolítica” que incita la reflexión, o como diría Pitrou (2013) basándose en Houseman et Severi (1994) que la dinámica ritual es capaz de resolver tensiones sociales. Sin embargo, ¿se puede separar lo uno, lo cosmopolítico, de lo otro, lo sociopolítico? Creo que no. Ambas dimensiones son entrelazadas. En la danza son uno y múltiples relaciones. La dimensión “étnica” de la danza será parte del siguiente subcapítulo, que establece que los historiadores usan la plataforma no solo para recordar sus luchas políticas, sino también para expresar otros conflictos dentro de la comunidad.

5.8. La invención de la invención

Para Carlos Benjamín Lara Martínez (2006: 82), no hay duda de que la danza-ritual Moros y Cristianos representa un combate específico, y basado en el trabajo de Victoria Bricker (1981), se puede determinar que la danza no tiene que ver con un enfrentamiento entre árabes y cristianos sino con la batalla entre indígenas y españoles “y por extensión, las batallas entre ladinos y mestizos contra los indígenas, como en 1932, en las cuales nuevamente los indígenas salen derrotados”.

Además, Lara Martínez (2006: 82-83) agrega brevemente que los colores de ambos bandos indican igualmente una batalla entre las fuerzas positivas y negativas. La etnomusicóloga salvadoreña María de Baratta al presenciar la Danza de Moros y Cristianos que

señala de que “los indios se han servido del baile para perpetuar la memoria de notables hechos históricos de los cuales 1932 no resulta la excepción” (Baratta, 1951: 72); el antropólogo Rafael Lara Martínez y el literato Rick McAllister (2012: 239) enfatizan, con más detalle de que “en esta proximidad de lo vivido, el mito se encarna en la experiencia inmediata de los danzantes y de su público. El pasado colonial se actualiza en la matanza de “enero”, de tal modo que la lucha encarnizada entre vencedores cristianos y moros vencidos “se repite” bajo la apariencia individual del ladino que masacra y del indígena que sufre la matanza.”

Esta asociación entre danza y matanza, entre lo colonial y el colonialismo interno (*ibid.*: 225-247), últimamente fue reactualizado por Sergio Sibrián quien dirigió el documental “El tigre y el venado” (2013). Sibrián retrató la vida del hoy ya fallecido Marcelino Galicia Fabián de más de 100 años, un nahuahablante del pueblo Tacuba en el occidente de El Salvador, quien fabricaba los tambores y los pitos para la danza que presenta la caza de un venado²⁰⁷.

Pero si lo ocurrido en 1932 ha sido incorporado en la interpretación de la danza de los Moros y los Cristianos, y la danza del tigre y el venado, que es una variación de los historiantes, ¿no será que otros aspectos más contemporáneos de igual manera están presentes en las danzas?

Si escuchamos a las voces de los niños que con mucha frecuencia suelen ser desatendidos como testigos y fuentes de la historia, uno solo puede confirmar que los bailes también presentan o imaginan la guerra civil. La alfarera Beatriz López me confió que en los ochenta perdió a su esposo. Ella fue testigo de cómo cruelmente lo asesinaron; lo hicieron en su presencia, tirándole una bala en la cara. Ese mismo día asesinaron a varios vecinos, juntándolos en un patio, donde hoy se ubica una de las tantas iglesias evangélicas (Príncipes de Paz) en Santo Domingo.

Me comentaba Beatriz que el asesinato también lo presencié su hijo Teodoro, quien hoy es militar. Tiempo después de la masacre su hijo pasaba meses llorando y temblando

²⁰⁷ En una presentación de la película Sibrián explicó que comparó la danza con los sucesos de 1932. El ejército era el tigre, y el venado los indígenas. Al parecer, según Sibrián, Marcelino quien vivió la matanza en la que varios familiares fueron asesinados, aceptó esa analogía.

cuando veía una persona en uniforme. Es más, durante las fiestas patronales, cuando veía la lucha entre Moros y Cristianos, el ruido y las chispas producidas por el impacto entre los machetes hacían que el niño volviera a temblar y llorar. Según su madre, él estaba recordando los sucesos de 1980²⁰⁸.

Nada en una presentación es arbitrario, dicen los teatreros y cineastas. Los elementos son escogidos. Así que, una otra historia reciente que deseaba visualizar es la del ya presentado danzante *tajtzin* Cipriano. Cipriano converge su “papel” de Rey Cristiano con componentes recientes de la historia bélica salvadoreña. De hecho, muchos han visto el conflicto armado de los 80 como continuidad del levantamiento de 1932. Grupos guerrilleros se han referido directamente a esos acontecimientos, a segunda vista los historiantes que danzan los moros y cristianos también lo hacen. Detengo mi mirada a las piezas del “vestido” de *tajtzin* Cipriano que se compone de la vestimenta colorida (ver fig. 27), y de monedas antiguas coloniales o del tiempo cuando el colón aún era la moneda oficial en El Salvador, que adornan su cinturón.

Agregado a ellos el danzante trae una bandera de un partido político que surgió en la Guerra Civil, el FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional), y otra bandera con el nombre del “Movimiento Popular de Resistencia - 12 de octubre”, que en la actualidad designa una organización que lucha contra los tratados de libre comercio, y la privatización del agua. Así, agregado como parte de su atuendo, demuestra y externaliza a los espectadores, a San Juan, y así mismo, una memoria y un posicionamiento político que evidentemente alude a la prolongación del conflicto armado en términos políticos partidarios. ¿Será que dirige una petición a San Juan para que le proteja y apoye en esa lucha particular? Contrariamente, la camisa del tamborista *tajtzin* Julián que parece más una camisa que regalan los partidos políticos durante las campañas electorales, pero que es aceptado por las inclinaciones de las personas, resalta el PCN (Partido de Concertación Nacional), un partido de la derecha y desde los 1970 siempre en oposición. La camisa también es parte de su manifestación en honor a San Juan. No obstante, la performatividad del danzante difiere. Pues, la camisa no es parte del traje o, como lo denominé antes, de la máscara-vestimenta.

²⁰⁸ El artículo de Lara Martínez, *et al.* (2016 :214) también menciona la perspectiva de los niños durante el tiempo de la represión en los 80. Describen que tras la matanza y represión los niños del pueblo vivían atemorizados, y hostigados.

Cipriano expresa que inscribe en su vestuario las luchas combatidas, memorias de victorias y fracasos, que se superponen con el conflicto de los moros y cristianos, en honor al igualmente luchador San Juan, como veremos más adelante. Un enunciador performativo complejo. De ahí la danza entre Moros y Cristianos, se desdobra, en una pugna entre el partido político del FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional) y el partido político, el enemigo tradicional, ARENA (Alianza Republicana Nacionalista), u otros partidos políticos contrarios.

En Santo Domingo es otro detalle que posibilita una lectura en la que se enuncian políticas partidarias y políticas del cosmos. El tambor de vieja edad que marca los diferentes ritmos de las fases de las batallas de los historiantes y que para los tepehuas es instrumento que provoca los truenos, tiene inscrito en su piel ADESCOIN (Asociación de Desarrollo Comunal Indígena Náhuat). En Santo Domingo de Guzmán ese nombre evoca otras batallas del pasado como del futuro, y quizás de otras temporalidades. La ADESCOIN, como lo afirma el antropólogo Carlos Benjamín Lara Martínez (2006) en sus trabajos sobre la población indígena de Santo Domingo de Guzmán, es una de las organizaciones indígenas más antiguas de Santo Domingo.

La asociación surge después de los conflictos internos de la Asociación Nacional Indígena Salvadoreña (ANIS), a la que formó parte hasta 1992. ANIS es la primera organización oficial indígena de El Salvador cuyo líder histórico fue Adrián Esquino Lisco. La agenda política de la asociación puso énfasis en la devolución y acceso a tierras, el rescate de la “cultura ancestral” y la lengua náhuat. Surge en el contexto de los programas contrainsurgentes de Estados Unidos, en específico a finales de los años 70 recibe tecnologías y créditos para la adquisición de varias manzanas de tierra. La ANIS también adquirió tierras en 1980 con la Reforma Agraria. No obstante, tierra, propiedad y pertenencia son relaciones que en El Salvador siempre son asuntos explosivos. Pues emergen conflictos con la población ladina. Pocos días después de que miembros de la ANIS resistieran al ilegítimo proyecto de un hacendado ladino de construir una calle en medio de las tierras de las cooperativas indígenas, ocurrió una masacre en el cantón Las Hojas, donde en 1983 murieron 80 personas (Chapin, 1991: 37-38; Lara Martínez, 2006: 95).

Pese a esas calamidades y golpes contra los miembros de la asociación, ésta adquiere en 1984 su personalidad jurídica (Lara Martínez, 2006: 95). El reconocimiento legal cae en el período de la presidencia de Napoleón Duarte, miembro Partido Demócrata Cristiano (PDC) y principios del conflicto armado (1980-1992). A través de la Unión Popular Democrática (UPD) la ANIS apoya el Pacto Social que fue la principal preocupación del gobierno, del cual, sin embargo, se retira por decepción a en febrero de 1986 (Barre, 1990:124; Chapin, 1991: 38).

El descontento se debió sobre todo porque Duarte no implementaba las promesas de la reforma y no hacía nada para perseguir a los responsables de la masacre de Las Hojas (Bollinger, 1987: 370-372).



Fig. 27: Tajtzin Cipriano Cruz Rafael, Rey Cristiano, QDEP, Nahuizalco, 2017. Foto:W. Effenberger

Es hasta mediados de la década de 1980 que la ANIS se distancia del gobierno central, y se asocia a la organización de la izquierda UNTS (Unión Nacional de Trabajadores Salvadoreños) y, finalmente, con los movimientos guerrilleros (Chapin, 1991: 38). Las disputas con el gobierno se intensificaron de tal modo que, a finales de los años 80, varias veces los soldados y paramilitares ocuparon las oficinas de ANIS en Sonsonate; encarcelaron e

intimidaron a varios miembros de la asociación y mataron a un miembro de sus cooperativas en Acajutla (Américas Watch, 1988: 7-9, 27-28; Chapin, 1991:38).

A la par de conflictos con el gobierno central, ANIS sufrió conflictos al interior de la organización. Pocos años después surgieron nuevas organizaciones fundadas por personas que antes se habían involucrados con dicho colectivo, como la organización ASID (Asociación Salvadoreña de Indígenas Democráticos), MAIS (Movimiento Autóctono Indígena Salvadoreño) y, ya en los noventa, el CCNIS (Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño) (Chapin, 1991: 39; Tilley, 2005 :40).

El popular y, para algunos, excéntrico líder de ANIS, Adrián Esquino Lisco fallece en 2007. La organización aún existe y por medio de la esposa de Lisco, Elba Pérez, participa activamente en las mesas gubernamentales que diseñaron el Plan Nacional de Pueblos Indígenas (2017) con productivos contactos en el departamento de Pueblos Indígenas de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de El Salvador (SECULTURA).

Ahora bien, después de la separación y continuos conflictos con ANIS, en 1995 ADESCOIN recibe la identidad jurídica. Destaca en los estatutos legales la importancia y vinculación que pone la ADESCO en resolver los problemas sociales y al rescate de la cultura autóctona, que el antropólogo Carlos Lara Martínez (2006: 98-99) refiere a “prácticas culturales de tipo mestizo” en los que la iglesia católica juega un papel importante.

Así, la inscripción del nombre de la asociación indígena en el tambor materializa los estatutos de la organización que incluyen con énfasis, como señala Lara Martínez (*ibíd.*: 98) “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 y artesanías, entre otros”. Durante mi estancia en Santo Domingo me enteré que, más allá de escuchar su tambor, acompañaba a los historiantes en algunas actividades de ADESCOIN, como la impartición de un curso de náhuat ciertos días de la semana.

De importancia es también que, en frente del edificio de la asociación, construido con el apoyo de la ONG “Ayuda en Acción”, está un gran letrero donde se enlistan los nombres de

las personas del pueblo que fueron asesinados en la matanza de 26 de febrero de 1980 y subsiguientes masacres cometidas por comandos militares.

No sé con qué frecuencia ADESCOIN organiza la conmemoración de la matanza, pero en 2011 conmemoró a los fallecidos, junto con la Coordinadora Regional de los Pueblos Originarios de El Salvador, la Asociación “Los Pasos del Jaguar”, Retazos de las Memoria Histórica, ADESCOIN y La Alcaldía de Santo Domingo de Guzmán. La vinculación durante la conmemoración entre asociación y alcaldía no es arbitraria. ADESCOIN mantiene relaciones intrínsecas con el partido político local de la izquierda que en varias ocasiones ha logrado ganar la alcaldía del municipal.

Es más, no solamente que los dirigentes de la asociación fueron dirigentes locales del FMLN, también el presidente de ADESCOIN, fue el alcalde de Santo Domingo en el año 2000 y, a su vez, el alcalde del FMLN fue mayordomo de la cofradía de Santo Domingo (*ibíd.*: 99). Esa estrecha relación preexiste. El actual alcalde del FMLN que entra en su segundo período hace presencia en las publicaciones de las redes sociales ADESCOIN. Ahora bien, la relación entre ADESCOIN y FMLN no es reciente, más bien nace en medio de conflictos dolorosos en el pueblo de Santo Domingo de Guzmán.

5.9. La participación de indígenas durante la guerra civil

A pesar de que en otros pueblos y ciudades donde el impacto de la matanza de 1932 ha sido mayor, en las subsiguientes generaciones de familias traumatizadas y violentadas no hubo mucha participación en el conflicto de los 80 (Gould y Lauria Santiago, 2008). En Santo Domingo, carentes de una impronta violenta en la memoria colectiva, el involucramiento en organizaciones de la guerrilla fue entonces mayor que en los municipios vecinos²⁰⁹.

²⁰⁹ No obstante, ese aspecto de la historia está por investigarse porque, como acabo de señalar, *tajtzin* Cipriano de Nahuizalco al parecer ofrece una historia de vida de ex-combatiente o involucrado de la “guerrilla”, quizás de una manera no tan visible. En mi trabajo de campo he conocido a varios indígenas que han sido miembros activos de una de las organizaciones que a principios de los 80 formó el FMLN y que provienen de municipios de los que suele identificar con menor involucramiento en la guerrilla. Sería un error silenciar esas historias de vida por generalizaciones historiográficas.

Alrededor de 1978, sobre todo hombres del casco urbano se involucraron con la Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y las Ligas Populares del 28 de febrero; hubo gente de los cantones que se ligaron más al FMLN. La formación de células y la inserción en estructuras guerrilleras antecedió a las experiencias en la UCS (Unión Comunal Salvadoreña). Aunque cabe destacar que la UCS fue promovida por parte del gobierno salvadoreño y los Estados Unidos para contrarrestar a la radicalización de los campesinos. Paulatinamente, por medio de esta organización los campesinos y sectores populares reivindicaron sus derechos a través de manifestaciones y protestas. Precisamente en esas plataformas, los indígenas de Santo Domingo adquirieron experiencias que influyeron en la formación y radicalización de sus propias organizaciones. Vinculado a la exigencia de que la Ley de Reforma Agraria se cumpliera, miembros de la UCS también fomentaron el cooperativismo.

No obstante, tanto la adquisición de tierras para el cultivo como la pertenencia de la tierra comunal La Sabana para la comunidad, fueron una espina en el ojo de los ladinos adinerados que comenzaron a asentarse en Santo Domingo a principios del siglo XX, sobre todo en el barrio El Rosario. Así, intentaron no solamente extraer las tierras comunales a la alcaldía, sino también intervinieron en la formación de cooperativas y consiguieron que los representantes oficiales de la UCS dejaran de ir a Santo Domingo de Guzmán (Lara Martínez, Rønsbo, López, 2016: 194-197).

Cabe mencionar que Santo Domingo es el único municipio que aún tiene tierras en propiedad de la comunidad y sobrevivió a la abolición de los ejidos a finales del siglo XIX. A principios de 1980 el conflicto se intensificó porque los sectores ladinos de Santo Domingo se sintieron más y más amenazados por la organización de los campesinos indígenas. De tal modo que las defensas y patrullas civiles, la comandancia local y la Organización Democrática Nacional (ORDEN) hostigaron a los miembros indígenas de las organizaciones populares y a sus familiares. El 26 de febrero de 1980 el ejército cometió una matanza de 14 indígenas, quienes fueron secuestrados, torturados en frente a sus familias y sus cuerpos enterrados en fosas comunes (*ibíd.*: 203-208). Después de esa masacre siguieron los asesinatos selectivos, las persecuciones, los secuestros y hostigamientos. Hubo muchos casos de violación de las mujeres cuyos esposos fueron asesinados. Ahora bien, la mayoría de las víctimas provenían de sólo un barrio del pueblo, El Calvario. De ahí, el conflicto, a primera vista, se espacializa.

5.10. Los dos y múltiples barrios

En la actualidad Santo Domingo se divide en dos grandes partes: el barrio El Calvario y el barrio El Rosario. Tanto en las investigaciones de Lara Martínez, et al. (2016:192) como en mi estancia en Santo Domingo a lo largo de 2017, hacen sugerir que la bipartición se traduce en la división entre los barrios indígena y ladino, el barrio de los pobres, indígenas campesinos, semi-campesinos, alfareras del barrio de El Calvario y el barrio de los ricos, ganaderos, comerciantes, oficinistas de El Rosario. Esta estructura como vimos en el capítulo uno es una estructura muy frecuente en las comunidades amerindias que expresa relaciones complejas de la alteridad y la familiaridad (Lévi-Strauss (1995[1958]: 181; Neurath, 2002, 2005a, 2011; Romero López, 2011: 136).

Enmarcado dentro esa división étnica-socio-económica, los asesinatos y el clima de terror en los años 80 apuntó a consolidar “el poder social de los ladinos de El Rosario y garantizar la continuidad del sistema a nivel nacional y local” (*ibíd.*: 109; 215-216). Explican que el sistema de dominación se configura por una equivalencia entre pertenencia de un grupo étnico y la pertenencia a un estrato socioeconómico.

De ahí que enfrente de la Cofradía de Santo Domingo de Guzmán se encuentre la oficina del FMLN no es nada arbitrario, ya que, como he señalado, el vínculo es sumamente estrecho (fig. 20). La performatividad hace posicionar, situarse juntos, o acercar las batallas de los historiantes a las batallas del FMLN de hoy y del pasado.

No obstante, la ubicación de la cofradía en el barrio rojo, y los vínculos con organizaciones indígenas cercanos al partido político del FMLN, no impidió que en 2006 la cofradía de Santo Domingo de Guzmán recibiera el Premio de Cultura otorgado por el presidente del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA) “por su capacidad de servicio a la comunidad, su capacidad de generar identidad en el pueblo que representa y su labor en el desarrollo de la cultura de ese pueblo”. De hecho, un tambor de ADESCOIN, luce en una de las primeras páginas de la publicación del Premio Nacional de Cultura, 2006 bajo el lema “Las Cofradías, como expresión de religiosidad y cultura popular”. El premio, de 4 mil

571.43 dólares, fue entregado por el, en aquel entonces, presidente Antonio Saca, del partido de la derecha-conservadora Alianza Republicana Nacionalista (ARENA).

Probablemente los que otorgaron el premio desconocían el estrecho vínculo con la guerrilla, el FMLN y las reivindicaciones políticas más allá de comprensiones convencionales de la “religiosidad y cultura popular”. Pero quizás la premiación a la Cofradía podría entenderse como una de las expresiones de la apertura y procesos, pese a lo leve que han de haber sido, alrededor de la administración de Saca, quien comenzó a retomar algunas medidas para visibilizar la “heterogeneidad étnica-cultural” del país.

Ahora bien, a pesar de que aún no sé cuál fue la configuración política local de aquel año, pienso que el premiado, invita, junto con otros ejemplos, a repensar la tajante división antes referida entre no indígena e indígena, rico y pobre, El Rosario y El Calvario.

No es que las personas en Santo Domingo no se imaginen y vivan esa separación, pero la práctica suele ser mucho más compleja. Además, la división entre ladinos e indígenas, desde el punto de vista ontológico seguramente dibuja líneas de marcación mucho más complejas. Por ejemplo, muchos nahuahablantes viven en el barrio El Rosario, además en ese barrio también viven albañiles, alfareros y milperos de muy escasos recursos. No obstante, los siguientes ejemplos si muestran la existencia de una división.

Una persona interesada en asuntos culturales de Santo Domingo y cercano al partido de ARENA ha elaborado un cuadro de comparación de diferentes prácticas y expresiones culturales del pueblo. Me mostró su interesante trabajo. Vi la lista de las personas que ha entrevistado y me di cuenta que casi el 70 % de los individuos entrevistados vivían en El Rosario. Probablemente su padrón para realizar entrevistas fue marcado por la identificación con los del barrio El Calvario, con la afiliación política con tendencia de izquierda y la abierta afiliación partidaria de derecha de la persona que realizó el cuestionario. La persona misma proviene de El Rosario y si se compara tamaño y tipos de construcción de vivienda en ese barrio con las de El Calvario su casa está en un terreno grande y es también de extensión mayor que los edificios del otro barrio, donde también hay edificios grandes, a causa del envío de remesas desde

Estados Unidos. Cabe mencionar que los padres de la persona en referencia fueron nahuahablantes y su hermano se involucra en la cofradía.

Otro ejemplo me refirió el mayordomo saliente de la cofradía de Santo Domingo. En una entrevista que le hice, me contó que el cura del pueblo lo había nombrado futuro encargado de la imagen de Santo Domingo. El señor es profesor de una escuela local y vive en el barrio El Rosario. Me explicaba cuán difícil fue al principio recibir cualquier apoyo. En las primeras reuniones no llegaba gente. Con el tiempo las personas comenzaron a confiar en él y paulatinamente creció el apoyo para la Cofradía; antes de su nombramiento los mayordomos siempre salían de El Calvario, del barrio rojo.

Además, una joven nahuahablante, indígena y afrodescendiente vía Facebook me comentó sobre la división que:

[L]o único que me e fijado que la mayoría del calvario son mas de escasos recursos y la mayoría trabajaba el barro y son católicos, la mayoría de ellos hablaban el nawat y son del FMLN. A diferencia del rosario aquí hay cómo más gente de otro lugar que vinieron y tienen más posibilidades y son pocas las que trabajan el barro y pocas que pueden nawat pero siento que cómo que por eso discriminan un poco a los del calvario una vez escuche que dijeron allá arriba sólo indios apedreadores hay (Yesenia Patriz, comunicación personal, 2019).

Finalmente, me gustaría agregar una historia contada por algunos habitantes de Santo Domingo que explica la división espacial y trata los eventos que surgieron alrededor de 1932. Se cree comúnmente que las secuelas de los efectos del levantamiento y el etnocidio no afectaron a la gente de Santo Domingo. Sin embargo, la historia muestra que hubo eventos alrededor de 1932 que condujeron a que el barrio de El Rosario se volviera más rico que el barrio de El Calvario.

Algunas señoras narraban que en febrero del año 32 llegaron dos mulatos cargados con maletas de dinero. Ellos huían de la matanza en Nahuizalco, se escondieron en el pueblo, pero unas personas se enteraron del dinero y los robaron, finalmente los mataron. Sin embargo, la maleta se guardó y el dinero quedó en El Rosario.

Ahora bien, el dualismo “imaginado” desemboca en consecuencias concretas que lo vuelve así real y palpable para los habitantes de Santo Domingo de Guzmán. No obstante, ese dualismo en la práctica se subvierte, se hace poroso, no es un sistema cerrado. En el pasado a veces esa apertura se hacía posible por medio de rituales que presenciaban esa división, al mismo tiempo mostraban modelos de relación entre los dos barrios. La vigencia de la bipartición del casco urbano, a la vez que la deconstrucción de esa experiencia se evidencia en un casi olvidado “ritual de los barcos” que se celebraba a finales del año, en diciembre. Lo que me contaban las personas era de que cada barrio elaboraba un barco de bambú, el interior del barco era adornado con frutas y verduras de la época. Patos y pollos, e incluso otros animales colgaban de palancas de bambú. Acompañado con cohetes, las personas cargaban un barco del barrio de abajo a un punto donde se encontraban con el barco del barrio de arriba. Celebrando el encuentro cerca de una quebrada que se usa como referencia donde termina y comienza la división de las dos partes. Me comentaban que los miembros de los barcos comenzaron a hablar en idiomas ininteligibles, como si se conmemoraba el encuentro entre españoles e indios, o entre dos que no se entendían. Se intercambiaban los bienes y se hacía fiesta con música y chicha.

Sea como sea, la división inestable entre ladinos indígenas, ricos y pobres, no es la única marcación y diferencias de la comunidad, como ha sido mencionado, en el capítulo anterior en relación a la distribución del agua, también existe una división entre los del casco urbano y los cantones; también las divisiones de las pandillas interceden en la geografía social del municipio, cuya línea de marcación para mortales normales se erige a través de fronteras entre lo rural y urbano, o entre diferentes cantones. Hace falta otra división importante para Santo Domingo, la diferencia que existe entre católicos y evangélicos, que repercute e influye también en la danza-ritual de los historiantes.

5.11. Los Moros y los Cristianos como conflicto entre evangélicos y católicos

A lo largo de la procesión los Moros y Cristianos suelen pararse para escenificar una batalla. En esta ocasión se quedaron sin avanzar casi frente al templo de la Iglesia de Israel. El templo es uno de seis en Santo Domingo donde se realizan cultos evangélicos o cristianos que duran a

veces todo el día. A los mencionados centros de culto y templos los contrarrestan dos iglesias católicas, la de Santo Domingo y la ermita del Calvario.

A mi entender, detenerse y combatir en ese lugar no fue nada arbitrario. Pues, esa presentación recalca, de una manera particular, los conflictos entre evangélicos y católicos en la localidad. Por un lado, los historiantes provocativamente muestran que su “combate” se dirige a los evangélicos, los que no creen, por consiguiente, sustitutos de los Moros en la danza, pero a la inversa desde la perspectiva de los Israelitas, son los historiantes, o los católicos, los incrédulos, los paganos, o sea lo Moros, pues, una crítica común a los católicos es que hacen cosas que no están escritas en la Biblia. Es más, hacen cosas que la Biblia, la Palabra de Dios, explícitamente prohíbe.

Para los evangélicos los católicos son paganos porque adoran a imágenes, honran a seres que ni siquiera son parte de las historias bíblicas. Esto es un sacrilegio. Frecuentemente he escuchado estas críticas que a veces desembocan en una iconoclasia parecida a las actitudes de los frailes ante las imágenes de la población indígena precolombina.

La alfarera y nahuahablante Juana de la Paz una vez me comentó que para mostrar que la imagen estaba muerta y no viva, como dicen los católicos y los cofrades, la rompió. Quiso mostrar que no había nada adentro, que la imagen estaba vacía. Ella en su niñez salía a cargar la virgen, decía, pero hoy en día, ya no se deja engañar de ese paganismo.

Claro, hay colectivos evangélicos menos agresivos e impositivos, pero muchos evangélicos buscan convertir a los demás, a fin de que acepten a Cristo, pues, para ellos el fin de los tiempos está cerca. Las visiones escatológicas que me comparten no son nada agradables. Hablan de llamas y sufrimiento eterno, y advierten que, pese a que Dios acepta a las personas convertidas y que les ofrece un paraíso post mortem, ya cuando viene el fin de los tiempos, ahí sus palabras se convierten en llamas eternas, en destrucción para las personas que han pecado, sobre todo los que no lo aceptaron a tiempo.

Muchos de los católicos que antes participaban en las fiestas de las cofradías, hoy son convencidos evangélicos. Cabe mencionar que las críticas a las cofradías, hechas por los

evangélicos, pero también por los curas de la iglesia católica, se dirigen no solamente a la vida de las imágenes sino también al consumo de chicha y a los bailes nocturnos que los cofrades hacen durante la celebración del santo.

De las 12 cofradías que Lara Martínez (2006: 74) contaba en 2000, en mi estancia en Santo Domingo me he percatado que la principal es la de Santo Domingo y el Niño Dios, solo una vez escuché cohetes y un señor explicó que se celebraba la Virgen del Rosario. La participación de la gente me pareció ligera, y no igualaba a las experiencias de las celebraciones de las cofradías en otros municipios. Si al principio del siglo XXI Lara Martínez (2006) plantea que en Santo Domingo había una división más o menos balanceada entre católicos 43.10 % y el 46.55 % evangélicos, mi experiencia en campo sugiere un aumento de los evangélicos y una fuerte disminución de los católicos. Pero, al contrario de Lara Martínez (2006: 68) para quien “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 rompen con la dinámica de las relaciones sociales de solidaridad y ayuda mutua, así como con las concepciones culturales que compartían todos los pobladores del municipio”.

A mi entender, para mis observaciones en 2017, esa evaluación me parece no adecuada o matizada. Si bien existen diferencias entre ciertas prácticas importantes, no obstante, a partir de la convivencia en varios cultos evangélicos indígenas, que para muchos investigadores (Lara Martínez, 2000) y *vox populi* han sido como emblema de la pérdida cultural indígena, se vislumbran situaciones más complejas. No es tanto que creen universos sociales y simbólicos o concepciones culturales sellados y autónomos, la diferencia reside en transformaciones parciales dentro de sistemas y registro de disposición de relación²¹⁰.

Fructífero para encaminar nuevos senderos de preguntas y miradas analíticas, se me hacen las discusiones de la antropología cristiana. Aparecida Vilaca (2016:13), con base de los trabajos de Joel Robbins, por ejemplo, destaca, en cuanto a la relación entre las prácticas

²¹⁰ Quizá la presencia de las iglesias evangélicas, por ende, la conversión de muchos indígenas al evangelismo tiene que ver con lo que Pedro Pitarch (2013) ha señalado para las comunidades indígenas en Chiapas. Según el antropólogo español los tzotziles manifiestan un perspectivismo político-religioso que consiste en el interés de los tzotziles por cambiar perspectivas y modos de existencia adheridas a ellas, en otras palabras, un interés en experimentar alteridades.

convencionales y cristianas, que “diversos aspectos de la cultura tradicional, en especial sus valores, no son simplemente eliminados sino se mantienen activos en el contexto cristiano”, no obstante, esa transición culmina en la jerarquización de las tradiciones.

Así es que hay indígenas en Santo Domingo que se congregan en una iglesia evangélica, que si bien en su práctica en el culto, no aceptaran la cruz como ser que protege a la persona y la comunidad, si lo consideran de valor en discursos de memoria histórica del pueblo, o de remembranzas de tradiciones de los antiguos. Cabe mencionar que la mayoría de nahuahablantes son cristianos y, que, a su vez, es considerada por jóvenes como una práctica que pertenece a los antiguos.

Además, muchos milperos de la ciudad de Izalco que cultivan en las afueras del pueblo son evangélicos y mantienen muchas narraciones sobre los tepehuas. Ante la intervención de un indígena de Nahuizalco, que hacía una crítica a las iglesias evangélicas por ser importadas desde los Estados Unidos como estrategia de desarticulación y disminución de resistencia ante el orden social y cultura tradicional indígena, uno de los milperos evangélicos expresaba que ambas perspectivas, ser evangélico y ser indígena, no se excluían, ambas podrían ser compatibles. De hecho, en pláticas con los milperos reflexionaban por qué razones los tepehuas ya no salían de los cerros.

Desde luego, tanto católicos como evangélicos rechazan el nahualismo. La transformación de cuerpos es visto como un acto diabólico y va contra las leyes que Dios plasmó en la Biblia, donde las transformaciones de ese tipo están asociadas al “mal”. No obstante, en el contexto católico la transformación en historiantes es aceptada y promovida.

Cabe destacar que otros conceptos alrededor del cuerpo son compartidos tanto entre evangélicos como católicos, algo que me hizo entender una madre con su hijo en una celebración de la iglesia evangélica “El Buen Pastor”.

Resulta que, después del culto había una comida en conjunto que se realiza de manera similar como en las celebraciones de las cofradías. A cada persona que llega a la cofradía o templo le es ofrecido un plato de comida y bebida. La madre antes aludida cargaba a su hijo,

la cabeza del infante estaba cubierta con gorra de algodón. Pese al calor en esos lares, muchas mujeres suelen cubrir la cabeza a sus hijos la cabeza para que no entren aires o cosas frías por la mollera, parte de la cabeza que juega un papel importante en la pérdida del *túnal*. Me acerqué a la joven mujer y comencé a platicar con ella, en un momento de nuestra conversación le pregunté por qué su bebé tenía puesto una gorra y me respondió que precisamente era para evitar la penetración de aires helados en el cuerpecito del recién nacido.

Además, un curandero del pueblo me decía que muchos evangélicos lo buscaban a escondidas para que los ayudara con sus males. Él les preparaba diversas bebidas y un jugo de hierbas para aliviar sus dolores, basándose en conceptos de cuerpo y la agentividad de espíritus, envidias y daños. Al contarme sus experiencias el curandero se reía de sus vecinos evangélicos quienes fingían ante otras personas rechazar tales prácticas diabólicas.

Me parece que los conflictos entre los evangélicos y católicos no consisten en la identificación y conocimiento de la existencia de malos espíritus, pues son estos malos espíritus que roban el *túnal* a los niños y a veces a los adultos. Es más, como lo planteé en el capítulo 2, a nivel familiar y a nivel del colectivo del pueblo, tanto católicos como evangélicos consideran ser descendientes de brujos, lo que implica la invención de dispositivos y formas de relación que se alejan de la brujería y que podemos denominar solares en el sentido más amplio de la palabra. En una forma distinta de decirlo, la distinción entre ambos practicantes está marcada por la diferencia entre lo solar como multiplicidad de ángeles, exvotos, estampas, santos, vírgenes, la Santísima Trinidad por parte de los católicos; en tanto que para los evangélicos representa lo solar como unicidad, el dios único, sin imágenes y probablemente la trinidad. Las prácticas se dirigen a varios espíritus o a un espíritu.

Así, las cuestiones diferenciadoras se articulan más bien en torno a preguntas como ¿quiénes son verdaderos seres, o solo imágenes?, ¿quién es el verdadero dios?, o ¿cuál es la correcta ética y el camino hacia la inmortalidad? que es una preocupación que se menciona frecuentemente en los cultos.

Por consiguiente, lo que esos fragmentos etnográficos me invitan a pensar es que, más que las conceptualizaciones ontológicas del cuerpo y constitución del cosmos, las críticas de

los cristianos se dirigen hacia elementos como la adoración de la virgen María, la celebración de los santos, la incapacidad católica de transformar la conducta de los seres humanos, entre otros puntos. Es decir, las prácticas que brinda el catecismo católico es insuficiente para transformar a las personas que manifiestan una ética dudosa. La crítica frecuentemente se dirige a que los católicos en las celebraciones de las cofradías toman bebidas alcohólicas, bailan y adoran a imágenes “muertas”. A veces los evangélicos destacan que a partir de su conversión a los cultos evangélicos cambiaron sus hábitos alimenticios, relaciones sociales y “cosmopolíticas”. En tal sentido, la transformación del cuerpo coincide con cambios en la conducta. Justo, ese cambio del comportamiento es una crítica de los indígenas católicos y también de algunos científicos sociales (Lara Martínez, 2000). Ellos expresan la crítica que los evangélicos desarticulan las estructuras comunitarias. Un ejemplo que a veces se nombra es el de las prácticas comunales de los antiguos que construían casas en conjuntos, que sembraban la milpa y cosechaban en colectivo, y que esas actividades en el pasado siempre culminaron en una comida festiva para todos los que habían ayudado en el trabajo.

Me decía un profesor nahua que eso era un valor y que esas prácticas se deberían rescatar y revivir. Sin prestarle mucha atención a las teorías de conspiración y manipulación de sus feligreses por los pastores cristianos, que seguramente los hay, me parece que un éxito de los cristianos o iglesias evangélicas es precisamente ante la desarticulación y violencia en El Salvador, crear espacios de convivencias. De modo que también hay una construcción de comunidad evangélica parecida a las prácticas y lógicas colectivas antes señaladas.

El miércoles, 17 de mayo iba a acompañar al pastor cristiano y nahuahablante Germán García a sembrar milpa para poder documentar las diferentes actividades alrededor de la siembra, cuya cosecha iba a ser dedicada a la iglesia evangélica, ubicado en el cantón La Barranca. Pude entrevistar a diferentes personas y todos coincidieron en que también en el contexto de iglesias evangélicas el trabajo de la siembra culmina en la comida en conjunto. Eso no debe faltar, me decía un joven. Varias veces participé en las fiestas evangélicas y me llamó la atención, sin saber sobre quiénes cubrían los gastos del evento, el cuidado con el cual atendían a todos presentes, sobre todo a los niños.

Tanto la celebración después del culto como el ejemplo de la siembra ilustran que el fenómeno de evangélicos indígenas no rompe del todo con los lazos de solidaridad como sugiere Lara Martínez (2006). Más bien se construyen otros y nuevas relaciones. De hecho, durante la realización del culto, que al mismo tiempo era el cumpleaños del pastor, también estaban presentes católicos, los fieles estaban involucrados en las celebraciones de la cofradía, la elaboración de chicha y la participación en los historiantes. De ahí, obviamente la filiación religiosa no decide del todo los posibles lazos sociales.

Con esto no quiero decir que no hay críticas y problemas dentro de las comunidades surgidas por procesos de diferenciación entre evangélicos e indígenas católicos, sí los hay, y parece que se manifiestan en diferentes espacios y tiempos, así como en diferentes intensidades; es decir no son diferenciaciones totalizantes. Pero eso tampoco hace al conflicto menos vigente, pues, volviendo a los historiantes, posicionarse en frente de un templo cristiano y danzar una batalla, más la procesión en sí, manifiesta una presencia, una disposición de no rendirse y dejar que los evangélicos ganen la contienda, y cabe mencionar no solamente los evangélicos sino también ante ciertas corrientes católicas que desde hace mucho han querido limitar y controlar las apropiaciones indígenas del catecismo o panteón cristiano-católico²¹¹.

No obstante, vista desde la problemática de la intersección entre políticas de derecha y de izquierda y católicos y evangélicos, hay que poner énfasis en que, si bien ADESCOIN, que promueve los historiantes, está ligado al FMLN, eso no quiere decir que todos evangélicos están vinculados a ARENA, como podría sugerir la división entre organizaciones indígenas a principios del siglo XXI (Lara Martínez, 2006). Muchas mujeres evangélicas perdieron a sus esposos en los años 80 del siglo XX, y han favorecido al FMLN para que esté en el gobierno nacional y local. La identificación a una iglesia evangélica o católica no define la identidad política, porque si fuese así, el FMLN, no hubiera podido ganar en las últimas elecciones locales.

²¹¹ De hecho, entre las diferentes congregaciones evangélicas que se distinguen por detalles en la predicación, traducciones bíblicas y dietas consagradas, también hay conflictos de legitimidad. Además, los historiantes también reciben críticas por neo-indígenas cuyos argumentos no difieren mucho de algunas corrientes evangélicas. Tanto neo-indígenas y evangélicos critican, por ejemplo, las imágenes de las cofradías. Unos dicen que las figuras reflejan la imposición colonial y otros argumentan que las imágenes son paganas.

Algo similar se podría decir de Nahuizalco, donde en dos ocasiones consecutivos se ha elegido como alcalde municipal a un representante del partido FMLN; pero, al contrario, en Nahuizalco, si bien la presencia de evangélicos es visible en la ciudad, no obstante, los “enfrentamientos” de católicos y evangélicos en el casco urbano me parecen menos espacializados. Pese a que también hay tensiones fuertes en Nahuizalco, donde líderes indígenas son amenazados por pastores evangélicos que los intimidan, al aludir supuestas conexiones con pandillas, el espacio en Santo Domingo, donde se aglomeran las seis Iglesias evangélicas y católicas es más reducido, por consiguiente, la tensión entre ellos también podría ser mayor debido a esas circunstancias. Los historiantes en Nahuizalco no escenifican explícitamente enfrente de templos evangélicos, más bien, danzan en las calles cuando han recibido una entrada para la celebración, o alguien los ha solicitado, como vimos antes.

Además, hay que recordar que la extensión del casco urbano en Nahuizalco es mucho más grande que la de Santo Domingo de Guzmán. Poco antes de la parada de los historiantes frente de la iglesia evangélica, la gente que iba detrás de la imagen gritaba “Viva Santo Domingo”.

En una ocasión, en un evento en la alcaldía del común en Izalco, un miembro indígena de la directiva gritó “que viva el alcalde”. Un amigo nahuizalqueño quien me acompañó a ese evento, me señaló que ese tipo de gritos, indicaban que algo en la comunidad no estaba en orden, que la legitimidad del alcalde indígena estaba en cuestión. Me recordé de las palabras de mi amigo cuando escuché las exclamaciones durante la procesión mayor de Santo Domingo.

La legitimidad de Santo Domingo está en cuestión, y quienes la cuestionaban eran algunos evangélicos, cristianos y católicos, de ahí habría que mostrar presencia, tomar las calles. No en una forma cotidiana, pues evidentemente este tipo de enfrentamiento no se dan a diario, o mejor dicho no se explicitan así a diario, se configuran de otra manera. No obstante, la danza-ritual de los Moros y Cristianos hace visible conflictos irresueltos en la comunidad que se resuelven en estos momentos mismos.

En el capítulo anterior vimos la importancia cosmopolítica de las fuerzas del mundo que presentan los historiantes, además pudimos percatarnos de toda la fuerza creativa que se

despliega a partir de las convenciones del ritual narrativo y performativo, es decir, si las danzas en “primer lugar” toman en cuenta la cielopolítica, vimos cómo esta se convierte en conflictos políticos que se suelen comprender como enfrentamientos “terrestres”. Las batallas del cielo/mar ahora se entrelazan con los conflictos de la gran olla. Vuelve la vieja consigna espectral “como en el cielo, así también en la tierra”. Es más, en el siguiente capítulo veremos que cielo y tierra también se presentan en la fabricación del cuerpo humano.

Capítulo 6: Otra vez la alfarera celosa y el Sol en el huacal

“Society is nowhere if not in the body; that is in the sequence of sets and relations involved in constructing and deconstructing it” A. C. Tylor, parafraseando a Strathern, 1996.

Santo Domingo de Guzmán, 23 de agosto 2017. Después de un arduo día, entre el calor del Sol y el calor del horno donde quema sus comales, ollas y cocinas de barro, Teresa por las noches suele sentarse afuera de su casa; su hogar construido de tierra y tejas de barro. A unos metros, el río Tepechapa culebrea a través del campo oscuro, y de él emana una refrescante corriente de aire que se mezcla con la invisible brisa nocturna.

Una noche estábamos sentados afuera con sus familiares, viendo a los niños del vecindario jugar con una pelota. Junto a la casa de Teresa trabajaban unos herreros durante todo el día. A uno de los trabajadores lo vi salir en la Historia de Moros y Cristianos, pero, ahora no forjaban las espadas con las que actuaban en la danza; soldaban portones y marcos para una casa vecina en construcción. Durante la noche dejaban sus utensilios en la orilla de la calle.

Sucedió que la pelota de los niños cayó debajo de un armazón de hierro. La nieta de la vecina corrió hacia la pelota para recogerla, pero se deslizó, y golpeó involuntariamente el armazón, la cual le cayó encima del pecho. La abuela se abalanzó para quitarle la armazón; y en un gesto de recordar que habría que hacer en momentos como estos, ella empezaba pegarle a la niña en las palmas de sus manos. Pregunté por qué le había pegado a la niña en sus manos. La abuela, de aproximadamente cuarenta años, me contestó que le pegaba para que los niños no se asustaran, y que el *túnal* se quedara con ella.

Izalco, Sonsonate. 17 de septiembre 2017. Me senté en un cibercafé en la calle principal de la ciudad. Si uno continúa a pie, disfrutando de la vista del emblemático volcán, que lleva el mismo nombre que el poblado, y que pertenece a una cadena de elevaciones volcánicas que conecta Guatemala con Panamá; se llega a la entrada de la iglesia de la Virgen de Concepción. De acuerdo con la idea real, pero inestable de muchos izalqueños, que divide el pueblo en dos

partes; me encontraba en el barrio de arriba, el barrio de los ladinos, de los ricos. Abajo donde está la Iglesia de Virgen de Asunción, es el barrio de los pobres, el barrio de los indios.

Quería imprimir unas imágenes y regalárselas a las personas y amigos que, durante las festividades de las cofradías, encuentros y otros eventos, en diversos pueblos del occidente del país, solían –con paciencia– responder todas mis preguntas. Así, frecuentaba el Foto-Estudio Linares. En el estudio, había computadoras, impresoras, cámaras, múltiples herramientas para fabricar imágenes, marcos; y muchísimas fotografías colgadas en la pared de la familia de los dueños del estudio. El joven que me atendió era un conocido fotógrafo de Izalco, a quien contratan para diferentes eventos. Estábamos sentados enfrente de la computadora, escogiendo cuáles de las imágenes serían impresas. El joven era muy cordial. Me preguntó las razones de mi presencia en Izalco; le expliqué que me interesaban las formas de vida de los pueblos indígenas. El joven, y muchas personas más, solían afirmar que me encontraba en el lugar adecuado para cumplir con mis objetivos, ya que en Izalco había mucha cultura, tradiciones y costumbres. El fotógrafo izalqueño me contaba que acompañaba a las iglesias, ya no recuerdo si católicas o evangélicas, a los cantones para regalar ropa, comida; o para celebrar fiestas infantiles de estos remotos lugares.

Por la presencia de las pandillas, algunos cantones en Izalco son de difícil y peligroso acceso; se corre el riesgo de no salir con vida. Él sí podía movilizarse con tranquilidad, pues, los “muchachos” lo conocen desde que era un niño y recuerdan que él los trató bien; sino sería muy complicado desplazarse.

Años atrás, un mayordomo de una de las mayores cofradías indígenas me explicaba que cuando hubo un caso de violación en la comunidad, las mismas personas se organizaron para detener y sancionar a los que cometieron ese delito. Desde ese entonces, el barrio estaba tranquilo. Ahora, el mismo mayordomo, en cuyos terrenos ubicados fuera del casco urbano de Izalco, se cortaba frutas para la venta, me comentó que ya no le es posible andar por esos lares. Un día lo golpearon muy fuerte, amenazándolo que jamás volviera, porque lo iban a matar.

Mientras seguíamos viendo las imágenes digitales, la pequeña hija del joven fotógrafo, que rondaba los dos o tres años, jugaba con su madre en el patio. Los edificios en el casco

urbano de Izalco suelen estar divididos en dos espacios. Una entrada o antesala, y el patio; la cocina y dormitorios están ubicados al fondo. El Foto-Estudio estaba al frente, y atrás se encontraba la cocina, los dormitorios, y un solar donde ubican las plantas, baldes y lavaderos.

Hubo un incidente que llamó mi atención, únicamente, por la sensibilidad que he adquirido durante mi convivencia en comunidades indígenas en El Salvador: La niña del fotógrafo estaba jugando detrás de mí; agarraba un pequeño basurero. De pronto, escuché que la niña se había caído. Comenzó a llorar. Los padres preocupados, corrieron hacia ella. Nerviosos, se acusaban entre sí de no haber cuidado mejor a la niña. Para tranquilizarla, la tomaron en sus brazos. En ese momento, se acercó la madre del joven, la abuela de la niña, y les dijo que tenían que palmear sus manos. Nadie le hizo caso, y se llevaron a la niña al patio.

En la mayoría de las veces esas prácticas arriba descritas suelen ser llamadas: creencia popular, costumbres o folclor. Casi nunca se considera la posibilidad de que estas prácticas manifiesten conceptualizaciones del cuerpo y de las “almas” que lo habitan; que difieren al cuerpo fundado en las prácticas de conocimiento y tecnologías de la Ciencia. Por consiguiente, mi punto de partida para este capítulo es la observación de la antropóloga Laura Romero (2011: 77-78) sobre las etnografías de espíritus y almas en Mesoamérica. Ella señala que, en abundantes trabajos antropológicos, el cuerpo fue tratado solamente como un fenómeno universal, diferenciado por múltiples sistemas de representación, pero para ella no se trata de cuerpos diferenciados sino de cuerpos ontológicamente distintos.

Al parecer, no ha cambiado demasiado desde el primer contacto con los españoles. Éstos al llegar a las Antillas, ponían en duda que los indígenas tuvieran alma, por el contrario, los indígenas, para quienes la existencia del alma de los españoles no era algo que valía la pena debatir, pues, conocían la humanidad de las plantas, animales, ríos, piedras, etc., contrariamente cuestionaron si los españoles tenían cuerpos, pues habría que excluir la posibilidad de que los desconocidos fuesen espíritus (Viveiros de Castro, 2010: 26-29).

En la actualidad, la pregunta no es tanto si los indígenas tienen alma, pues esto es la *conditio sine quo non* del naturalismo occidental; sino la cuestión más bien es, si los indígenas tienen un cuerpo. Es decir, un cuerpo “in its own right”, que no se deriva de un proceso de

simbolización al que subyacen expresiones culturales; sino, si el cuerpo materializa disposiciones ontológicas y “hacer mundo”, cuyo devenir incita a hablar de cuerpos diferentes. De ahí, las prácticas arriba descritas movilizan reflexiones en cuanto a las conceptualizaciones del cuerpo y las prácticas relacionados al mismo; además preguntas acerca de la relación entre cuerpo y *túnal*; asimismo, la relación entre el *túnal* y otras no humanos que habitan el cuerpo. En otras palabras, ¿Qué modalidad de relaciones con otros seres se crea a partir de esas conceptualizaciones del cuerpo?, ¿Cómo se constituye un cuerpo que permite las prácticas relacionadas al *túnal* de la manera antes descrita? o ¿Cómo debe ser el *túnal* para que pueda abandonar cierto cuerpo? ; y una pregunta aún más importante: ¿cuáles son las preguntas que hacen las personas que entrevisté o con los cuales conviví en relación al *túnal* y el cuerpo?

Con el objetivo de responder a estas preguntas vuelco mi mirada hacia el arte de la alfarería en el pueblo donde ocurrió el incidente que describí al inicio. A partir de mi convivencia con las alfareras en Santo Domingo, surgieron reflexiones que indicaron, explícita o implícitamente, una analogía entre cuerpo humano y artefacto de barro. En este capítulo yuxtapongo diferentes narrativas sobre la elaboración de ollas y, en menor grado, comales de barro, con el fin de esbozar una teoría indígena del cuerpo humano. En ese sentido, mi proyecto se distancia de ciertas perspectivas antropológicas que, para el caso de las cosmologías amerindias, atribuyen a los humanos y a los animales, un acentuado protagonismo en tanto creadores del mundo. Y ponen en segundo plano el agenciamiento de plantas y objetos. Mi propuesta, siguiendo a Santos Granero (2009: 4-8), al contrario, está más orientada a destacar el papel de los artefactos en la constitución de afectos, capacidades y demás actos creativos que incluyen la fabricación de cuerpos/personas.

Ahora bien, como ya explicó Claude Lévi-Strauss (2008 [1985]: 31, 55) en *La alfarera celosa* todos los actos creativos, relacionados a la alfarería, no se encuentran carentes de conflictos cosmológicos. Él señala que la teoría indígena de la alfarería refleja, por un lado, un “combate [...] entre un pueblo celeste y un pueblo del agua o del mundo subterráneo [...] [y por el otro, la] idea de que el alfarero o la alfarera y los productos de su industria [tienen] en realidad un papel mediador entre los poderes celestes [...] y los poderes terrestres, acuáticos o ctónicos [...] (2008 [1985]: 21).

De ahí que, inspirado en los estudios del antropólogo francés, supongo que en Santo Domingo la producción de cuerpos humanos y la producción de cuerpos de barro manifiesta una praxis cosmopolítica, en la que la alfarera, o como mostraré más adelante, la "que llama el *túnal*", sea esta curandera o familiar de la persona que perdió su *túnal*, ejercen un papel que en muchos colectivos amerindios está asociado al chamanismo. Tanto la alfarera como el chamán practican una especie de ars diplomática (Neurath, 2015: 17-23) que les permite negociar y relacionarse con diferentes seres cuyos cuerpos son profundamente sutiles, a la vez ellos abogan por la transición adecuada de cuerpos informes a cuerpos conformados.

6.1. El origen del barro

Al caminar por las dos calles principales de Santo Domingo de Guzmán: la calle Rubén Darío y la Avenida El Rosario, saltan a la vista diversos productos de barro cuyos creadores colocan cerca de sus casas ya sea para la venta o para que el Sol pueda secarlos. A veces también puede apreciarse los hornos donde las alfareras queman el barro.

Muchas de las personas dedicadas a la alfarería son mujeres viudas, que perdieron a sus esposos durante la guerra civil en El Salvador. Casi al unísono las alfareras manifestaron que, desde aquel entonces, fue el barro lo que permitió a sus familias la sobrevivencia. No obstante, pese a que el barro es un agente clave en la comunidad, su origen es incierto. Al revisar una Estadística General del año 1858, en la que se registran los oficios más importantes de las diferentes alcaldías municipales, la actividad de la alfarería en Santo Domingo está ausente. En Santo Domingo el barro negro se extrae de una propiedad colectiva de dos manzanas de extensión, ubicada a tres kilómetros del casco urbano, el cual es conocido por los domingueños como El Barrial. Ahí, es donde retoña el barro, dicen algunas alfareras.

6.2. Hacer comales y ollas

Referente a los pasos de trabajar el barro, las alfareras suelen decir que "el barro lleva o tiene proceso". En el proceso hay ciertos puntos que avisan la terminación de una fase y el comienzo de otra. El primero lo realizan los hombres y consiste en extraer el barro negro del Barrial. Luego ellos lo venden a las mujeres alfareras del pueblo que lo guardan en sus casas.



Fig. 28: Después de haber extraído el barro del Barrial, el material se asolea en las calles del pueblo. Después el pateador lo emblandece, él gana ocho dólares por tres horas de trabajo. Luego se moja y se cuele, la alfarera amasa el barro con sus manos. Santo Domingo de Guzmán, 2018.

El segundo paso es poner a secar el barro al Sol durante dos días, cuando este ya está seco, las alfareras lo colocan en un recipiente con agua durante un día. Luego lo cuelan y lo mezclan con arena de río. Esta arena era extraída antes del río Tepechapa, sin embargo, dado que el río perdió la arena, hoy día, la toman del río La Paz, caudal fronterizo con Guatemala. Después de haber mezclado la arena y el barro, la masa se deja debajo de una capa de plástico para que endurezca, cuando ya está duro, un joven lo “patea” para hacerlo homogéneo y blando. Luego lo colocan en el suelo y el barro comienza a sacar aires; *kixtia ihyal ne sukít*/el barro saca pedos, agregó una alfarera. A partir de aquí se hacen bolas de barro que las alfareras aplastan con las manos (fig. 29). Algunas se redondean para hacer ollas y otras se aplastan para hacer comales.

En el caso de la olla se concluye con la formación de boca y al final, como ellas dicen, le dan oreja. Al terminar los cuerpos de los comales, las alfareras los tienden en el interior de sus casas. A los tres días, cuando ya adquirieron solidez, los recogen. Después los raspan por cuatro días con un cuchillo, una cuchara o un pedazo de cáscara de morro (fig. 30). A partir de aquí inicia la fase de lisar. Con una piedra fina lisan la superficie tanto de las ollas como de los comales para que los productos agarren más brillo. Después de esa fase los asolean (fig. 31) y

luego los queman en hornos compartidos con familiares y a veces con vecinos.

La cocción dura entre tres a cuatro horas y luego esperan a que se enfríen adentro del horno. Sólo en el caso de las ollas se sacan calientes. La olla caliente se chilatea²¹² con un chilate hecho de harina de pan, o de masa de maíz mezclado con achiote (*Bixa orellana*). Eso se hace para refinar, y endurecerla y que no se cuele. “Así es que curamos nosotras las ollas”, dijo una alfarera al respecto. Pregunté a qué se refería con la palabra “curar” y ella explicó que “a veces cuando lo estamos raspando [...] se rajan las orillas, y ahí dice uno lo estoy curando [...] lo rajamos y lo curamos.” Sin esta curación, dicen las alfareras, las ollas lloran porque el líquido brota a través de las rajaduras. Entonces “le damos la medicina”, dijo otra alfarera y agregó en nawat “niunikpahtia ne kumit pal tesu nemi tsayantuk²¹³”. En concreto, la curación consiste en mezclar un poco de achiote con masa de maíz caliente, y luego untarla en las rajaduras. La alfarera explicó que “iyulu ne tamal nikmaka ne achiyut pal naka chiltik, ne achiyut, pal kiane weli nikpahtia ne nukun²¹⁴”.

Finalmente, este proceso de producción de artefactos de barro concluye cuando las mujeres guardan las ollas y los comales en un cacaxte o mecapal para luego venderlos en diferentes ciudades y pueblos, recorrido que realizan a pie o en bus por varios kilómetros. Cabe mencionar que el tiempo de producción de un comal tarda hasta ocho días, y que su valor en el mercado no corresponde al tiempo del trabajo invertido, ya que las alfareras venden la docena a 17 dólares, un comal a 1.50 de dólar, y la olla de dos libras a 2.50 de dólar.

6.3. ¡Sukit yultuk!... ¡El barro está vivo!

Fernando Santos Granero (2009:2) expone que los ensayos en el libro *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* exploran los múltiples modos como los indígenas de la Amazonia visualizan la vida de los objetos materiales. Un aspecto importante de esos objetos materiales es que su vitalidad y agenciamiento es revelada solamente a ciertas personas. Los datos etnográficos recopilados en Santo Domingo, El Salvador sugieren que también sucede así, en el sentido más amplio de la palabra, el objeto

²¹² Verbo que se describe la acción de cubrir chilate encima del artefacto de barro para cerrar rajaduras.

²¹³ Voy a curar la olla para que no estén rajadas.

²¹⁴ Al corazón de la tortilla le pongo achiote para que queden rojas, y se cure mi olla.

material, es decir, el barro, tiene una vida oculta cuya existencia es experimentada por sólo algunas personas de la comunidad.

Las personas que experimentan que el barro está vivo, son por supuesto aquellas personas que se dedican a trabajarlo. Pero como ya lo señalaba Lévi- Strauss (2008[1985]: 34) en su estudio sobre los mitos indígenas sur y norteamericanos alrededor de la alfarería, la vida del barro es un asunto delicado, pues para poder crear exitosamente productos del mismo, las alfareras deben tomar en cuenta “prescripciones y prohibiciones” y “especiales cuidados”.

En cuanto al barro de Santo Domingo de Guzmán, hay que destacar que evidentemente existe una gran cantidad de alfareras, y cada una de ellas se relaciona de un modo específico con el objeto de su trabajo. Sin embargo, existe un conocimiento colectivo, que sale a la luz al comparar los diferentes comentarios, narrativas y prácticas de las distintas alfareras. A continuación, presento algunas afirmaciones y explicaciones sobre el comportamiento del barro que me fueron compartidos.

Al consultar a dos alfareras si el barro “tenía misterio”, expresión que los habitantes de Santo Domingo suelen usar para hablar sobre lo que en la vida no es a primera vista evidente, me comentó una educadora y hija de una alfarera, que el barro si uno no lo trabajaba, se rajaba. “Una vez”, dijo, “no lo trabajaba. Al tiempo vine hacer, pero una hornada boté. Se me abrieron todos, ya quemados”. La otra alfarera agregaba que cuando ella, después de la masacre en los años 80, quedó sola con sus hijos, trabajó el barro, pero tampoco le salían buenos sus productos. Comentó que “cuando terminaba de bajar la leña, era cuando se quemaban [...] al sacarlos, se partían por la mitad, como si alguien le diera patadas”. Pregunté a qué se debía eso, y me respondió que “el barro se enojaba cuando uno se descuida, y cuando hay más necesidad, peor le va a uno”.

Durante otras entrevistas me explicaron que el barro también se raja en el fuego cuando se hacen las ollas y los comales en un estado de enojo. Una mujer me dijo que ella

trabajaba muy bien el barro, y eso despertó “envidia” en su suegra que también se dedicaba al mismo trabajo. Un día su suegra la invitó a quemar juntas el barro. La señora aceptó. Ocurrió que la suegra puso los comales de su nuera en el horno en una posición desfavorable. La nuera corría el riesgo de quemarse. Pero la alfarera que me contó esa historia aguantó el calor, y vio que, por querer hacerle un mal, todos los comales de su suegra se rajaban. En otra ocasión, me explicó una alfarera que cuando uno trabaja el barro con mucha ambición, es decir, con el objetivo de ganar mucho dinero, tampoco eso le gustaba al barro, y se rajaba.

Ahora bien, si los últimos relatos describen al barro como estar enojado y celoso, también puede ponerse contento. “Ya cuando uno lo trabaja”, me explicaron, “salen bien las cosas, sólo los primeros días se comportaba mal”. Además, otra señora recordaba que su abuela decía que el barro lloraba cuando no le hacían caso, o cuando lo botaban. “No me lo patean [...] porque mi barro va a llorar si lo patean, no le gusta que le peguen [...] hay que cuidarlo porque él es que nos da de comer”. Concluyó que el barro está vivo “porque lo trabajan, y algunos lo trabajan con alegría, pues, y se alegra”.

Los diversos comentarios de las alfareras sobre el comportamiento del barro dejan entrever que la vida oculta de éste se expresa de diferentes maneras. Con respecto a esta circunstancia, Santos Granero (2009: 8,13) expone que existen “multiple ways of being a thing”, por lo tanto, múltiples subjetividades en las cosas.

Santos Granero (2009: 9) explica que diversos colectivos amerindios diferencian los objetos entre “objetos subjetivos”, que son considerados personas con alma, capaces de realizar “acciones significativas”, y “objetos subjetivizados” que, si bien poseen cierta sustancia anímica, no pueden actuar por sí mismos. Esta diferenciación, entre subjetivo y subjetivizado, parece estar inherente en el barro mismo, es decir, en el caso del barro, bien se puede hablar de un barro subjetivo y un barro subjetivizado.

En cuanto a la última atribución reitero que una alfarera mencionó que el barro estaba vivo, porque las alfareras lo trabajaban, circunstancia que indica que el barro requiere la intervención de los seres humanos para activar cierto tipo de agenciamiento (Santos Granero, 2009: 9-10; 13-15). Sin embargo, la mayoría de las narrativas y prácticas además permiten entrever que al barro le es inherente una subjetividad innata, pues, el barro reacciona ante los afectos y el comportamiento de los humanos que lo trabajan; el olvido o descuido causa enojo, celos y tristeza, la atención causa alegría, e incluso sanciona al comportamiento de las alfareras. Por consiguiente, para el caso del barro domingueño prefiero hablar de un barro subjetivo, en lugar de considerarlo como un barro subjetivizado.

Una característica peculiar de la subjetividad del barro en Santo Domingo es, que tiende a celar a las alfareras que no le prestan atención. En tal sentido, con relación a los celos, el barro de los nahuas en Santo Domingo no se diferencia mucho de la conducta del barro entre otros colectivos amerindios que identifican a la madre-Tierra, a una vieja mujer, a demonios subacuáticos como dueñas a la vez dadoras del barro y la alfarería. Pese a su aparente benevolencia, o sea por ejemplo entregan a los humanos, tanto la materia prima para la alfarería como la tecnología de producción de objetos de barro, ellas también pueden ser seres muy celosos. Si no se respetan sus necesidades, además de enviar la muerte y epidemias, hacen estallar las vasijas de barro durante su cocción (Lévi-Strauss, 2008[1985]: 36).

Reitero que, en Santo Domingo, las rajaduras durante la cocción son causadas, por el barro que no está de acuerdo con el comportamiento de la alfarera. Por ello, una alfarera, me decía que una actitud agradecida, y oraciones dirigidas a Dios, ayudan en el proceso. Mientras renegar el trabajo y la vida, propicia el fallo, y la entrada del Diablo. Por consiguiente, en torno del barro se expresa cierto conflicto entre Dios, el Diablo, y el ser humano que, cabe mencionar, al contrario de la opinión de Lévi-Strauss (2008 [1985]: 55-56) quien atribuía al ser humano un papel de espectador en el combate alrededor del barro entre los seres celestiales y seres ctónicos, entre las alfareras indígenas de Santo Domingo, como veremos a continuación con más detalle, los humanos juegan un papel fundamental de un mediador entre las fuerzas del barranco, asociadas a lo húmedo y lo oscuro y las fuerzas de lo solar.



Fig. 30: Antes de la cocción nuevamente los artefactos de barro se asolean. Las ollas se preparan
pliegue de la olla. Santa Domingo de Guzmán, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger
Foto: Wolfgang Effenberger

Pero antes de dedicarme a esa cosmopolítica, me gustaría analizar si la subjetividad del barro es innata y no activada o hablar del barro en términos de un híbrido entre objeto subjetivo y objeto subjetivado, sobre todo por el impacto que tiene la actitud decisiva de las alfareras respecto a la reacción emotiva del barro, en este sentido ¿Cuál es el origen de la subjetividad que se podría considerar como el componente subjetivo innato del barro? Con el objetivo de responder estas preguntas vuelco mi atención al espacio de donde el barro es extraído.

6.4. El encanto del barro

Me enteré del encanto del barro por medio de una pregunta que hice a una alfarera, respecto a si las ollas o los comales de barro también tenían *túna*. Después de un momento de reflexión, me respondió que ese no tenía, pero “el barro [que] se va a sacar, si tiene también misterio”. En seguida, ella me narró una historia relacionado a El Barrial que trataré más adelante. Lo que quisiera destacar es que a partir de que conocí la narración, comencé a indagar con otra actitud sobre el barro y El Barrial.



Fig. 31: Antes de la cocción nuevamente los artefactos de barro se asolean. Las ollas se preparan para la cocción. Santo Domingo de Guzmán, 2017: Foto: Wolfgang Effenberger.

A partir de este momento, pregunté a las alfareras si el barro o El Barrial estaban encantados. Las personas con las que conversé me dieron diferentes respuestas. Algunas alfareras rotundamente negaron que el barro estuviese encantado. Así que, evidentemente las conceptualizaciones que presento a continuación sólo son válidas para las alfareras de la comunidad que me afirmaron que existía una relación entre el Barrial y el encanto, por eso, mi exposición no es de ninguna manera representativa para todos los habitantes y las alfareras de Santo Domingo.

Ahora bien, las alfareras que me confirmaron que sí existía un encanto, me indicaron que la particularidad misteriosa de El Barrial se debía, por un lado, a que el barro negro siempre se reproduce en ese lugar, pese a que la gente año tras año lo está sacando, por otro lado, algunas mujeres entrevistadas relacionaron El Barrial con un encanto porque ahí se han muerto varias alfareras a consecuencia de accidentes de trabajo.

Me explicaron que los accidentes no fueron “eventos naturales”, ya que antes de que sucedieran, en el lugar donde ocurrió la desgracia, aparecían gallos o perros negros

encantados, anticipando, o quizás causando la tragedia. Precisamente, relacionado a las apariciones o augurios de la cercana muerte, la historia que mencioné al inicio de este apartado nos puede brindar luces tanto al encanto del barro como a la subjetividad del barro. A continuación, resumo la historia que me contó la alfarera que también trabaja como profesora del náhuat en una universidad capitalina.

Hace mucho tiempo, una señora tenía tres hijas muy hermosas que no querían casarse con ningún hombre. Si alguien les iba a pedir sus manos, las muchachas rechazaban la propuesta de matrimonio. Las tres doncellas solían sacar barro de un barranco cercano. Una vez encontraron en el lugar donde extraían el barro tres piedras muy adecuadas para poder usarlas para refinar y lisar los comales y las ollas. Las recogieron, y se las llevaron a su casa. A partir de ese día las señoritas comenzaron a hacer comales y ollas muy bonitas. Al contrario de los comales y las ollas de las demás alfareras del pueblo, que salían mal, porque se quemaban demasiado en el horno. Eso disgustaba a la gente. Ocurrió que un día las tres hijas y la madre fueron nuevamente a sacar el barro. Cuando una de las hijas comentó a su mamá que sentía bien fresco el lugar, y que ya no se quisiera ir de ahí, de repente le cayeron cantidades de tierra encima y la joven murió al instante. Unos días después del accidente, la mamá soñó a su hija que le decía que, la suerte y riqueza que tuvieron Dios se las había dado, era la producción de los comales y las ollas.

Reitero que esa historia me fue compartida por una alfarera a la cual pregunté si los comales y ollas también tenían *túnal*. Pero, ¿qué es lo que me quiso decir la alfarera al responder a mi pregunta con esa narración? Como veremos en la siguiente parte del ensayo, el *túnal* es un espíritu muy importante para la vida plena del ser humano, quizá por eso, con la narración la alfarera me quiso mostrar que el barro también tenía vida, vitalidad, subjetividad y misterio, parecido al ser humano o a otros seres vivos.

La conceptualización de que el barro es un ser vivo, se expresa, en la secuencia en la que las tres alfareras encuentran las tres piedras de lisar, que en lo sucesivo les darán “suerte” en su trabajo. Cabe mencionar que El Barrial no es el único cuerpo vivo que contiene piedras

que facilitan y transfieren al ser humano, que las encuentran, capacidades extraordinarias. Un ejemplo por excelencia son los bezoares de los venados que, como me explicó una señora en Chiltiupan, departamento de La Libertad, le dan “suerte” al cazador de venados. Gracias a extensas investigaciones sabemos que, en otras regiones de Mesoamérica y la Amazonia, para el caso de la cacería de venados, estas piedras están vinculados al Dueño de los Animales (Olivier, 2015: 148-149, 200-204)²¹⁵.

Para nuestro caso, es importante mencionar que en la narración de la alfarera de Santo Domingo encontramos una situación similar, es decir en el sueño la hija fallecida aclara a su madre que fue Dios quien les entregó la “suerte”, es decir, les entregó las piedras. Infiero de ese dato que, entonces, Dios es el Dueño del Barro. Ahora bien, si bien la narradora usó la palabra Dios para los espíritus presentes en los lugares remotos, como por ejemplo El Barrial, en Santo Domingo con mucha más frecuencia los habitantes del pueblo suelen nombrar a estos seres con la palabra *kujkul* palabra que denomina al Diablo (Cortez, 2014: 41), o un espíritu malo y engañoso.

Una alfarera destacada de Santo Domingo me explicó que El Barrial está conectado con el Arco, y en ese lugar se realizan pactos con el *kujkul*. De ahí, sugiero que la palabra “Dios”, similar a la noción *tuteku*/nuestro señor, nuestro padre que en comunidades indígenas vecinas de Santo Domingo, refiere al “dios católico”, al Sol, mientras que a los dueños de barrancos y ríos (Hartman, 2001[1901]; Crespín, 2016), denomina tanto al padre celestial, como al Dueño del Barranco, de la cueva o del río, que en cambio frecuentemente es denominado Diablo, o pues, asociado con fuerzas malignas y diabólicas.

Cabe mencionar que *teku*/padre también forma la palabra *tekuyu*/dueño (Campbell, 1985: 487), por consiguiente, sugiero que *tuteku* connota también una relación de dominio y pertenencia. Sea como sea, la asociación del “hábitat” del Diablo, del *kujkul* o de los *tutecus*

²¹⁵ En cuanto a la relación piedras, suerte y lo ctónico, véase Laura Romero (2011: 84) quien señala que, entre los nahuas de la Sierra Negra, hay piedras que se consideran “corazones” y que son fuentes del bien “que han salido del interior del cerro y son entregados a alguien con suerte”.

con espacios fríos, húmedos u oscuros no es por nada causal. Abundantes etnografías de otras regiones de Mesoamérica constatan que, en términos cosmológicos, el Diablo y sus consortes son espíritus no solares, provenientes de El Otro Lado, cuyo estado ontológico se asemeja a la oscuridad, humedad, el frío y lo blando, es decir lo continuo (López Austin, 1990: 218; Milanezi, 2016; Pitarch, 2013a).

Por consiguiente, el barro que es extraído de un espacio con características amorfas similares también comparte *ex hypothesi* cierto grado de subjetividad del espíritu que habita tales ámbitos. Precisamente las alfareras que encontraron las piedras de la “suerte” al tomar, o aceptar, las piedras, establecieron una relación con el Dueño de El Barrial. Esta relación les facilitó la “suerte”, pero al mismo tiempo provocó un malestar entre los vecinos del pueblo. Pues, en las comunidades indígenas y campesinas consideran la acumulación de riqueza y a las personas que se hacen ricos del día a la mañana muy sospechosas, porque indica que esta “suerte” fue causada por medio de un pacto con el Diablo o *kujkul*, y no adquirida por el trabajo propio.

Al respecto una alfarera me comentó que en El Barrial “hay pisto [...] el barro es encanto [...] donde hay dinero, hay encanto [...] y el encanto es el Diablo”. A cambio de la riqueza las personas pactadas deben entregar al Dueño del Barranco, de la cueva o del cerro, el alma de un ser querido, condición que, en la historia narrada, es cumplida a través de la muerte de la hija. Lo que suele suceder con las personas pactadas es que su espíritu/*túnal* se integra a trabajar arduamente en la hacienda del Diablo o *kujkul*, que a veces también se denomina *takat istak*/hombre blanco (Lemus, 2015).

Al parecer el espíritu de la alfarera por medio del sueño se comunica desde ese otro espacio con su madre. Pero no sólo las almas de los fallecidos pueden entablar una comunicación de El Otro Lado, también, en términos generales, las personas vivas pueden acceder a ese otro mundo por medio del sueño, de la suerte, ayunos y oraciones.

Algunos relatos manifiestan que estas personas preparadas ven que lo que en la cotidianidad parece ser un entorno natural desde esa otra perspectiva, es la pertenencia cultural del dueño, es decir, su habitación. Pero, lejos del ámbito y la comunidad humana, el ingreso a estos lugares no humanos, oscuros y fríos es una operación delicada, por eso muchas personas antes de intervenir en ellos, toman ciertas medidas.

En cuanto a El Barrial, una hija de una alfarera me contó que su madre antes de ir a extraer el barro, se hizo baños con plantas (ajo, tabaco, y ruda) que se consideran calientes y protectoras contra los malos aires, y la brujería, sea esta practicada por humanos o no humanos. No obstante, si bien las alfareras extraen el barro de un lugar altamente delicado, hay que decir que El Barrial no es peligroso para todas las personas. En el pueblo frecuentemente se escucha que los accidentes en lugares encantados ocurren sólo a personas que les “convenía” morir, o sea a personas que por su relación con el Diablo o por su destino les correspondía a morir.

Por consiguiente, por lo que se ha dicho, al parecer, la actitud de la persona que se relaciona a El Barrial es decisiva en cuanto al impacto del Dueño del lugar cuya agentividad depende en gran medida de la voluntad y la actitud ética y espiritual de la persona que se acerca a este espacio. Asimismo, con relación al trabajo con el barro, la producción exitosa depende también de la actitud de la alfarera, quien, por medio de ella, ciertamente puede moldear la subjetividad del barro, o sea, no es el barro en sí que actúa, sino el barro inmerso en una red de relaciones entre humanos y no humanos.

Ahora bien, para cerrar la parte correspondiente al barro y El Barrial, quisiera reiterar que en la narración el barro y las piedras de lizar son entregados por el Dueño de El Barrial, recordemos que la tecnología, o sea la alfarería, fue entregada a los humanos, no como en la abundante mitología amerindia por serpientes y espíritus femeninos (Lévi-Strauss, 2008 [1985]: 34), sino por un hombre extranjero.

A pesar de que la elaboración de barro, tanto en Santo Domingo como en el resto del continente, es una actividad predominantemente femenina, el fundador es masculino. Además, el barro se extrae de un espacio que asemeja a un barranco o/y a una cueva. El Barrial es húmedo y frío, habitado por un espíritu masculino, que escucha y actúa, por lo tanto, el barro, como muchas otros “objetos materiales” en las ontologías amerindias, está dotado con cierta subjetividad poseída de una vida social (Santos Granero, 2009: 2). En fin, ambas circunstancias destacan Inuevamente a presencia fundadora de un ser extraño de la comunidad, es decir, una “alteridad constituyente” (Neurath, 2008c).

6.5. Breve etnografía del *túnal*

Yek túnal, es un saludo común en los pueblos de habla nawat de El Salvador. Su significado en español es “buen día, buen Sol”, pero en algunas comunidades indígenas la palabra *túnal* también refiere al espíritu o alma del ser humano (Campbell, 1985; Cortez, 2014). Otra forma de explicar el *túnal* me brindó mi amiga Mirna de Panchimalco, quien me acompaña a los cantones del municipio, y que se involucra en las investigaciones; ella me lo explicó de la siguiente manera: el *túnal* parece a lo que dice la película “21 gramos” (2003). El cuerpo *post mortem* mide 21 gramos menos, porque el “alma” ha salido del cuerpo, y la cifra indica el peso de la “alma”, o sea del *túnal*.

Sea como sea, la congruencia entre día, Sol, alma y espíritu sugiere pensar en la relación que existe, en varios pueblos mesoamericanos pasados y presentes, entre la calidad del día o Sol y el nacimiento de una persona y su destino potencial. Para el caso de El Salvador, ignoro si existe una correspondencia entre Sol -día y alma, no obstante, en lo que respecta a aspectos innatos de los humanos, diferentes colaboradores de esta investigación expresaron que los seres humanos nacían, ya sea con un *túnal* fuerte o con un *túnal* débil.



Fig. 32: Nantzin Fidelina Cortez, nahuahablante, profesora del náhuat, alfarera, túnalera, Santo Domingo de Guzmán, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger

Fidelina Cortéz, alfarera y profesora del náhuat en la Universidad Tecnológica de El Salvador (fig. 32), narra que los seres humanos nacían con un *túnal* fuerte o un *túnal* débil y cobarde:

El *túnal* que no es cobarde, no siente miedo, oiga lo que oiga, sin embargo, el que es corto de espíritu, ahí se desmaya, quedan molestos, se mueren, las otras personas resisten las cosas, es el destino que dios les da, no les asusta nada, pero quienes son cobarde, sí.

Lo predeterminado o dado del *túnal* expresa también siguiente fragmento etnográfico, extraído de la Exploración Etnográfica en Sonsonate de 1975:

Respecto al *túnal*, nos decía un informante [que]” ese no se puede cambiar [...] !ay Dios![...]como eso ya es por naturaleza [...] ya vienen [...] el que es corto, ya lo trae [...]porque el que es corto de espíritu nada puede hacer, por lo menos ese cipote que está allá afuera es miedoso, como le sale allá afuera a las siete de la noche, es miedoso (Clará de Guevara, 1975: 381).

Es más, en las prácticas narrativas y performativas de conocimiento se menciona un experimento por medio del cual se puede identificar si un niño nació con *túnal* fuerte o débil. En vez de enfrentar al recién nacido con “apariciones nocturnas [...] protagonizadas la mayoría de ellas por Tezcatlipoca” como lo hacían hace mucho tiempo los mexicas-tenochcas, para poner a prueba “la valentía y el arrojo de los hombres, y que también evidenciaban el carácter

temeroso de algunos” (Echeverría García, 2014: 181), los nahuas en El Salvador metían a los recién nacidos en un contenedor que pusieron en las aguas de un río que entraba en una cueva. En la salida del cerro se observaba si el niño o la niña lloraban o estaban tranquilos, en otros casos ingresaban a los niños en fuentes oscuras para observar sus reacciones (Carlos Alberto Ruiz Cuellar, comunicación personal, 2015).

Un pueblo que en las narraciones del cosmos frecuentemente es asociado con la brujería, y que por ende en las narrativas suele ser conflictivo y predador, es Chiltiupan. En ese poblado en medio de la Costa del Bálsamo, ingresaban al niño a una fontanera profunda para averiguar si el recién nacido traía *túnal* para ser brujo, si comenzaba a llorar, había que sacarlo de inmediato de la oscuridad y humedad, pero si de la fontanera salía vapor, eso indicaba sin falta que era apto para ser un buen brujo. Como ya lo he mencionado e insinuado, durante el encuentro con estos seres, si uno es de espíritu débil, se presentarían síntomas como fiebre, escalofríos, calentura, falta de apetito y malestar, lo cual sin tratamiento puede desembocar en la muerte de la persona que fue asustada.

6.6. El origen del *túnal*

Pregunté a las personas de dónde venía el *túnal*, y la mayoría respondieron que era una palabra perteneciente a “los antiguos”, es decir a sus ancestros o que también provenía de la “naturaleza”. Al describirlo manifestaron que el *túnal* era “el destino que Dios nos da”, o que “venimos del *túnal* y vamos al *túnal*”.

Varias etnografías de los pueblos nahuas en México describen que el *túnal*, o en su variante mexicana, *tonal*, *tonalli*, es introducido al nacer por la mollera y que es enviado por Dios o Dios-Sol (Martínez González, 2006a:124; Chamoux, 2011: 169; Romero, 2011: 87,91; Lorente, 2015:110). Para El Salvador tenemos una referencia que alude a un concepto fractal del astro no humano, el Sol. Sin especificar el momento exacto de la intromisión del *túnal* en el cuerpo del recién nacido, una concepción semejante encontramos en un fragmento etnográfico del Padre Conte. En una de sus misiones en el pueblo Tacuba, en el departamento Ahuachapán, en el occidente de El Salvador, este cura escribió con cierta burla sobre los conocimientos indígenas que “para los tacubeños, el espíritu del hombre es una emanación del Sol, un átomo del *tunal* que se desprende del gran tata para animar y vivificar el cuerpo del hombre” (Conte, 2008 [1934]: 219).



Fig. 33: Xicalcolihqui, Códice Magliabechiano (f. 05v)

Ahora bien, como notamos arriba muchos respondieron que el *túnal* provenía de Dios, no obstante, de vez en cuando la relación con el Sol se hace sentir, precisamente cuando personas que ya han sido influenciadas por corrientes más estrictas del catolicismo o del cristianismo, categóricamente quieren deshacer cualquier vínculo.

Una vez pregunté a una anciana que me compartía su conocimiento sobre algunas virtudes de las plantas y la caída de la mollera, si conocía prácticas en torno del *túnal*. Me respondió, después de un breve silencio, que *túnal* solo hay uno, y es el Sol, el día y es Dios quien ha creado todo aquello. Me sorprendió su respuesta, porque sentí que sabía a lo que me refería, no obstante, ella no quiso hablar sobre el *túnal*: no quiso hablar sobre algo malo según los discursos radicales del catolicismo. Hablar sobre el *túnal*, sería casi un acto de herejía. Pues, ¿cómo sería posible que hubiera algo en el ser humano que se asemejara a creaciones mayores del gran creador?

Con relación a las diferentes explicaciones, debo admitir que fallé en preguntar metodológicamente a mis interlocutores qué era lo que entendían al decir Dios, solamente una vez, una señora usó al hablar de un barranco tanto la noción Dueño del barranco como Dios. Este uso sinonímico me parecía interesante porque cuestiona la relación ingenua que la palabra “Dios” solamente está ligado a algo celestial. Además, como vimos antes, el hijo de

Dios, el propio Jesús, es tepehua y que proviene del estado ontológico presolar que es nocturno y frío.

En tal sentido, las teorías cosmológicas de Ynés Masin, articuladas a principios del siglo XX y recopilado por Schultze-Jena (1935) bajo el título "El origen de los animales sobre la tierra", nos brindan otras posibilidades de lectura. Masin explica que los *tujtúnal* (pl. de *túnal*), en forma de huesos y plumas, provienen desde las entrañas de la tierra. Una luz para comprender más el *túnal* del Sol y el *túnal* de las entrañas de la tierra, nos brinda la brillante interpretación de dicha narración teoría nahua, más bien poderoso discurso chamánico, de López Austin (1988).

El erudito mexicano señala que por un lado los *tujtúnal* constituyen las semillas por medio de las cuales se (re)generan los seres que habitan la tierra, son el transcurso complejo del tiempo y por otro que son "las fuerzas divinas, en sus dos formas: las frías, femeninas, que provienen del inframundo, y que aparecen en figura de huesos, y las calientes, masculinas, que provienen del cielo, y que aparecen en figuras de plumas de colores" (1988: 323). Al confluir "la materia fría y muerta con la cálida y viva surge una nueva forma de ser" (*ibíd.*: 321).

Según López Austin este proceso creativo se expresa visualmente por medio de la *xicalcoluihqui*/jícara tuerta (fig. 33) (*ibíd.*: 323-324). Esta presenta además una enorme serpiente enroscada, la que tiene "*múci ni túnal íni taltípkak tágat*/ Toda la fuerza de la vida de los hombres de este mundo" (*ibíd.*: 325-326). La gran sierpe es al mismo tiempo la transformación de los dueños de la tierra, el toro de oro y una pareja de ancianos, el Viejito y la Viejita que viven el interior de la cueva.

Ahor abien, a mi entender, no solamente son los humanos, animales o aves que son compuestos de la jícara tuerta, sino también los no humanos, a saber, los tepehuas, Nanawatzin, las managuas o los huracanes. Para fundamentar esta argumento hay que volver a las teorías de Masin y la interpretación de López Austin. Pues el historiador mexicano describe que el Dueño de la Cueva forma de los huesos y plumas a seres que vuelan:

Cuando el viejo golpeó la puerta, todos los huesecitos y las plumitas se levantaron y se convirtieron en unas jóvenes que preparaban la comida y salían. El Viejo le dio [al hombre

que entré a la cueva] los huesecitos y las plumitas. Le dijo también que, en caso de que quisiera volar en busca de algo que le fuera necesario, podía tomar una de las plumitas. Con ella se transformaría en cualquier ave que deseara (Masin en López Austin, 1988: 319).

Masin describe que las mujeres desnudas salen de la cueva con movimientos helicoidales alrededor de un palo/árbol (López Austin, 1988: 322-323). Ahora bien, precisamente estas mujeres que salen volando desnudas son las tepehuitas y managüeñas que de vez en cuando caen por accidente a la tierra o son capturadas por los humanos. Al tocar tierra firme, ellas se transforman en guajolotes.

Hay un relato que cuenta que los humanos comen a esos guajolotes. Ocurre que después de unos días el padre de ella, la viene a buscar y reclama a los humanos sus restos: los huesos y las plumas de los guajolotes. Al obtenerlas el padre realiza un ritual y forma en el aire con un hilo un espiral y tira las huesos y plumas hacia arriba donde confluyen. De repente aparece nuevamente su hija huracanera o tepehuita²¹⁶.

Ahora bien, de estos relatos quisiera destacar dos aspectos. Uno está relacionado a la “cueva” y el otro a la *xicalolihuiqui*. Por un lado vemos que el túnal no es una entidad unitaria, sino que se constituye por diferentes componentes. Por otro lado, lo que muestra ese ejemplo es muy parecido a otros casos etnográficos que afirman que el *tonal* está compartido con un animal (Romero, 2011; Martínez González, 2011). Recuerdo que el Dueño de la Cueva dijo que a través de la pluma y los huesos podría replicar y multiplicar a todos los animales y aves que viven sobre la tierra. Además, el mismo podía transformarse en estos animales. Hecho que sin duda manifiesta que el hombre desde en adelante ha de ser un *ixtlamatki* poderoso, como llaman los nahuas de San Sebastián Tlacotepec a sus chamanes (Romero, 2011; 2020).

Esto a la vez está relacionado a, como ya escribí sobre el nahualismo en capítulo 2, la capacidad de los humanos, que conocen cuál es su animal compañero, justo poder

²¹⁶ Lo que parece estar en juego con el *xicalolihuiqui* y sus constituyentes es similar a lo que Viveiros de Castro (2010: 34) identifica como lo compartido entre humanos y no humanos “todos dotados de un mismo conjunto general de disposiciones, perspectivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo: de “almas” semejantes”. Ese halo universal, en el caso de los nahuas, podrían ser los túnales. Además, si bien la imagen parece, a primera vista, sugerir una dualidad simétrica, a segunda vista muestra tendencia a una jerarquía de sus constituyentes.

transformarse en ellos (Romero, 2011; Martínez González, 2011). No obstante, por otro, en las cuevas guardan todas las semillas de los animales que son, pues, animales que apenas son mostrados. Pero, precisamente esos son los túnales de las demás personas cuya integridad está bajo el cuidado del *ixtlamatki* (Romero, 2011; 2020). Pues como señalan Romero (2020) y Millán (2019) los espíritus para domesticar y socializarlos con los humanos reciben un tratamiento semejante a animales dentro de un corral. En muchos relatos en El Salvador se narran que en el interior de los cerros se encuentran haciendas donde El Diablo o la Siguanaba (Crespin, comunicación personal 2019) y otros personajes guardan animales, ganado, vacas, cerdos, patos y otras “criaturas”. Esta circunstancia podría apuntar al concepto del *tonalli*, *tonal* o *túnal* compartido.

Pero hay otro aspecto importante que quisiera mencionar y que me hace volver a la danza. Uno de los momentos que me hizo identificar a los tepehuas con los historiantes fue una conversación con *tajtizn* Chico. Él comentaba en náhuat a más bien comentaba el vuelo helicoidal de los tepehuas alrededor del palo y usaba para caracterizar este comportamiento el verbo *mihtutia/* danzar, bailar. Así, los *tujtúnal* salen bailando en dos formas: una forma caliente y otra forma fría. Traducido al “lenguaje” de la danza podemos decir que los moros presentam/representan lo frío y lo nocturno y los cristianos lo solar y lo cálido. Ejemplos que describen múltiples variaciones de bailar el “mundo” abundan en Mesoamérica. Los movimientos cósmicos de la danza contribuyen a mantener o inventar el “cosmos”. Bonfiglioli (2010 a,b), por ejemplo, asemeja, si bien con cierta reserva, la danza de los rarámuri por medio de la imagen del *malinalli* que visualiza el movimiento helicoidal de las fuerzas vitales.

Yo, sin embargo, me inclino a usar, siguiendo el argumento de López Austin, asemejar la danza de los historiantes por medio de la *xicalcolihqui*. Pese a que expresa una idea muy similar estoy propenso a esta imagen porque por un lado alberga en su nombre la jícara que es una variación del huacal, por otro lado, la morfología de la imagen me lleva a siguiente reflexión.

En la danza por momentos los oponentes se confunden, se enredan, en el que la diferenciación del uno con el otro vuelve ser difícil, es decir, la danza manifiesta ser un proceso de identificación y diferenciación entre los oponentes que puede ser visualizado por medio del

xicalcolihqui (fig. 33) que es una forma/relación fractal presente tanto al interior como exterior, de los existentes.

No obstante, debido a este isomorfismo, la forma/relación cuestiona la bipartición, pues, lo que muestran las diferentes teorías narradas o performadas, son el parentesco entre los oponentes (socio-cosmos). Es decir, más allá de una oposición entre amigo y enemigo, tanto la narración y la danza, en una mayor escala, enfatiza que la relación entre los dos bandos es un entretejido. Lo contradictorio y difícil de comprender, y lo que apunta a reconceptualizaciones y reificaciones²¹⁷ sobre el conflicto, el mundo, y las relaciones que lo constituyen, es el hecho que el conflicto político o la teoría del conflicto expresado en la danza en cuanto a la ontología manifiesta ser una teoría fractal, o en otras palabras, la relación danzada es un fractal.

La danza como circulación y movimiento helicoidal de los *tujtúnal* visualiza la invención del mundo y el cuerpo. Los *tujtúnal* a la vez parecen abstracciones concretas, huesos y plumas, o manifiestas la humanidad compartida, Moros y Cristianos. En ambos casos se visualiza un diafratismo ontológico y cosmopolítico²¹⁸.

En resumidas cuentas, sea el *tutéku*, celestial, sea el *tutéku* terrestre, en cuanto al devenir del *túnal*, ambos, al parecer, configuran lo que en otras etnografías de colectivos indígenas en Mesoamérica se ha denominado alteridad constituyente (Neurath, 2008c). En otras palabras, el *túnal*, proviene de un ser alterno, no humano, sea este Dios, el Sol, la naturaleza, la serpiente, en fin, del interior de una cueva. Es más, es precisamente esta condición que causa que el *túnal*, como veremos en seguida, “tiene una especie de necesidad de abandonar el cuerpo, derivada de su pertenencia al mundo de lo no humano” (Romero, 2020: 34). Además, cuando Viveiros de Castro (2010: 34) habla de las disposiciones subjetivos de múltiples agentes humanos y no humanos en el “universo” al parecer el halo universal entre los nahuas de El Salvador es el *túnal/tonalli* ya que es éste que le otorga la subjetividad y

²¹⁷ Sobre el concepto y metodología de la reificación, véase Anna Tsing (2014).

²¹⁸ Sobre la relación entre diafratismo, cosmovisión e iconografía: véase López Austin, 2003.

volición a los existentes (Romero, 2011; Pérez Téllez, 2017)²¹⁹. En otras palabras, podemos decir que el halo universal de los existentes es una *xicalcolihqui*, una jícara tuerta o un huacal tuerto.

6.6. El *túnal* de los animales y de las plantas

Pregunté a *nantzin* Fidelina en Santo Domingo si también los animales poseían *túnal*, y me decía en un momento de la plática que el *túnal* tenía la forma del cuerpo de las personas, pero en cuanto a los animales, explicaba que el *túnal* era el entendimiento, y los animales también lo tenían porque los gatos, los pollos, reaccionan y presienten.

Cuando viene visita y se hace bulla, los gatos se van, asimismo los pollos, y cuando vienen los niños a jugar, las gallinas también se iban y bien saben cuándo podían regresar. Además, las gallinas cuando uno piensa matarlas se esconden, y vuelven hasta la noche. Ellos presienten también, igual al ser humano, cuando el cuerpo siente que va a pasar una cosa. Las culebras en los caminos, los pericos en sus nidos en el barranco, los peces, cangrejos, camarones en los ríos todos desaparecen cuando escuchan la bulla de la gente. “Todo animalito tiene su misterio pues, no se dejan agarrar tan fácil”, son “como una persona que tiene entendimiento que oye las cosas”, afirmaba Fidelina Cortez. Diversas personas explican la presencia del *túnal* en los animales por su capacidad de poder soñar. “Los perros tienen *túnal* porque cuando duermen también mueven sus ojos”, por consiguiente, me advertía otra señora que a los perros dormidos no habría que hacerles bulla, para que no despierten repentinamente que podría causar la pérdida de su *túnal*. Si acaso sucede que algunos curanderos aplican a los animales que fueron “jugados” por un mal espíritu, los mismos procesos curativos que suelen usar para algunos casos de “susto” entre los humanos, sobre todo la aplicación de baños y escupir líquidos al cuerpo enfermo.

Parecidos a la diferenciación entre humanos con *túnal* fuerte y *túnal* débil, esta división también se expresa en el “reino animal”. Otras personas de la comunidad donde vive Fidelina, me decían que los animales eran más rústicos, que sí eran capaces de entender, pero había

²¹⁹ Aunque hay que decir que los nahuas de Tlacotepec consideran en principio que el *tonal* es atributo solamente de los humanos (Romero, 2011: 94).

diferencias entre ellos. El gato por ejemplo era más rústico que el perro, porque éste escuchaba a las órdenes o palabras que se dirigen hacia él, y los gatos no²²⁰.

Las explicaciones que *nantzin* Fidelina me compartía me recordaban a lo que el americanista Walter Lehmann apuntaba en su diccionario náhuat, integrado en su obra monumental *Zentral-Amerika* ya mencionada. Lehmann quien traduce *túnal* con las siguientes palabras “Sol (valor, fuerza mágica, espíritu fuerte), día” (1920: 1046), agrega que los indígenas de El Salvador dicen que “[los] indios no hacen daño a las culebras ni a los tigres etc. [y] dicen que esos animales tienen mucho túnal “espíritu fuerte” (*idem*).

En cuanto a las plantas, diferentes personas me comentaban que también tenían *túnal*, y que estaban vivas. Una prueba de esta condición ontológica era que los malos espíritus las perseguían. Si uno sembraba en su casa unas plantitas y pasaba un mal espíritu, la planta antes florida y frondosa, a los tres días, se secaba y “se shuqueia” (se ensucia, se marchita) como si le hubieran echado agua caliente encima.

Las plantas que más son perseguidas por los malos espíritus son la sábila (*Aloe*), la ruda (*Ruta graveolens*), la albahaca (*Ocimum basilicum*) y la hierbabuena (*Mentha spicata*). Un árbol con mucha virtud es el palo de jote, o palo santo, el cual se usa para elaborar las cruces del tres de mayo, que se adornan y al cual se dedican fiestas. En la cofradía de la Santa Cruz los participantes mencionaban que la música y el adorno era para la cruz.

La vida y el valor de las plantas también fue mencionado en relación al maíz, pues los antiguos decían que no había que patear al maíz, porque estaba vivo y además sustentaba a los seres humanos, además contaban que una vez un señor caminaba en la calle y escuchaba voces, se volteaba, pero no vio a nadie, a punto de seguir su camino, otra vez escuchó las voces, y vio unos maicillos en el suelo que le hablaban que los recogiera y los llevara consigo. En otra narración el maíz y el olote piden ser sacados de un barranco donde les han tirado²²¹. Además,

²²⁰ De hecho, también los antepasados hablaban de una manera más rústica que implicaba no solamente el discurso sino también su forma de ser, explicaba *nantzin* Dionicia internacionalmente reconocida alfarera.

²²¹ También los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla confirman que el maíz habla. El relato que resumí también se cuenta en este pueblo (Romero, 2020, comunicación personal). En cuanto a la capacidad del habla de las “cosas” entre los nahuas de Tlacotepec: véase Romero, 2011: 53-54.

hoy como hace casi 100 años, ante la amenaza de los huracanes y los managuas, en la milpa se puede escuchar el maíz exclamando “¡agárrense duro!, ¡agárrense duro!”²²².

6.7. La localización del *túnal* en el cuerpo humano

Con respecto a la localización del *túnal* en el “cuerpo”, las respuestas de los colaboradores fueron diversas. En la mayoría de las veces las personas a quienes pregunté me explicaron, algunas veces con certeza, otras veces con incertidumbre, de que el *túnal* está en el corazón y en el cerebro, al mismo tiempo extendían de que en el corazón “es donde está la vida y la sangre”. A veces cuando se hablaba del *túnal* las interlocutoras se tocaban el centro del pecho que puede indicar la identificación del corazón y el *túnal* que acabo de mencionar. Este gesto muestra que el corazón no es el corazón de la medicina naturalista que se encuentra al lado izquierdo del pecho y no en el centro. Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla también identifican el *itonal*/su día, su resplandor, principalmente con el centro del pecho (Velázquez Galindo, 2017).

Que la ubicación del *túnal* está en la sangre se ha comentado varias veces. Una reflexión genuina me compartió el joven soldado Fidel Martínez durante una conversación especulativa. Quizás es relevante mencionar que la familia de Bartolo es evangélica, lo que podría explicar algunos detalles de su definición. Él reflexionaba en torno que el *túnal* era el espíritu de la persona, se ubica mayoritariamente en la sangre, agregaba, que el ser humano, se compone de alma, espíritu y cuerpo. Ser humano y animal compartían el *túnal* por eso no había que comerse la sangre de otro humano ni animal, porque ahí está *ne túnal*/el espíritu de las criaturas. Fundamentó su argumento añadiendo de que cuando alguien perdía sangre, la persona comenzaba a flaquear. Agregaba que a diferencia del ser humano que tiene alma, que también es un ser espiritual, los animales lo carecen.

La vinculación entre *túnal* y la sangre/*ésti* también me la explicó un señor de Nahuizalco, cuya ocupación era la de profesor y quien desde muy joven fue activo políticamente. Al referirse a *tuna* en vez de *túnal*, dijo que era como una energía. Los enfermos

²²² El comportamiento de la milpa me fue compartido por Abel Martínez en Nahuizalco quien me hospedó por varias semanas su hogar. También María de Baratta (1951: 272) describe el clamor del maíz.

son pálidos porque carecen de esa energía, también los médicos son así, como si al tratar personas enfermas perdían tóna. Además, decía que los asesinos también carecían del *tóna*, Roberto D'Abuisson quien asesinó a san Monseñor Romero era muy pálido, con él andaba también una persona con tez oscura, pero en verdad su piel era verde.

Más abajo mencionaré ejemplos donde la presencia del *tónal* en la sangre se puede ver a través de prácticas dedicadas a diagnosticar el estado del *tónal*, por ahora quisiera agregar que, al parecer, la presencia sanguina del *tónal*, implica que está presente en las áreas del cuerpo donde la sangre o procesos de crecimiento se hacen notar, eso por lo menos deduzco a partir de lo que me compartió Ángel, carpintero y miembro de la directiva de la cofradía de San Juan Bautista en Nahuizalco.

Estando sentado afuera de la cofradía, hecha de sólido concreto, y cerca de la casa de tierra donde vive con su esposa y sus tres hijos, me compartió, más bien me aconsejó, jamás barrer del interior de la casa hacia afuera, sino al contrario del exterior de la puerta hacia adentro, hacia el patio. Eso se tenía que hacer porque el suelo de la casa contenía pedazos de uñas o restos del cabello de las personas que vivían en ese hogar, y pues éstas concentraban *tónal*. Esos pedazos en mano de una persona que quiera hacer mal, o sea un brujo, sería fatal.

De ahí, probablemente no sería equivocado pensar, que el *tónal* irradia, como un Sol interior en el cuerpo desde sus puntos de mayor concentración (cerebro y corazón) hasta las más remotas rinconadas (cabello y uñas). Por consiguiente, al parecer, en la actualidad entre los "pipiles" de El Salvador, en el cuerpo el *tónal* se divide y se extiende a cada parte, semejante a lo que la informante de la antropóloga Laura Romero ha explicado en cuanto al *tonal* en la Sierra Negra de Puebla (Romero López, 2011: 96).

La relación entre sangre y *tónal* también es evidente cuando se realiza un diagnóstico sobre el estado del *tónal*. En la mayoría son mujeres que lo practican. El *tónal* se hace sentir por medio de pulsos o brincos, las que saben llamar el *tónal* lo miden en la muñeca, pero también en las articulaciones de los brazos, existe un pulso en el brazo derecho y otro en el brazo izquierdo.

Según la intensidad del pulso las mujeres emiten una opinión sobre el estado del *túnal*. Cabe mencionar que si bien, las “túnaleras” no lo mencionaron explícitamente, a partir de comentarios de diversas técnicas de curación, conté 12 diferentes puntos en el cuerpo que juegan un papel terapéutico clave: la frente, nuca, coronilla, codos, piernas, pies, y estómago/ombligo. En algunos puntos el *túnal* se concentra con mayor intensidad. Probablemente estos puntos corresponden a los centros donde se condensa el *tonalli* y que son reportados en diferentes etnografías (Romero, 2011; Pitarch, 2013; Velazquez Galindo, 2017; Lorente Fernandez, 2020).

Más sana y adulta la persona, más fuerte su *túnal*, es decir su pulso. Si el pulso de un adulto es débil, cuando el *túnal* es de un niño, preguntan si hubo un susto, que puede ocurrir de manera consciente o inconsciente, por ejemplo, en el sueño, golpes desapercibidos, o accidentes. Otro indicador de la presencia del *túnal* es el calor de las manos. A personas con manos frías también se pregunta si se han asustado recientemente. Así que, si bien estas referencias localizan al *túnal* dentro del cuerpo, el fragmento etnográfico al inicio del capítulo también sugiere que el *túnal* puede encontrarse fuera de éste.

Como veremos a continuación, entre los nahuas de El Salvador con mucha frecuencia la salida del *túnal* del cuerpo ocurre con mucha frecuencia a partir de una evasión o extracción de seres malevolentes o que simplemente se ubican en la cadena alimenticia en una posición que les “permite” anhelar al *túnal* de los humanos. Por consiguiente, durante el encuentro con estos seres, si uno es de espíritu débil sufre fiebre, escalofríos, calentura, pérdida de apetito y malestar, lo cual sin tratamiento puede desembocar en la muerte de la persona que fue asustada. El robo del *túnal* es una forma de matar.

6.8. El susto y la pérdida del *túnal*

El “susto” consiste en la pérdida del *túnal* y puede ser causado ya sea por accidente o por el agenciamiento de espíritus malignos que habitan ríos y barrancos²²³. El robo del *túnal* por susto es la manera más común de perderlo, y sus formas varían. Pero, también lo pueden causar brujos, aliados de los espíritus, que acechan el *tujtúnal* de los recién nacidos y de los niños.

²²³ Los ríos son lugares por excelencia de contacto entre humanos y no humanos (García de León, 1969).

Pero en general las que llaman el *túnal* dicen “quien se asusta es porque tiene un espíritu débil, es de corto espíritu”, y se refiere tanto a niños como adultos:

Los hombres si salen de noche, y ven un bulto, y se asustan, se enferman porque son cortos de espíritu”, suelen decir las mujeres que llaman el *túnal*. De ahí, el susto ya es el hecho de haber perdido el espíritu.

La presencia de los dueños ríos y barrancos juega un papel importante en la pérdida del *túnal*. Similar a los espacios/tiempos coloniales, como señala Echeverría García (2014: 188), “[l]os caminos, bosques, cuerpos y corrientes de agua, cuevas, barrancas, incluso hormigueros, eran sitios hostiles poblados por seres invisibles que podían atacar o adherirse al hombre. La naturaleza terrestre y acuática [...] de aquellos seres divinos los hacía ávidos de la fuerza caliente del tonalli. El paso por tales lugares implicaba para el caminante un contacto con lo cargado de energía o la ofensa a lo que pertenecía a los dioses. Esto le pudiera generar enfermedades, como la ocasionada por la pérdida del tonalli.”

Ante tal amenaza, las madres suelen tomar precauciones para sí mismas y para sus hijos desde temprana edad, por ejemplo, andar con tabaco, ruda, y ajo. Hay personas cuando van a cortar leña a los barrancos, se meten pedazos de estas plantas en sus bolsillos o en los oídos (el ajo) para que los espíritus del barranco no le hicieran daño, además recomiendan a los niños evitar ciertos lugares.

A la niña Bere de Nahuizalco, le decía su madre que no fuera a la hacienda de San Juan, porque ahí había un amate (*Ficus insipida*) que tenía Dueño, y éste le podía “hacer bobo”. Cada año desaparecía gente en los cafetales, por el Dueño y el pacto que la gente hacía con él. Entrar así nada más al monte, o a los barrancos, es algo peligroso, porque los dueños de los barrancos o ríos son delicados. Patear una piedra, planta, o rama, pueda causar daño. En el peor de los casos este “accidente” pueda despertar la ira del Señor de la Noche que suele habitar estas pequeñas rocas. Su reacción puede provocar la molestia del Dueño a tal grado que la persona que causó el malestar, lo encuentran muerto el siguiente día, asesinado a machetazos por los mareros que fungieron como instrumento del mal espíritu.

También, accidentes cerca de rocas, ríos o barrancos siempre indican que el espíritu que habita ahí jaló el cuerpo para acaparar el *túnal* de los humanos. Sin embargo, no a todos los que se acercan a lugares con dueños les sucede algo, solo a las personas a los que “conviene”.

El accidente de la niña jugando con la pelota que mencioné al principio, sucedió precisamente cerca del río y cerca de una de las famosas piedras vivas que tienen Dueño. Pero los niños del vecindario me decían cuando estábamos cerca del río, que a ellos no les jalaba la piedra, a otros si, los encontraron ahogados cerca de la piedra. En Cuisnahuat, hay piedras que jalan a las personas al barranco, y que quieren comerse a la persona. A veces los espíritus de las piedras ejercen su engaño por medio de perros u otros animales que jalan a las personas. De cierto modo eso también hace la Siguanaba quien a lado del Cipitío, el Cadejo, la Calavera, el Duende y el Gualchaque, la Carreta chillona, el Cura sin cabeza²²⁴, y que están de una u otra manera estrechamente relacionados con los dueños de los lugares, es el agente mayoritariamente involucrado en hacer daño, provocar susto a los niños o adultos. Pero también entre ellos figura la Nanawatzin, la que vive en los barrancos y en el Océano Pacífico.

Me narraba Virgina Cruz (QDEP) que una vez en la casa de la vecina nació un niño con una “virtud”²²⁵ que era un diente de oro. Nanawatzin, la mujer bruja, fue a robarle el diente. Pocos días después el niño falleció. Nanawatzin, deidad que en términos mesoamericanistas se convierte en Sol -maíz, en los relatos actuales, ya no es dador del Sol, sino ladrón de lo solar/*túnal*.

²²⁴ Muchos de estos seres que la política cultural hegemónica del país captura como símbolo y expresión de la idiosincrasia nacional salvadoreña, en el contexto etnográfico se convierten en malos y buenos espíritus con diversas intensidades de agenciamiento. Semejante a las violencias epistemológicas en la literatura salvadoreña (Baldovinos, 2016) considero entrever a nivel de imágenes una captura, parecida a la captura del “espíritu” por parte de chamanes brujos, causado por la política de la cultura. La transformación transita de potenciales seres depredadores en el “contexto etnográfico” a seres icónicos y símbolos en el “contexto etnográfico estatal” y políticas del mestizaje. En el aeropuerto de El Salvador que lleva el nombre de Oscar Arnulfo Romero, personaje que hace poco fue beatificado por el papa, hay varias tiendas que venden recuerdos que performan reflejar “lo salvadoreño”: toallas, cerámica, camisas, comida. Entre esta asamblea ofrecida a los viajeros continentales, hay un juego de dedos hecho de algodón y que cuesta alrededor de 15 dólares y que visualiza a cuatro malos espíritus como lo denominan en Santo Domingo: la Siguanaba, el Cadejo, el Cipitío y el Justo Juez sin cabeza”

²²⁵ Sinónimo de *túnal*, precisamente un *túnal* fuerte. Otro sinónimo es la suerte que a veces es presentado por un animal. La suerte caracteriza cierta capacidad para hacer algo con mucho éxito. Frecuentemente aparece en los sueños.

En una cosmología depredadora de cazar y ser cazado, los más vulnerables en ese mundo, son las criaturas recién nacidas, o seres con una constitución corpórea similar a éstos, como plantas o pequeños animales. Sus cuerpos, que el lingüista domingueño y nahuahablante Carlos Cortez describe como cáscaras, son más permeables o porosos que los cuerpos de adultos, lo que propicia la pérdida o el robo del *túnal*. En otras palabras, el lazo entre cuerpo y *túnal* en los niños es aún más débil.²²⁶

Sin embargo, eso no significa que los adultos no puedan ser atacados, al contrario, simplemente en las cadenas de alimentación “espiritual”, los más débiles son, al parecer, los recién nacidos o niños menores. Es más, debido a los tiempos catastróficos que la mayoría de los habitantes viven en El Salvador, los que hoy llaman el *túnal* (las curanderas) atienden con más frecuencia también a adultos.

La fragilidad del vínculo entre *túnal* y cuerpo es tan común que hay personas que les causa sorpresa el hecho que hay padres que ni una vez han llamado el *túnal* de sus hijos, hecho que provoca ante las consecuencias de esa situación, preocupaciones y advertencias. Además de los niños también otras personas liminales, es decir que se encuentran en el tránsito entre dos estados ontológicos, expresado en su corporalidad, son deseados por brujos y malos espíritus. Me comentaron que una vez en Nahuizalco agonizaba una persona, de repente la gente dentro de la casa escuchaba como un animal, una cabra, con mucha fuerza quería romper la puerta para succionar el espíritu, al contrario, a la Siguanaba que succiona el *túnal* por la boca (Créspin, 2016), el brujo o la cabra lo iba inhalar a través de su nariz.

Otros “sustos” ocurren porque a primera vista “animales”, pero que pueden ser transformaciones o desdoblamientos del Dueño o Espíritu del Monte, buscan atacar a los seres humanos, por ejemplo, culebras escondidas en la cercanía de las milpas fuera del pueblo. Por la mala intención de la culebra los niños enmudecen.

²²⁶ En cuanto a relación frágil del *tonal* y cuerpo entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, véase también, Romero López (2011: 87).

En fin, reitero que la pérdida del *túnal* es una cuestión de intensidad, puede ser robado de una sola vez, o paulatinamente. A un señor de Panchimalco, por ejemplo, le tocó accidentalmente un rayo, pese a las dudas del sembrador de milpa, quien me contó esa historia, en cuanto la veracidad de lo ocurrido, el rayo es considerado por los lugareños un vehículo de brujos provenientes de diferentes poblados de la Cordillera del Bálsamo²²⁷. Sucedió que el hombre por no llamar a su *túnal*, muere días después del incidente

6.9. Otros casos de pérdida del *túnal*

Si bien estos ejemplos muestran medidas que las personas practican para prevenir y curar la pérdida del *túnal* o provocado por malos espíritus o brujos, también existen pérdidas causadas por accidentes, en otras palabras, parece existir una distinción entre sustos o accidentes a causa de la intervención de no humanos y agentes del socio-cosmos, y sustos o accidentes causados por factores sociales.

El susto también puede ser causado por circunstancias difíciles en la comunidad. Una curandera me explicaba que a ella muchas personas le pedían una limpia, o que les llamase el espíritu, por la situación de violencias en el país y en específico en el municipio de donde era ella. En otra comunidad, comentaron el caso de un anciano que “le dio diabetes, porque le habían difamado, eso le asustó, ya no se recuperó”. Varios casos parecen confirmar que el susto, entendido a través de factores sociales, puede provocar diabetes, alcoholismo, depresiones e incluso la muerte; hay suicidios, en la comunidad tanto de jóvenes como de adultos, y muchas muertes suelen ser considerados a consecuencia del alcoholismo.

La heterogeneidad de explicaciones respecto a si la pérdida del *túnal* es debido a un factor social o un factor sociocósmico, también me mostraron los siguientes casos. Una vez durante mi trabajo de campo me diagnosticaron pérdida de *túnal*, que no se refiere a una

²²⁷ La Cordillera del Bálsamo es un área con muchos cerros y barrancos, que se erigen de la playa pacífica a unos 50 km al interior del país. El bálsamo es muy frecuente en esa zona, varios pueblos se ubican en prolongadas cimas. La cordillera se ubica en los departamentos de Sonsonate y La Libertad. Hasta principios del siglo 20 la mayoría de los habitantes eran nahuahablantes. En las narraciones el lugar que más es mencionado como asentamiento de brujos es el pueblo Chiltiupan, ubicado en una estrecha loma rocosa en cuyas orillas se encuentran profundos barrancos.

pérdida total, sino una disminución paulatina. El pulso del túnal comienza poco a poco a desaparecer de la muñeca y el brazo de una parte del cuerpo y luego de la otra, que significa la muerte. No obstante, con relación a mi caso, en el pueblo Panchimalco, en ningún momento mencionaron los presentes el agenciamiento de un mal espíritu o una persecución a causa de brujería, en otro pueblo, me dijeron que cubriera mi cuerpo con *axin*²²⁸, y que luego usara un puro o sahumero; además me recomendaron ingerir ruda con un poquito de alcohol. Por un lado, el diagnóstico sin amenaza ajena, por otro, una receta acorde a los conocimientos contras los malos espíritus o brujos. Si bien, uno podría señalar que la situación deriva del contexto peculiar del trabajo de campo, existen otras situaciones que de forma diferente reflejan la configuración mencionada dentro de las familias y las comunidades.

La hermana de Berenice en cuya casa me hospedaba cerca del casco urbano de Nahuizalco me comentaba que a su hermana la habían asaltado, le apretaron un rifle en su nuca, tenía miedo de que violaran a sus hijas, así que se defendió con un cuchillo. Para evitar mayor peligro, su hija les entregó a los asaltantes el dinero que tenían en la casa. Dos semanas después otra vez la asaltaron, y robaron otro dinero que guardaba. Al llegar a la casa se acostó y por días no hablaba con nadie. Venía un grupo de personas que hacía rezos para ella, porque decían que era “susto” y que le hacían brujería. En ese momento les decía a las personas que eso no era cierto, que lo que tenía eran dos experiencias traumáticas en poco tiempo.

Cuando me contó su experiencia, enojada me dijo que la gente en su cantón “Sisimitepeque” creían que todo era brujería, “que todas enfermedades eran brujería”, y concluyó que era equivocado pensar así. Lo curioso es que en ese mismo día hablábamos de un conocido común y me comentaba que le tenía miedo porque el vecindario lo tildaba de brujo.

También en otro pueblo la relación entre pérdida del *túnal* y brujería o malos espíritus no parece ser necesaria. En Santo Domingo, por la mañana durante las fiestas patronales se acercó una vecina a la casa donde vivía. Sin que yo pudiera escuchar las palabras de la conversación, vi que Teresa la dueña de la casa, se fue a la esquina de ésta, donde crecían diferentes plantas, que yo anteriormente no les prestaba mucha atención, pues, la presencia

²²⁸ *Coccus axin*.

de las plantas en ese rincón del extramuro de la casa me parecía arbitrario. Pero resulta ser que era el jardín de la casa, pues Teresa cortaba unas hojas de una planta y luego se le dio a la vecina que retornó a su vivienda. Le pregunté a Teresa porqué le había dado la planta y de cuál se trataba. Teresa me hizo entender que en la casa de su vecina había una niña que durante la noche se asustó, por la bulla de las máquinas de las fiestas patronales, se quedó llorando toda la noche, y la vecina le preguntó si tenía hierba de susto (*Lusticia pectoralis laca*) que se utiliza para preparar baños para curar a los niños asustados²²⁹.

Obviamente las explicaciones presentadas pudiesen haber surgido precisamente por la presencia de un extranjero ante el cual no se quería admitir la disposición que la brujería es una práctica vigente y común en el pueblo. Sin embargo, las personas con las que hablé sobre esos temas son de mucha confianza y me parece que, y eso también insinúan las dos descripciones que iniciaron el capítulo, en las comunidades indígenas hay disposiciones diversas que convergen y divergen. Es decir, más allá de una oposición entre un sí o un no, hay personas que viven las dos posibilidades al mismo tiempo, hecho que se visualiza en la práctica de tomar pastillas farmacológicas tal y como lo indican las prescripciones del medicamento, o antes de ingerirla, se “cura” la pastilla con tabaco, agua bendita y diversas hierbas.

6.10. El agenciamiento del *túnal*

Existe otra pérdida del *túnal* que las personas entrevistadas atribuyen al agenciamiento propio del *túnal*. Es decir, el *túnal* abandona el cuerpo durante los sueños, pero también puede darse cuando una persona ha morado por mucho tiempo en un lugar. Por lo tanto, antes de retirarse las madres llaman al *túnal* para no correr el riesgo de que éste quede ahí abandonado, por ejemplo, en las esquinas de la calle de las grandes ciudades o, como muestra el ejemplo que sigue, durante estancias cerca del río.

²²⁹ Otros ejemplos de situaciones dañinas para el *túnal*, y que a primera vista no tienen vinculación con la presencia de no humanos o la brujería, ocurren mediante un comportamiento o estado físico de una persona que es transferido a una persona segunda muy cercana a la primera. Una vecina vio en la noche a mi anfitriona barrer en su casa, inmediatamente le decía que dejara de hacer eso porque le iba deshacer y quitar el *túnal* de su mamá. Probablemente, el caso particular era que ella vivía con su madre y el acto de barrer podía exponer a un potencial peligro partes del cuerpo que condensan el *túnal*, como he descrito más arriba. Una expresión y advertencia parecida exclamaban los vecinos cuando veían a un niño durmiendo boca abajo. Inmediatamente advertían que el niño iba a comer el *túnal* de la mamá.

Un día, en la casa de mi amiga Esperanza, quien vive en Izalco, me habló de un recuerdo con su abuela. Me decía que después de un paseo al balneario de Caluco, un pueblo cercano de Izalco, y que es recorrido por muchas personas para disfrutar las corrientes frías y calientes del río Tecuma, o Suntecumat, la abuela y Esperanza estaban recogiendo sus cosas preparándose para volver a la casa. La abuela llevaba la niña en la mano y antes de irse del lugar llamaba al túnal de Esperanza para que no se quedara en el lugar visitado. Llama la atención que el *túnal* tenía el mismo nombre que Esperanza. En ningún momento refirió que se había asustado.

La madre de Esperanza, *nunoya*/abuela materna, Leonor, agregaba que siempre cuando uno va de camino desde un lugar en el que uno ha morado un buen tiempo, era importante llamar el túnal por medio de su nombre, eso siempre hacía cuando sus nietos iban de su casa. También los nietos mismos, una enfermera, otros comerciantes y cibernéticos llaman a su *túnal* al abandonar la casa o irse de un lugar donde han morado.

En fin, este riesgo de que el *túnal* pueda alejarse o salirse del cuerpo con frecuencia es superado en la medida que el niño crece y se vuelve adulto, puesto que la relación entre cuerpo y *túnal* se vuelve más firme. O dicho en el lenguaje de las comunidades, que el alma ya “ha madurado”, o que el joven adulto ya tiene “valor” y no se deja asustar con tanta facilidad.

6.11. Breve descripción de los síntomas del susto

Como vimos arriba la pérdida del *túnal* puede conducir a la muerte instantánea, a una muerte paulatina o que la personas quienes perdieron su *túnal* queden marcadas por esa condición. Al respecto, una colaboradora mencionó a un joven que sufrió la pérdida del *túnal*. Éste solía deambular por las calles del pueblo con apariencia descuidada, con la boca babeante y había perdido el habla, como si de nuevo fuera un bebé o un animal. A estas personas sin *túnal* las comunidades las describen como “idos, mudos, aguados, jugados” o que “se quedaron en el barranco”. Los describen como personas carentes de hablar, como si de nuevo fuera un bebé o un animal.

Otras expresiones que se usan son “bobonotes, bobitos, babosos, pasmados, desvelados, aguados, feítos, desanimados”; si los que padecen *soul-loss* son niños, éstos quedan mirando fijamente a un punto vacío, pierden interés y apetito, lloran sin cesar y brincan en la cama, o si son adultos se vuelven letárgicos y desanimados²³⁰.

En algunas conversaciones mis interlocutores para ilustrarme a personas sin *túnal* mencionaron a un joven que suele deambular las calles de Santo Domingo. Lo había visto varias veces sentado en el parque del pueblo. Pedía dinero o comida, y cuando intentaba hablar le salía baba de su boca, chorreando en su camisa, a él no le molestaba eso. La gente le daba a comer y de vez en cuando unos centavos de dólar. Me recuerdo que cuando una vez después de no haber estado en Santo Domingo un buen tiempo, al regresar vi a ese joven que en un gesto me hacía saber que me había reconocido y que me había saludado. Lo vi también en la procesión en las fiestas patronales de Santo Domingo.

Con frecuencia escuché dos frases que describían y explicaban las consecuencias de un encuentro con un mal espíritu u otros seres desagradables que quieren imponer su voluntad, la gente decía que los espíritus le “juegan a uno”, o que le “ganen a uno”, por ejemplo, en los tiempos cuando aún no había agua potable en Nahuizalco, llegó un señor con su niña, a comprarle agua a la madre de la persona que me contaba esa historia.

La niña comenzó a llorar, lo que quería era leche. La señora entonces le ofreció darle chiche a la niña, pero el hombre se fue con la niña. De repente, se escuchaban gritos. Los que estaban en el lugar veían que el señor caminaba en círculos, y exclamaba que “jugaron a la niña, jugaron a la niña”. La gente pensaba que el hombre patió ajillo²³¹ y que por eso estaba confundido.

²³⁰ Los síntomas causados por susto se mencionan también en la exploración etnográfica de los años 70, se destaca que “[las] enfermedades por sustos son también muy frecuentes en las personas que tienen el “*túnal* débil”. Los síntomas son: depresión, falta de apetito, malestares estomacales y la persona se puede hinchar hasta que se le hace agua la sangre” [...] (Clará, 1975 :120). Además, en 1935 en la publicación “El indio occidental de El Salvador y su incorporación social por la escuela” de Adolfo Herrera Vega, el autor menciona que “[el] tunal es el yo. Si el indio padece alguna enfermedad por mucho tiempo [...] pierde el apetito, el color y las energías, es que el tunal ha huido de él” (Herrera Vega, 1935: 64).

²³¹ Ajillo (*Petiveria alliceae* L.) es una planta que crece en el monte. Si uno la toca, se pierde la orientación, lo que transforma a uno en presa fácil para cualquier depredador.

Pero era la niña que estaba mal, “la jugó un mal espíritu”, pocos días después ella murió. Finalmente, el susto, o la pérdida del *túnal* es una enfermedad letal, si no se atienden pueden causar la muerte, por lo tanto, la recuperación del *túnal* es imprescindible para vivir y sobrevivir.

Llama la atención de que muchas de las palabras con que se describe la pérdida del *túnal* se refieran a un estado que se asemeja a los procesos físicos del cronotopo presolar, donde predominaba lo aguanoso de los cuerpos. Igualmente, sin *túnal*, es decir, sin Sol en el interior, que calienta o irradia desde adentro —mi colega salvadoreño Ismael Crespín (2017, comunicación personal) diría brillo interior— el cuerpo se vuelve aguado. Cabe de mencionar que el *túnal* así también vuelva al origen ctónico y acuático, mejor dicho, a otro estado ontológico.

6.12. La recuperación del *túnal*

Ya he mencionado las palmadas como primer auxilio para evitar el “susto”. No obstante, la forma de pegar puede variar e incluir las palmas de los pies, o en pocas excepciones las nalgas del trasero del niño. Las diversas prácticas se dirigen por lo menos a dos composiciones, el cuerpo y el *túnal*, un cuerpo- espíritu y un espíritu “corporal”²³².

La palmada es una de diversas prácticas que Laura Romero (2011: 87) ha distinguido en la Sierra Negra de Puebla como proceso de domesticación del *tonal* que en los primeros años, a causa de su condición incorpórea, resiste su presencia corpórea en los recién nacidos y niños. Echeverría García (2014:1999) destaca que los nahuas de Xolotla, del municipio de Pahuatlán, consideran que “la palma de la mano posee una importante concentración de itonal, pues en la curación se toma la palma del enfermo y se llama a través de ésta a la entidad anímica para que regrese”.

Es más, pegar a los niños, o pegar al suelo, con ramas, y que muchas veces incluye a golpear también a animales que estaban cerca del lugar donde sucedió el accidente, busca

²³² La domesticación a través de pegar las palmas también se hace en casos de caída de la mollera, no obstante, esta vez no se pegan las manos sino las plantas de los pies.

espantar o arrear al *túnal* del *locus delicti* hacia el espacio donde mora su cuerpo, pero, es interesante de que podría también estar relacionado a lo que Alessandro Questa (2018) comenta para los nahuas de Puebla. Después de que los niños a primera vista se cayeron accidentalmente al suelo, las mujeres golpean la superficie para evitar que la “madre-tierra” *tlaltikpak nana* succione el ianima o alma. También entre los nahuas de Veracruz la tierra puede aprisionar el *tonal*, para que la tierra suelte su aprisionado hay que realizar “ofrendas e imploraciones” en el lugar donde ocurrió el accidente e incidente (Reyes García y Christensen, 1976: 95, 132). Una práctica similar en El Salvador describe el misionero Conte: “[s]i una persona tropieza en una piedra y se golpea o si sufre alguna caída, hay que castigar inmediatamente la piedad el daño o el sitio de la caída para que el pedazo de espíritu que haya quedado, vuelva a su puesto en el cuerpo del doliente” (Conte, 2008[1934]: 219-220)

Otro primer auxilio y manera de evitar la pérdida es esparcir siete espíritus, agua bendita o esencias olorosas sobre los cuerpos de los niños, específicamente en la espalda, minutos después de haber ocurrido el accidente. El empleo de agua bendita también ya se documenta en 1915. El misionero Conte describe que una mujer le solicitó agua bendita con las siguientes palabras: “tata padre [...] quiero que me des un poco del agua que tú bendices, para que no se escape el “tunal” de mi hijo enfermo” (Conte, 2008 [1934]: 219). Interesante de este fragmento es que asemeja la fuerza de la sal, además contribuye a la domesticación/socialización del *túnal* y la consolidación del cuerpo a lo que voy a referirme después.

Ahora, si el niño ya padece “susto”, se realizan otras prácticas. Un método entre muchos es cubrir al niño con la camisa sudada del padre. Otra práctica es la de rezar en horas específicas del día o de la tarde en el oído derecho. Esto lo hacen en silencio y sin que los niños lo adviertan.

Una señora de Sonsonate, que vende verduras y frutas cerca del terminal autobuses de la capital que conducen al occidente del país, me decía ella que aquellas ocasiones cuando su hijo había caído le rezaba a las doce de la noche tres Padre Nuestro, le palmeaba los manos y

llamaba al niño por su nombre, también le echaba o rozaba al niño con siete espíritus que se conseguía en la farmacia. Mirna, una amiga de Panchimalco, departamento de San Salvador, me escribió por medio del *facebook* que si el *túnal* abandona el cuerpo, hay que llamarle todos los días menos el viernes “en cada mano por unos cuatro días para que vuelva el espíritu al cuerpo”. Me siguió escribiendo que “la persona que lo llama [...] corta una flor barbona, te toma la mano y en una taza con un poquito de agua, mete la florecita y con eso te [presiona] la frente hasta el pecho luego sopla la palma de la mano”. Al tercer día “te van tocando como tenés el espíritu, si ya te va llegando. Se toca donde tienes el pulso si ya está fuerte”.

El perfume de barbona (*Caesalpinia pulcherrima*) se aplica al cuerpo porque los espíritus o alma se sienten atraídos por el aroma de esa flor²³³. Obviamente, también hay olores que ahuyentan sobre todo los espíritus malos. Para evitar que malos espíritus se acercan a los niños hay que sahumar con frecuencia la casa, y colocar ajo y tabaco (*Nicotiana tabacum*)²³⁴ cerca de la cama o el cuerpo del niño o se unta *axin* (*Coccus axin*) encima del cuerpo.

El uso de líquidos en los rituales de llamar el *túnal* juegan en general dos papeles diferentes, por un lado, como acabo de mencionar, son el perfume por medio del cual se busca atraer el *túnal* alejado del cuerpo, por otro, con los baños se busca asegurar o sellar el cuerpo del niño o endurecerlo. Con dichas prácticas se dificulta al *túnal* salir. Además, los aromas calientes, o quizás más bien fríos²³⁵, que emanan de las plantas usadas en el baño, espantan a los malos espíritus que parecen tener aspectos fríos, que probablemente por eso anhelan lo que carecen. Hay que aclarar que del *túnal* mismo emanan olores que atraen a los malos espíritus. El olor del *túnal* de un recién nacido y de los niños provocan especialmente la atención de los espíritus sedientos.

²³³ Para el agenciamiento de la flor barbona en rituales mortuorios, véase Villatoro Contreras (2017: 132-134,145, 158-159).

²³⁴ Agrego la taxonomía vegetal, no porque pienso que ontológicamente se trata de la misma planta, sino para dar una orientación al lector.

²³⁵ En una narración del cosmos, resumida por Carl Vilhelm Hartman (2001[1901]), la planta del tabaco nace del cuerpo de una mujer hermosa que nació del fruto del árbol de morro. Al mismo tiempo la mujer podría entenderse como el espíritu de la planta. Durante de mi trabajo de campo no me enteré de la espiritualidad de la planta, o como lugar en el que habita un espíritu. El uso de tabaco si es muy difundido y se relaciona a la protección de malos espíritus, brujos o mal aires.

Otra práctica curativa consiste en que las madres o curanderas levantan y llaman al *túnal* en el lugar donde ocurrió el “accidente”. También llevan ahí la ropa del niño: camisas, zapatos y pantalones al revés y arrastran estas pertenencias hasta la casa. En ocasiones azotan con una ramita el suelo o a los animales que se encuentran cerca. El llamado del *túnal*, tanto para niños como adultos, muchas veces culmina en baños con hierbas (hierba de susto, ruda, tabaco, entre otras). Estas se aplican en días específicos, pero también puede repetirse durante varias semanas. Parte del tratamiento incluye la ingestión y colocación en el cuerpo de diversas esencias que atraen al *túnal*. Además de la realización de limpieas con huevos de gallina india²³⁶. En algunas ocasiones, los niños asustados también son llevados a la iglesia para que el cura les realice rezos del evangelio, bautizos y se esparce agua bendita sobre el cuerpo del niño, todo aquello en presencia de uno o dos padrinos con el fin de protegerlos y aliviarlos.

6.13. Ritual de recuperar el *túnal* en Panchimalco

En una sesión en el mismo pueblo de Panchimalco, donde a las mujeres que curan la pérdida del *túnal*, a las que suelen denominar “las que curan” o “las que llaman”²³⁷, pude percibir los siguientes pasos y acciones en la recuperación del *túnal*.

Antes de rezar a la persona, “la que cura” hace un diagnóstico, toma primero la mano derecha, por la muñeca desde el lado derecho, pone los dedos en la muñeca con su mano izquierda. En la ocasión en la que pude estar presente, el pulso que sintió estaba débil, expresó que estaba cortado. Luego hizo lo mismo con el brazo derecho²³⁸, igual casi no se sintió. Dijo que era el pulso de un niño que era muy débil. El pulso de un hombre debería estar pulsando

²³⁶ Hay curanderos que indican que la limpia y diagnóstico con huevo sólo se hacía con niños, pues los hombres necesitaban otro tratamiento. En cambio, otros sí aplican el diagnóstico con el huevo que identifica tanto la naturaleza del daño como a las personas que causaron el mal. Aún no puedo ahondar en el proceso de curar con el huevo, lo que quisiera anticipar es que la limpia con el huevo es una praxis discutida en las comunidades indígenas porque refiere, según algunos pensadores indígenas, a la brujería importada por los españoles o practicado por los ladinos o africanos. Sin embargo, hay muchos que acuden a esa forma de curación. El huevo crudo, aguado, absorba al ser frotado encima del cuerpo afectado, el excedente de daño cálido, por consiguiente, al terminar el frotar, el huevo se cuece y contiene señas sobre lo específico del daño y los dañadores. El huevo no es cualquier, sino debe ser de pato y un huevo criollo o indio, crecido fuera de las granjas industriales. En ocasiones, igualmente como el ojo de venado al enfrentar el mal de ojo, el sobrante de lo cálido hace reventar el huevo.

²³⁷ Entre los nahuas de Veracruz, los que curan a las personas son llamados *tetonalnotskeh*, llamador del tonal (Reyes García y Christensen, 1976: 20)

²³⁸ Quizás la bipartita en izquierdo y derecho corresponde a los *tujtúnal* en forma de huesos y plumas que menciona Ynés Masin (Schultze-Jena, 1935).

muy fuerte y alcanzar con intensidad toda la extensión del brazo. Si el pulso por ejemplo solo se sentía por el codo, la persona está a punto de morir ya que el *túnal* está bastante ausente en el cuerpo.

Sea como sea, volviendo al proceso de curación. Después del diagnóstico la señora curandera toma un vaso y lo pone en la mesa, en el vaso le echa esencia de lima (*Citrus aurantifolia*) y lo mezcló con agua y azúcar. Le dio a tomar la esencia. Después toma la mano izquierda, antes explica que el pulso por el lado del corazón es el más fuerte. Toma sus dedos de la mano y comienza a rezar. Al mismo tiempo empieza a pegarle suavemente con un rosario en las articulaciones del brazo y de la muñeca. Encomendaba a Dios y al Espíritu Santo, pidiendo a Dios que le ayudará. En otra sesión ella se dirige hacia ellos como los seres espirituales que sabían curar. Pregunta por el nombre del señor, y dos veces menciona el nombre durante el rezo. Después de la parte introductoria, dirigidos hacia Dios y al Espíritu Santo también menciona al espíritu, y comienza a rezar un Dios Te Salve María y Padre Nuestro, sigue pegando con el rosario rítmicamente a las articulaciones. En otra curación Una práctica para llamar al *túnal* es juntar los puntos de concentración del *túnal* que se encuentran en el codo con el punto de la muñeca para hablarle al *túnal* en estas uniones creadas. Volviendo al proceso anterior, al terminar con los rezos sopla con su boca las articulaciones, muñeca y brazo. Cerró esa secuencia haciendo una cruz en la parte superior del pecho. El mismo procedimiento lo realiza con la mano y el brazo izquierdo. Al final le echa nuevamente la esencia de lima en la punta de la cabeza.

Este procedimiento se repite con pequeñas variaciones a lo largo de una semana por 3 a 4 veces, por ejemplo, en una sesión la curandera primero enjuaga el rosario antes en la esencia, y persigna después al cuerpo con el rosario. Además, observé que después de soplar a las articulaciones rozaba con sus dedos el antebrazo. No obstante, es importante mencionar que ella le entregaba al señor un balde de hierbas cocidas, y con el líquido tenía que bañarse 3 veces antes de dormir y enjuagarse con agua normal.

Si la práctica anterior mostraba la llamada del *túnal* para un adulto, en la siguiente enunciación “la que llama” se dirige a un *túnal* de un niño. La enunciación que se dirige de la abuela, hacia la nieta, mostrando ternura y cuidado al hablar con el *túnal*.

Levántate niña, en el nombre del padre, voy a levantar la niña, su alma, que no esté en el Sol, aquí aguantas hambre, aguantas sequía, te patean, yo te voy a llevar adentro para que no te estén pateando y vas a comer.

Después de haberle hablado al *túnal* les cose las siguientes hierbas: hierba de susto, hierba de toro, hierba de San Pablo (*Primula veris*), hojas de chupamiel (*Anchusa azurea*), valeriana (*Valeriana officinalis*), que es una mata de monte, hojas de limón (*Melissa officinalis*), le agrega un puro y una trenza de ajo (*Allium sativum*). Comenta *nantzin* Fidelina que “con eso los baño y los aseguro”.



Fig. 34: Tajtzin Cornelio con su nieto, Cofradía de San Juan Bautista, Nahuizalco, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger.

Ahora bien, la mayoría de las prácticas mencionadas se dirigen al *túnal* de la persona afectada con el objetivo de acercarlo nuevamente al cuerpo. Para esa tarea las *túnaleras* activan la ayuda de “buenos espíritus”, la presencia de los “malos espíritus” solamente se menciona indirectamente o mejor dicho, el acto chamánico cosmopolítico de negociación con los causantes del malestar y la enfermedad por lo general no se articula explícitamente. Solo en pocos casos describieron esta práctica importante.

El tamborista de los historiantes, *tajtzin* Cornelio (fig. 34), habitante de Nahuizalco, me comentaba en relación al susto y el *túnal* de que los ríos estaban pactados y me recomendó los siguientes pasos para llamar al *túnal*, “cuando está asustado el *túnal*, cuando el niño se

barrancó, que vaya la mamá a rezar tres Padre Nuestro en el lugar donde se cayó, sino el niño queda “todoooo así”, hizo un gesto con la cabeza inclinada, y la mirada atontada. Le pregunté por qué el niño se asustaba, y me explicó “porque los ríos tienen pacto. ¡Como es barranco! Ahí donde se azotó hay que llamarle al *túnal*. ¡Señores!, mi niño se asustó aquí. No quiero que su espíritu quede aquí. ¡Dame su espíritu!”. *Tajtzin* Cornelio luego afirmó que después de hablar con los señores de los ríos hay que hacer ciertas cosas: “A rezar ahí, con chilillo, tres se la da [...] y que grite [...] que llore ahí”. Después de haberme mostrado la importancia de dirigirse al *túnal* y de la comunicación con los señores de los ríos, convencerles que devuelvan al espíritu, me advertía, sin hacer lo que ha dicho “eso mata, [el niño] se va”.

6.14. Reflexiones sobre el ijillo, *ihiyut* y el mal de ojo

Similar a la concepción de dos corrientes frías y cálidas, o “huesos y plumas” que constituyen el *túnal*, más bien son los *tújtunal* visualizado en la *xicalcolihqui*, según las teorías de Ynés Masín (Schultze-Jena, 1935), Martínez González considera una composición bipolar del ser humano. Describe el historiador y antropólogo que

en un polo, encontramos al tonalli, un elemento calórico que en última instancia derivaba del Sol. En el otro, vemos al *ihiyotl/ecaui*, una sustancia etérea, fría y a priori oscura cuya energía provenía quizá de la Luna y las estrellas. Ambos elementos se encontraban muy ligados entre sí, oponiéndose y complementándose para producir las diferentes formas de equilibrio que dan lugar a la singularidad humana (2006b: 192).

Si bien, la composición *túnal*/ ijillo podría estar reflejado en los huesos/ *-uhumiyu* y plumas/ *-uhumiyu*, ya que este diafratismo ontológico y paralelismo lexical alude a lo celestial/cálido de las plumas y ctónico/frío de los huesos, o sea, se podría considerar que los plumas son los huesos del cielo, y los huesos las plumas de la tierra, entre los indígenas nahuas de El Salvador la relación entre *túnal* e ijillo, *ihiyut* en náhuat, no parece ser tan simétrica, eso sugieren por lo menos los datos de campo hasta ahora obtenidos.

Tanto indígenas y mestizos consideran que el ijillo es una forma aérea o un gas, un aire, que expide la persona muerta. Las personas deben protegerse, y la mejor manera es taparse los oídos, los orificios de la nariz y la cabeza para que el aire del muerto no penetre el cuerpo.

En febrero de 2017 estuve en El Salvador y me tocó ir a diversos velorios, durante ese tiempo me enfermé con una sintomatología que la medicina convencional considera infección gripal, no obstante ladinos e indígenas, al comentarles que anduve en diferentes velorios en poco tiempo, me decían que lo que me afectaba era el ijillo de los muertos, y que me debería hacer un limpia. Agregaban que el ijillo era peligroso sobre todo para niños. Ellos al entrar a un cementerio o ir a un velorio, se les tienen que cubrir muy bien la cabeza.

Algo similar sucede al entrar a los barrancos, para que el Dueño no haga nada a los que ingresen en su dominio, se colocan ajos en los orificios de las orejas para que nada entre de lo que fue enviado (aires) por el Dueño del Barranco. Al volver de estos lugares a sus casas de inmediato se les tiene que aplicar una limpia con sahumerio, o humo de monte recogido en las cuatro esquinas de una cruz calle²³⁹. De hecho, muchas enfermedades como gripa, tos, catarro, son causados por aires, o malos aires.

Sin embargo, las cosas se complican al recordar que mi profesora de náhuatl, *Nantzin* Antonia, me explicaba que el ijillo es lo que anima el cuerpo, además, lo que sale de los orificios del cuerpo como la respiración, las flatulencias y los olores²⁴⁰. Así que, si al principio me imaginaba el ijillo como gas, parecido al que emite un cadáver en estado de descomposición, un señor de Nahuizalco, me decía que el ijillo también podía buscar a alguien, por eso hay que cerrar puertas y sahumar la casa cuando una persona específica se había muerto, para que el ijillo del fallecido no entre. Además, alrededor del día de los muertos para repeler a un ijillo malo (mal aire) se coloca *cempualxúchit* (*Tagetes erecta*) en los altares de muertos. También

²³⁹ Una mala influencia también emana del aire de los zopilotes, sobre todo los niños y mujeres lactantes no deben acercarse mucho a estas aves, que son animales que se nutren de cadáveres, por lo tanto, están rodeados del ijillo de los cuerpos descompuestos que capta su plumaje negro. De hecho, Campbell (1985: 535) apunta que el olor del zopilote se llama *tsitsikwihyak*, que lo emparenta con la palabra *tsitsimit*/demonio e *ihyak*, el olor apestoso de cualquier cuerpo en proceso de descomposición o mal olor (*ibid.*: 226), además relacionado al *ihiyu*, aliento, mal olor, olor de persona muerta (*ibid.*: 222). Etimológicamente esta palabra está relacionada con la envidia, *ihiya*, que muchas veces es la motivación para hacer daño (*ibid.*: 221) El concepto de “mal aire” y su relación con la muerte está expresado en el nombre náhuatl del Duende que se llama *ihyumiktsin* (*ibid.*: 227). Cabe mencionar que tanto a los muertos como a los espíritus malos se les considera como aires y susto, según una curandera o “persona que sabe llamar” es la inhalación de un mal aire, véase también *ihyumiki*, suspirar (*idem*).

²⁴⁰ Aún no sé si el habla también está relacionada al ijillo ya que es una forma de expedir aire de manera articulada. Si fuese así, si hubiera un ejemplo en el que *túnal* y *ijillo* se entrelazarían, porque el hablar, la comprensión o entendimiento, es como señalé arriba, lo que le caracterizan seres humanos con *túnal*.

me comentaban que por el peligro que presenta el ijillo la policía coloca alrededor de los cadáveres de las personas asesinadas la cinta amarilla que advierte a las personas no acercarse.

En fin, por el momento cabe resaltar que el ijillo refiere a lo aéreo tanto en la vida como de la muerte, y esa sustancia aérea tiene agenciamiento. Entonces, las preocupaciones de las madres es no solamente que algo, en concreto el *túnal* salga del cuerpo, sino que también algo entre al cuerpo, en concreto los aires o el ijillo.

Según Martínez González (2006a: 120, 134,137) el desequilibrio desenfrenado, como el resultado de la penetración o extracción, puede causar una sobreproducción o, mejor dicho, super-radiación del componente frío o caliente, que pueda, por ejemplo, desembocar en que en la literatura etnográfica y en entre comunidades mestizas e indígenas se denomina “mal de ojo”.

Justo, ese desequilibrio está también relacionado a la brujería. Pues, el ritual que apuntaba a averiguar si un niño tenía *túnal* para ser brujo, el excedente de un *túnal* muy caliente hizo evaporar el agua, también en las agresiones de los brujos, es importante resaltar que las enfermedades frecuentemente suelen ser calientes, que indica que los huevos después de haberlos rozados encima del cuerpo reciben el calor por eso se endurecen, se cuecen.

De ahí, la brujería, parece parcialmente estar ligada a una sobreproducción o irradiación extrema del *túnal* que implica, por un lado, una pérdida de energía, y por otro, por ejemplo, en cuanto el robo del *túnal*, la nutrición del ente raptado. Desde la perspectiva cotidiana sin alteración, lo que sí llama la atención es que la brujería presolar, o los no humanos que vienen a buscar las almas de los humanos provienen de lugares fríos, helados y oscuros, y la brujería de los humanos es asociado a lo caliente y está relacionado al “mal de ojo”. Pero esa ubicación en el mundo no significa que en ella no hay calor.

Pues, recordemos que los no humanos se constituyen por “huesos y plumas”, por consiguiente, la diversidad de túnales posibles también existe dentro de la comunidad de no humanos. En el cosmos actúan no humanos que son más brujos y no humanos menos brujos,

su capacidad de transformación, que la gente suele identificar como señal por excelencia que un ser se inclina a la brujería, sin embargo, es dada.

Volviendo al “mal de ojo” hay que mencionar que personas inconscientes de que tienen una mirada fuerte pueden causar graves problemas e incluso matar a los niños o seres que equivalen a la corporalidad de los niños. Un día entré a la oficina de turismo en Cuisnahuat para preguntar por un cuaderno de las Fiestas Patronales dedicados a San Lucas. Al entrar vi a la encargada, que el día anterior le había pedido que me consiguiera un ejemplar. La saludé y le pregunté si había podido conseguir los librillos. Afirmó, y me pidió irnos por los ejemplares a la Alcaldía. Pero antes le pregunté si podría tomar unas fotos de los cuadros que colgaban en la oficina. Al tomarlas, le dije que iba avisar a mis amigos.

De repente ella se acercó con una mirada afligida, y me hizo a medias una pregunta. “Si, me podría...antes...mi hijo”. En un primer momento pensaba que quería que le tomara una foto con su hijo. Pero repetía su petición “¿podría antes de irnos abrazar a mi hijo? Es que ayer después de que lo habíamos visto, le dio calentura y fiebre”. El hijo de ella estaba dormido en el sofá. Empecé a entender. “Usted sabe lo del ojo”, me decía “no sé, ¿quién de ustedes dos fue?”. Había llegado un día antes a la oficina con el antropólogo lingüista francés Quentin Boitel Cerlis. “Lo del ojo”, inmediatamente sabía ahora a qué se refería ella: el mal de ojo.

Rápido fui donde estaba el niño que lo había visto de reojo. Lo abracé²⁴¹, pensando en todo lo que las personas me han enseñado: hierba, cruces, oraciones. Le persigné la frente, le toque la cabeza y le recé el Padre Nuestro y el Dios te salve María, le abracé nuevamente y le dije que mañana todo iba a estar bien.

²⁴¹ Un remedio contra los efectos de mal de ojo consiste en abrazar a los niños para quitarles el susto. Personas que están conscientes de ello, preventivamente abrazan a los niños para no causar daño. Este gesto sería una forma de ternura similar al momento que la curandero de Panchimalco cuando llamaba el *túnal* rozaba al brazo del señor. Además, para protegerse del ojo, es recomendado colocarle a los niños un ojo de venado con cerita hecha del corral rojo. Al intentar alguien hacerle ojo al niño, el ojo de venado se revienta. En Panchimalco, los mestizos suelen ser menos resistentes al mal de ojo, pues mueren con más frecuencia a consecuencia de ello. La persona que padece de la enfermedad sufre de fiebres que sobre todo se ubican en la cabeza y brazos (Villatoro Contreras, 2017: 110).

Yo me sentí mal, culpable, y como un intruso ¿Cómo era posible que yo hice el ojo? ¿Por qué solamente la madre decía que fuimos los “extranjeros” quienes echaron ojo a su hijo y no los mestizos de la ciudad que nos habían acompañados?, ¿No era algo similar a lo que sucedió a Carlo Severi (1996) en Panamá cuando él, un antropólogo blanco, presentó una enfermedad? Me levanté y vi a la madre. Ella me pidió perdón y me explicó, como queriendo disculparse “aquí era un pueblo de indios, todavía teníamos esas creencias.” Respondí que no se preocupara, que yo era antropólogo y la comprendía. ¿La comprendía?

Si bien, hay gente que refieren a las personas con mirada fuerte como casi no responsables de esa condición, en otros casos sus actitudes son descritas en términos que se asemeja a los juicios desfavorables con los que suelen ser identificadas las prácticas atribuidas a los brujos. Así, por ejemplo, en Izalco, los gestos y la mímica que acompañaron a la historia que me contó una señora del Barrio Cruz Galana cuando se expresaba sobre dos mujeres que en una visita veían sus plantas y flores que guardaba en el jardín. Después de la visita, cuando volvió en la tarde a su jardín se dio cuenta que unas plantas se habían marchitado por la mirada fuerte de la pareja.

Al respecto, una tortillera en Santiago Texacuangos me dijo claramente cuando estábamos hablando sobre la caída del *túnal*, me dijo “es igual con la creencia del ojeado, casi es una cosa igual [...] el ojeado es cuando los niños se ponen llorones, les da diarrea, no quieren comer [...] y le da calentura [...] se llevan a curar, hay señores que lo hacen, les dicen curanderos”.

Pero también hay casos que se mencionan con énfasis, pues hay personas que posean una mirada fuerte y que dañan con propósito. En Santo Domingo, me explicaban que hay personas que quieren llevar el *túnal*, el espíritu de las personas, vienen y se van, con solo verlos, los niños quedan llorando, se ponen pálidos. Si uno no pone cuidado, los niños mueren de eso.

Me comentó el Sr. Mestizo en Nahuizalco que una vez un vecino iba con una persona que ofrecía viajes de Nahuizalco a Sonsonate. Esa persona la llamaban el Brujo. Llegaron a un barrio donde tenían que esperar un rato. Había una niña que jugaba en la calle. El hombre decía “ja, ya le voy a hacer daño” y fijaba su mirada hacia ella. De repente la niña se cayó,

empezó a llorar y a tener calambres. El vecino de la persona que me contaba esa anécdota se sintió mal, se enojó y ya no contrató a ese señor²⁴². Como hay diferentes miradas, incluso miradas que pueden matar de una sola pasada, de vez en cuando se diferencia entre miradas que afectan a los niños y otras que afectan solo a los animalitos, las personas responsables evitan el contacto con seres vulnerables, o usan gafas.

Hace unos meses en la comunidad de Troncones del municipio de Panchimalco visitábamos a una familia campesina, sembraban su milpa, vivían en una casa de tierra, y otra era hecha de concreto. La cocina se ubicaba afuera de la casa, como suele ser costumbre de muchas personas que vivían en los cantones. Los hijos de ellos hace poco intentaban a cruzar México en búsqueda de ir hacia Estados Unidos. La madre de uno de los migrantes me comentaba que ella ya no dejaba que su hijo saliera sólo a la calle porque ahí los muchachos están reclutando jóvenes para su pandilla. La migra en México lo atrapó y ahora está nuevamente en El Salvador.

En la orilla de la casa había una vaca con su ternero. Estábamos conversando, y el amo de la casa mencionó el nacimiento del ternero. Nos invitó a pasar a verlo más de cerca. Pero no lo hicimos. Mi amigo de Nahuizalco que me acompañó ese día me explicó después, cuando estábamos esperando horas para poder volver al casco urbano, que no quiso ver al ternero porque le podía hacer ojo.

Me contaba que su padre le disgustaba que mi amigo le estaba mirando cuando subía a un árbol en la finca para cortar frutas porque, según su papá, tenía una mirada fuerte, y eso podía causar que se cayera. El padre le decía que la mirada fuerte de mi amigo se visualizaba en unas manchas oscuras que tenía en sus ojos.

²⁴² El robo del *túnal* por ende es un asesinato, una forma de violencia ritual, y espiritual, que no suele ser sancionado. Para un trabajo que gira alrededor de la pregunta cómo incluir mecanismos de protección contra prácticas de brujería en el sistema político-jurídico, véase Ashforth (2005). Es importante señalar que estas prácticas no son exclusivas de las poblaciones indígenas, sino también de los mestizos tanto de las zonas rurales como urbanas. Una conversación de la que fui testigo en un autobús en la ciudad de San Salvador explica lo suyo. Una anciana estaba en un autobús mirando a una niña, luego la quiso abrazar al niño. La madre de la hija se quejó y reclamaba que no le tocara a su hija. La señora que estaba a la par de la anciana, le decía en tono ofensivo que ahora se había jodido porque la anciana tenía mirada de basilisco, y que la niña iba morir.

Aparte de los terneros que mueren por ser víctima de una ojeada, otros animales que se mencionan son patos, conejos, pollos, pájaros, pollitos, e incluso las ya mencionadas plantas como el maíz o la sábila. Frecuentemente se mencionan que los más vulnerables son los recién nacidos. Pues, estos seres comparten por un cierto tiempo, la misma constitución corpórea que el cuerpo del recién nacido y los niños, se caracteriza por un estado aguado, acuático cuyos cuerpos aún no se han secado o sellado. Así la mirada o el ojo extrae calor del niño.

La mirada fuerte también influye en el proceso de cocción que también parecen extraer calor al proceso. Una persona con mirada fuerte que se acerca a la cocción del atol, éste se corta, el atol se cae, se vuelve agua. Cuando una embarazada se acerca al proceso de cocción. Con frecuencia mujeres en periodo menstrual por eso no reciben trabajo porque no son contratadas para laborar en granjas dedicadas al cultivo de verduras. También una persona agitada que está sudando, una persona enojada o una persona que acaba de tener relaciones sexuales, provocan que el atol se caiga. Eso sucede igual cuando se bate un huevo, el huevo no crece, se vuelve agua.

Además, si se acerca un borracho al proceso de cocción de tamales, también los tamales se quedan aguados, no se van a hacer. El “secreto” que evita ese impacto consiste en poner debajo de la ceniza una cruz de chile rojo. Al niño afectado por las miradas padecen de insomnio, calentura, lloros y tristeza en la mayoría de las veces se aplica un tratamiento de transmisión del daño a otro cuerpo.

Me entré de un caso donde una abuela le aplica una limpia a su nieto. La hija madre de dos hijos, y que gana su dinero limpiando las casas de la clase media en El Salvador, como miles de otras mujeres mal pagadas, se había enfermado, y la abuela que es curandera y que también tiene una mirada muy fuerte que al ver patos los mata, le decía a su hija que consiguiera puro, ruda, ajo, pimienta gorda, y una botellita de guaro y un huevo de pato. La señora masticó el puro, el ajo, la ruda, la pimienta gorda, y luego lo puso en una cacerola con un poquito de aceite, y medio lo calentó. En vez de masticarlo también se puede machacar la ruda, aplastar el ajo y se usa espíritu. Le pasó el huevo en todo el cuerpo, y lo echó en un platito con poco de agua, para identificar el ojo en el huevo.

A veces no basta en frotar una vez con el huevo, así que hay que pasar el huevo hasta que los síntomas se disminuyen considerablemente. En ocasiones curanderos cubren con tres a cuatro huevos el cuerpo hasta que todos los huevos salen cocidos. Después se echa el huevo en un vaso de agua, y se ven manchas negras que son los ojos o miradas que lastimaron al niño o a la niña. Cuando es negro, el ojo es grave, si es rojo, es más suave. También algunos curanderos antes de frotar los huevos sobre el cuerpo lo bañan en ruda y alcohol.

Luego con la preparación le frotó todo el cuerpo de la cabeza hasta las puntas de los pies, menos el estómago, “el estómago no sé toca”, me dijo la señora. Después lo envolvió en una sábana, y le puso una mantilla en la cabeza, luego le empezó a tirar el guaro, después le daba al niño una cucharada del aceite que ella preparó en la cacerola. El niño comenzó a sudar, y la madre le cargaba todo el tiempo, ya cuando se despertó tenía hambre y quería jugar.

Hay diferentes ojos, en el caso del niño fue “ojo de bolo” (borracho), también existe el “ojo casero” que es un ojo hecho por un familiar, el “ojo bobo”, uno casi no se da cuenta, hasta que el síntoma está bien desarrollado, y el “ojo basilisco”, es el más peligroso, que mata casi al instante, y que en Nahuizalco se llama “mirada negra”.

6.16. Analogía de origen entre el barro, el *túnal* y el cuerpo humano

Hasta ahora he descrito dos procesos, las andanzas del *túnal* y el ijillo, y la producción de artefactos de barro. Pero ¿cuáles son los aspectos o procesos que hacen comparables las dos tecnologías en discusión, es decir, la llamada del *túnal* y la elaboración del barro?

Quisiera destacar que la semejanza entre artefacto de barro y cuerpo no solamente se da por usar, como vimos más arriba, las mismas palabras para describir los comportamientos del barro y del ser humano, es decir, la mención de que el barro y los artefactos de barro lloran, se enojan, se entristecen, se alegran, se curan, en fin, se comunican, son aspectos que llevan a considerar que al barro le es inherente una subjetividad que se parece al *túnal* del ser humano. Todavía, esto lo pienso sin que las alfareras me lo hubieran dicho explícitamente, hay otras posibilidades de pensar una correspondencia entre ser humano y cosa, que es, una analogía

tanto del origen como de la semejanza entre el proceso de elaborar los productos de barro y el proceso de producción de cuerpo y persona, y finalmente, la fisonomía del producto.

En cuanto al primer aspecto, en el contexto etnográfico he encontrado respuestas al devenir amaneciente del *túnal*. Mencioné a Dios, “la naturaleza” y recurrí además a la interpretación de López Austin (1988) sobre la narración teórica del origen de los animales y aves sobre la tierra del cosmólogo Ynés Masín, quien destacó una cueva como fuente del *túnal*. Ya mencioné antes la relación entre cueva y diferentes estados ontológicos como lo propone Pitarch (2013).

Ahora bien, a mi entender, no sólo los espíritus provienen de un Otro Lado, sino también, el cuerpo es impactado por El Otro Lado. Pedro Pitarch (2013:27; 89) señalaba que entre los tzeltales hay un padecimiento, la enfermedad-jaguar, que nace en el “otro mundo”, y se introduce en el cuerpo humano. Señales de la contaminación son manchas rojas y negras. Las marcas oscuras del otro mundo avisan el traspaso hacia ese Otro Lado de la existencia, pues la enfermedad mencionada finaliza con la muerte del contaminado.

Sugiero que en El Salvador entre los nahuas existe una conceptualización similar que hace referencia a un proceso invertido y que ocurre justo al nacer. Muchos niños que nacen en El Salvador tienen en sus primeros años, una mancha en la zona de la espalda, glúteos, y hombros que suele llamarse “manchas de indio” o “lunar de nacimiento” que en la medida que el niño o la niña crecen, desaparece. Considerando la teoría del cuerpo tzeltal, interpreto que los lunares de nacimiento reflejan la procedencia de la noche, “del Otro Mundo, del mundo no solar” (Pitarch, 2013a: 89-90). Las manchas oscuras reflejan la nocturnidad del cosmos relacionado a lo húmedo y blando. Es de ese ámbito cosmológico de donde surge el cuerpo del recién nacido, y que ha sido descrito en varios trabajos etnográficos en Mesoamérica.

López Austin en su libro *Tamoanchan y Tlalocan* (1994: 122) apunta por ejemplo sobre los tzotziles que el neonato y su madre son cargados de “fuerzas frías y de muerte”, al mismo

tiempo “lo frío” propicia la abundancia, pues, como el recién nacido acaba de emerger de un ámbito de fertilidad, crecimiento y gestación, esta condición es señalada por manchas en la espalda como vestigios de este lado ontológico “oscuro”. Los baños que siguen al nacimiento tienen como objetivo transferir al cuerpo del recién nacido cargas de “calor”. A lo largo de la vida el ser humano crece y progresivamente adquiere “más” calor, a través de la inserción del individuo en la vida comunitaria.

También, entre los wixaritari, el ser humano “tiene como origen el mundo húmedo” (López Austin, 1994: 157). Según Pacheco Bribiesca (2016: 33) en las obras tempranas de Johannes Neurath consideraba que los niños *wixarika* recapitulan el devenir de los seres-mundos que emanan después del diluvio de un estado blando a un estado sólido, posterior a la primera salida del Sol, destaca que los seres adultos vuelven a ese estado blando en la época de lluvia (Neurath en Pacheco Bribiesca, 2016: 146). Para el contexto náhuatl, Marie Noëlle Chamoux señala que tanto los seres humanos como los animales y las plantas son aguados, húmedos, tiernos en la niñez, reflejado en la fontanela del recién nacido, que poco a poco se vuelve seco y duro (Chamoux en Pacheco Bribiesca, 2016: 146).

No obstante, quizás el ejemplo más significativo para este trabajo es la etnografía de Laura Romero sobre la formación del cuerpo del feto y de los niños entre los nahuas de San Sebastián Tlacotepec. Escribe Romero (2020: 20) que el cuerpo humano también proviene de un ámbito no humano, es decir, “[l]os niños nahuas son asociados a los antepasados, a lo acuoso y a lo mítico.”

En concreto el feto es no humano, proviene de un estauto ontológica nocturno, ctónico, similar al barro. A las parteras les es otorgado cuidar desde los primeros señales de vida fabricar al cuerpo, es decir, convertir lo no humano en humano. Inicialmente el cuerpo es formado por el semen y la sangre de los “conyúges” hasta que poco a poco se forma el feto. La inseminación es un proceso delicado, no permite infidelidad y adultería ya que provocan la discapacidad (*ibíd.*:29-30). Siempre sobre los primeros meses una sombra de incertidumbre se

cierte sobre el embarazo. Existe la posibilidad de que emerge un no humano por eso el aborto es o fue común (*ibid.*).

Antes de la intervención, o formación, lo que el vientre envuelve “puede ser una rana o un sapo que son animales asociados a los entornos acuáticos” (Romero, 2020: 29). Pues, a veces el útero de la mujer es usado por los espíritus acuáticos que (*ibid.*:30), como seres del cronotpo presolar o la Gran Noche, están “sujetos” a transformaciones continuas que como señala Romero, y que he abordado en el capítulo 4, es una característica de ellos (*ibid.*: 24).

También los fetos manifiestan esta transformatividad y vulnerabilidad hace que “su humanidad está constantemente en riesgo, pues su cuerpo no ha llegado a los niveles necesarios de madurez” (*ibid.*: 20). Además actitudes como animales feroces que anhelan devorar incesantemente (*ibid.*: 32). Ya mencioné los peligros que emanan de mujeres embarazadas o mujeres que se encuentran en su periodo menstrual. Ahora bien, lo interesante del caso de los nahuas de Tlacotepec que describe Romero es que la amenaza también se le atribuye directamente al feto (*idem*). Cuando el feto deviene niño antes del bautizo éstos son llamados *ayotsintili*/calabaza tierna o *xantil* que es, recordemonos, la denominación de los antepasados que vivieron en el cronotpo presolar. Cabe mencionar que ese mismo apodo ontológico reciben los niños de los que habló Pacheco Bribiesca (2016). En ambos casos se refieren a la humedad presolar, al canibalismo y la transformación.

Ahora bien, el paso a ser persona comienza desde temprana edad e incide en el sexo y características anatómicas. Semejante al barro las parteras moldean el cuerpo (Romero, 2020: 29, 32). Los procesos se intensifican a partir del tercer mes que es cuando el alma/*ne tonal* llega al cuerpo. También cuidan también los sueños, pensamientos, impresiones y relaciones sociales de las embarazadas porque estas pueden influir en la formación del feto (*ibid.*: 31). Hasta los tres años se busca atar al *tonal* al cuerpo. Prácticas relevantes para lograrlo son el bautizo y el suministro leve de sal y que marcan el fin de la transformatividad e la formación de la individualidad a través del nombre propio. Con esta acción y la alimentación se fundamenta la inserción en sistemas de parentesco ”pues el alimento debe circular en redes

de relaciones sociales que se construyen mediante alianzas matrimoniales y compadrazgos rituales, y del sistema cosmológico" (*ibíd.*: 25).

Ahora bien, pese a que en El Salvador he podido observar algunas prácticas que menciona Romero, y que mencionaré después, lo que no pude recopilar son narraciones o participar en rituales que manifiesten explícitamente la alternancia de la noche/frío y el día/caliente del cuerpo o del cosmos, deduzco del material etnográfico que conceptos similares sí están en juego en prácticas alrededor del cuerpo del recién nacido.

Además, al lado de los indicios cosmológicos que presento en esta tesis, un indicio concreto que manifiesta que entre los nahuas en El Salvador existía una conceptualización análoga, muestra la siguiente anécdota que me compartió un profesor indígena y activista político de Nahuizalco.

Cuando era niño él se enteró de que en el pueblo había un rumor de que había nacido un niño sapo. Su cabeza tenía la apariencia de un anfibio. La gente del pueblo fue a ver la casa donde había nacido. Según el profesor lo que pasó fue que la mujer embarazada estuvo en un paseo en la laguna de las ninfas en Ataco. Ahí, al parecer se bañó en la laguna. De repente vio a una rana o un sapo y se asustó. El susto le dejó una impresión en su "consciencia" lo que se transfirió a la formación del cuerpo del niño. Lo interesante de esa anécdota es que parece disponer una ontología naturalista ya que no menciona ni el origen no humano del feto tampoco el agenciamiento de seres acuáticos. No obstante, el principio que el feto es un ente que se moldea y fabrica si se deja entrever.

En fin, como ya he mencionado, en los primeros años el *túnal* de los niños sale con más facilidad debido a su propio agenciamiento, pero ello también ocurre debido a la condición del cuerpo. Si el *túnal* busca volver al otro estado ontológico desde dónde proviene, el cuerpo comparte esta huella ontológica. En los primeros años de vida, el cuerpo aún queda más cercano al ámbito oscuro, acuático, aguado, y, en términos cosmológicos, situado dentro de

una red de analogías, al interior de la tierra-útero-cueva. En otras palabras, el cuerpo aún está blando, le hace falta endurecerse, es decir, ciertas aperturas del cuerpo están por “cerrarse”, encontrándose en transición de un estado a otro estado. Es justamente ésta la condición cosmológica, el cuerpo proveniente de un lado del mundo oscuro, frío, uterino, y ctónico que recuerda la conexión “entre la mujer, la tierra y la alfarería” que señaló Levi-Strauss (2008 [1985] :30), cuya labor más importante es “imponer una forma a una materia que, en su origen, se hallaba totalmente carente de ella [...] utilizando el fuego, el artesano transforma lo blando en duro [...]” (Levi Strauss, 2008[1985]: 27).²⁴³

Es decir, para el caso que me interesa, merece destacar que tanto los cuerpos de los recién nacidos como los productos del barro requieren, para ser cuerpos completos, una consolidación, proceso que corresponde a una transición del mundo de los dueños o espíritus de los barrancos, el *kujkul*, o el Diablo, en otras palabras “lo informe”, hacia el mundo de los espíritus cristianos, cuerpo-*túnal*, el Sol, el mundo de los humanos, el mundo de la forma. Pero, ¿Cómo adquieren su consolidación o endurecimiento?

6.17. El proceso de consolidación de productos de barro y el cuerpo humano

Respecto al cuerpo del barro, antes apunté que el barro es sometido a diferentes fases de elaboración: la extracción, el modelado, la curación, la desecación y la cocción. Al final del proceso los artefactos se caracterizan por tener cuerpos sólidos, o cuerpos cuya permeabilidad es controlada. Precisamente el control de las cosas que entran y salen, por ejemplo: la olla, se logra por medio de la curación del barro, proceso también conocido como chilatear, el cual consiste tanto en darle temple a la olla, así como en la curación de las rajaduras antes de la cocción.

Ahora bien, la palabra curar/*pahtia* o sellar también se usa para denominar el proceso sanatorio que se aplica para niños menores y recién nacidos que se han asustado. Ya mencioné que el cuerpo del niño es blando, aguado, y por ello vulnerable. En las partes que más se manifiesta esa condición es en las aperturas en la cabeza (la mollera) y en el ombligo que son

²⁴³ Según Laura Romero (2020) esta transformación refleja el principio de la crianza.

áreas menos visibles, en comparación con los orificios de la boca, de los oídos, de la nariz, los ojos, del ano/*tzupi*, de la vagina y del pene y múltiples “poros espirituales”.

En cuanto al ombligo, una práctica de curación que ayuda a mantener o transferir calor al cuerpo, consiste en que después de los ocho primeros días de haber nacido el niño, las madres o las parteras le ponen la mano, untada con aceite de bebés y anteriormente calentada sobre una vela, sobre el ombligo, la nariz, los pies, los genitales. Esta práctica se repite hasta el día que se les cae el ombligo. También se les cubre el ombligo con una faja, a veces sellada por una moneda y un líquido denominado como “siete espíritus” que es mezclado con otras hierbas. Eso se hace para que no pueda entrar “hielito”.

En una curación de susto a un bebé de un año, el curandero comenzó a ponerle en forma de cruz un líquido muy oloroso y florido. Primero en la cabeza, luego en los brazos y después en el ombligo, “el centro de todos los órganos” como explicaba el curandero. Por último, frotó el cuerpo con un huevo y le dio tres palmadas en cada pie, para después, llamar en silencio al *túnal* del niño. El curandero me explicó que las palmadas en los pies era similar a lo que hacen las madres o curanderas cuando un niño sufre caída de mollera.

Según datos etnográficos de otras regiones de Mesoamérica la caída de mollera ocurre por pérdida del *tonalli*, pues la cabeza o la coronilla de la cabeza es lugar de concentración alta de esa entidad anímica (Martínez González, 2006a:124). A causa del enfriamiento de la cabeza la caída de la mollera manifiesta un desequilibrio en el funcionamiento orgánico y “afectivo-emocional” (Lorente García, 2015: 125-126).

En Santo Domingo una anciana que trataba molleras hundida²⁴⁴ me contó la siguiente manera de curar: lo primero es untar en la región de la fontanela del recién nacido una esencia

²⁴⁴ A principio del año 1970 informantes explicaron a la antropóloga Concepción Clará de Guevara (1973: 141) que la caída de la mollera era causada por golpes, brincos, o por la agresión de malos espíritus. Echeverría García (2014: 186) señala para los nahuas del siglo XVI que la caída de la mollera es causada por susto y la salida del *tonalli*, pues “la salida de la entidad en el niño provocaba un vacío físico que se creía observar en la depresión del

de plantas. Luego toma al niño o la niña de los pies, y le golpea suavemente las plantas de los pies. Después succiona con la boca la mollera para reponerla en su lugar. Al mismo tiempo, se le esparce agua bendita a la cabeza y el cuerpo, y se sopla humo de tabaco alrededor del cuerpo.

Otro dato señala que la cabeza es un lugar susceptible para que entran y salgan existentes fríos y cálidos. En los camiones y eventos públicos las madres les suelen cubrir la cabeza a muchos recién nacidos con una gorra de algodón. Por medio de estas prácticas las madres buscan evitar que penetren fuerzas malignas al cuerpo del niño, como, por ejemplo, aires helados.

Otra forma de controlar tanto la salida del *túnal* como la entrada de malos aires enviados por espíritus malos, es el uso de líquidos. A veces, en vez de frotarle al cuerpo del niño con un algodón mojado con tinturas, las curanderas o madres aplican baños enteros. El uso de líquidos en los rituales en los que se llama al *túnal*, tiene dos papeles diferentes, por un lado es una manera de atraer al *túnal* que se ha alejado del cuerpo mediante el perfume, agua de flores o esencias que estos despiden, por otro lado, una alfarera que también es curandera, contaba que cuando sus nietos se asustan les suele preparar baños con hierba de susto (*Justicia carthagenensis jacq*), hierba de San Pablo (*Primula veris*), hojas de chupamiel (*Anchusa azurea*), valeriana (*Valeriana officinalis*), hojas de limón (*Melissa officinalis*), y le agrega un puro y una trenza de ajo (*Allium sativum*). Concluyó esta descripción comentando que “con eso los baño y los aseguro”, por consiguiente, evitar las salidas del *túnal*.

Precisamente, esta manera de curar el susto y curar las aperturas del cuerpo, es la que se asemeja a las curaciones de las ollas de barro a través de los baños con chilate mezclado con achote (*Bixia orellana*) que le da el color rojo al líquido y que les da una constitución sólida y un emplasto a las rajaduras. Cabe mencionar que el chilate rojo que es empleado en el “proceso” no es la bebida que la gente suele ingerir sino se trata de un chilate cuyo sabor es

cráneo, es decir, la “caída” de la mollera”. Por consiguiente, al parecer, sin *túnal* la mollera es aguada y frágil, mientras que con el “Sol” en el interior del cuerpo es dura y extendida.

desabrido, ralo, y entre los mayas chortí, vecinos de los nahuas, el rojo del achiote se usa tanto para los espíritus benefactores como malefactores. El achiote o el chilate rojo colocado en los altares de los espíritus celestiales, los ángeles, propiciadores de la lluvia, evita que hagan su buena labor, por consiguiente, es usado por los brujos.

Pero también el color rojo es usado en Guatemala y El Salvador para proteger a los niños del mal de ojo, además entre los mayas chortí es usado para cuidar las casas de malos espíritus, y a las embarazadas de la fuerza de Luna en eclipse (López García, 2003: 375-376). No obstante, independientemente de estas prácticas microcosmopolíticas, en Santo Domingo la aplicación del chilate de todos modos consolida el cuerpo humano o la olla de barro.

Otra planta que se usa para consolidar el cuerpo es el *axin*. El *axin* es una sustancia que se deriva de un gusano *axocuilin* (*ibíd.*: 41). Cuando en los pueblos circulaba el rumor de que yo había sido atacado por un brujo, me recomendaba un señor cubrir mi cuerpo con *axin*. Si los brujos buscan penetrar pequeños cuerpos o insertar una maldición en tu cuerpo, la aplicación de *axin* iba fungir como un repelente contra el mal, una sustancia que evitaba que algo penetrara el cuerpo o, viceversa, saliera del cuerpo. Cabe mencionar que según Sahagún el *axin* servía para cerrar grietas en los pies (Sahagún en Hernández, 1996: 40).

Interesante es que el *axin* también se usa o se usó para la producción de jícaras y huacales que es un proceso muy semejante a la producción de ollas de barro. De ahí, también el cuerpo asemeja a jícara y huacales. Para que endurezca las jícaras o huacales labradas se usa *axin* (*Coccus axin*), se cubre el cuerpo con chilate, eso hará endurecer la cáscara del contenedor y permitirá colorear jícaras o huacales.

En el siguiente apartado vamos a ver que hay muchas composiciones lingüísticas que sugieren una analogía formal entre contenedor y cabeza, y otras partes del cuerpo. Aquí, cierro esta parte a señalar que la concepción del cuerpo artefacto y su relación con huacales (*Crescentia cujete*, *Crescentia alata*) está muy difundida en las Américas. Una homología similar

piensan y hacen los Pumé en Suramérica (Orobitg Canal, 2016). Ahí las personas identifican el ser humano con la maraca, producto de la *totutmo* (*Crescentia cujete*) porque ambos son recipientes fabricados cuya función es ensamblar las esencias vitales en su interior que permiten vivir a los seres, ya sean hombres, animales, dioses o espíritus, plantas o incluso objetos. Para lograr este objetivo la fabricación del cuerpo y la fabricación de la maraca requieren procesos técnicos. La crianza, responsabilidad de la madre asemeja a la producción técnica de la maraca. Sin cuerpos/*ikhará* las esencias vitales/*pumethó* no se pueden manifestar (*ibíd.*).

6.18. Analogías entre la fisonomía de productos de barro y el cuerpo humano

He destacado en la parte anterior la analogía entre olla y cuerpo relacionado al proceso de elaboración de productos de barro, de ahí, obviamente se puede establecer una correspondencia entre el cuerpo humano y la forma del producto final. Hay que mencionar que en varias comunidades con presencia nahua en El Salvador al reflexionar o describir rituales para recuperar el *túnal*, cuando se refirieron al cuerpo usan las palabras cascarón, casa y cacaxte “caja de madera para cargar cosas” (Campbell, 1985: 639).

Todas estas metáforas conceptuales para el cuerpo se caracterizan por ser cosas en los que se guarda algo. En otras palabras: son contenedores. Por consiguiente, se entrevé el concepto del cuerpo como un contenedor, en concreto de líquidos, espíritus y almas. Es más, la equivalencia, cuerpo-contenedor, también se deriva de las frecuentes “asociaciones” entre partes del cuerpo y el tecomate (*Lagenaria siceraria*) o el producto del fruto del árbol de morro (*Crescentia alata*), el huacal, en náhuat, *wajkal*.

En ese sentido el cuerpo parcialmente sería compuesto de múltiples contenedores, es decir cuerpos con aperturas. No sólo los nahuahablantes denominan *tewajka* a la rodilla, y *wajkal* o huacalito a la rótula, además, *axitekun*, a la vejiga, compuesto por *axix*/orina y *tekumat*/tecomate, sino también la cabeza tiene su particularidad. La relación entre cabeza y artefactos, sean estas ollas o huacales, puede derivarse de la palabra *tzuntekumat*/cráneo,

cabeza, cabeza separada del cuerpo que se compone por *tsun*/pelo, cabeza, punta, cumbre y *tecomat*/tecomate (Campbell, 1985: 542)²⁴⁵. Otra “metafora” en náhuat para decir cráneo (Carlos Alberto Ruiz Cuellar, comunicación personal, 2020) pero también casco para moto es *tzunwajkal*, el huacal del extremo o de arriba. Obviamente, este concepto recuerda a las imágenes de mujeres mixtecas que usan el huacal para cubrirse la cabeza.

Ahora bien, una de las características de los diferentes contenedores, pero en especial del tocomate es que tienen los orificios en la parte superior. La apertura está en un lugar donde en la cabeza del ser humano está la mollera. De ahí, podríamos pensar en una analogía formal entre mollera, orificio relacionado al *túnal* y las aperturas de los contenedores. Sin embargo, la apertura de la olla/*ne kumit*, se construye a través de otra referencia corporal, es decir, *ten*/boca, orilla, en específico, *iten kumit*/boca de olla/jarro (Campbell, 1985: 491). Al mismo tiempo *inakas kumit*/oreja de olla, o asa de olla.

Sin embargo, encontré una referencia para decir mollera en nawat en un vocabulario publicado en Izalco, departamento de Sonsonate en la que se plasma *at*, *íau*, *táu*/mollera (Calvo Pacheco, 2000: 61). Parece que estas palabras se derivan de *iyau ne piltzin*/agua del niño, traducción que me brindó el psiquiatra salvadoreño y nahuahablante Werner Hernández (2018, comunicación personal)²⁴⁶.

Por consiguiente, el tocomate en la extremidad del cuerpo/*tzuntekumat* guarda el agua del niño, similar a los tocomates u ollas de barro que se usan diario para contener agua u otros líquidos. Un tocomate sólo cumple su función de “contener” si está bien curado, o sea que no tenga rajaduras que pudieran hacer salir el líquido que contiene. En tal sentido, la cabeza tiene que endurecerse para que no sufra una pérdida o salida del *túnal*. A este respecto una

²⁴⁵ Para la comparación véase López Austin (1980: 102-110, 126, 152) en cuanto a *tzontecomatl*/cabeza, cabeza del pene/*xipintzontecomatl*, vientre y estomago/*cuiltecomatl*; vejiga/*axitecomatl*.

²⁴⁶ Entre los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, también denominan a la mollera, *iatsin*/su agüita. Según Werner Hernández en El Salvador la súbida de la mollera consiste en hidratar al *túnal*.

Para el papel del agua en la práctica de curar la caída de la mollera, véase Lorente García (2015: 125-128) y la Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana: véase Tomolostli Caída de mollera, en http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/pueblos.php?l=2&t=totonaco&demanda=ca%C3%ADda_de_mollera&orden=17&v=m#demanda. Consultado el 8 de septiembre 2018

colaboradora de la investigación sobre el *tonal* entre los nahuas en la Sierra Negra de Puebla explicó a la antropóloga Laura Romero (2011: 96) que el *tonal* se comportaba en el cuerpo como si fuera un líquido. Este ejemplo y analogía etnográfica nos posibilita pensar que en la cabeza-contenedor, o en los otros órganos-contenedores del cuerpo, reposan líquidos importantes tanto corpóreos como sutiles, es decir, “espirituales”.

Probablemente los aspectos que mencioné para construir mi argumento acerca del concepto cuerpo como contenedor, además de la relación entre cuerpo y *túnal*, y otros existentes que lo habitan, parecen estar condensados en un ejemplo etnográfico alrededor de los rituales *post mortem* aún practicados en los años cincuenta. Al espíritu desprendido del cuerpo muerto, los ritualistas, como vamos a ver en el siguiente capítulo, lo atrapan en un contenedor, para luego llevar a cabo las acciones que orienten al *túnal* del humano fallecido en su nuevo estado ontológico (Marroquin, 1959: 296; Conte, 2008: 87).

Ahora bien, a lo largo de este capítulo intenté mostrar aquellos aspectos que permitieran pensar en analogías entre cuerpo humano y el cuerpo barro, analogía muy bien plasmada en el fragmento etnográfico que sugiere la sustitución del cuerpo por la vasija de barro, tecomate o huacal. El cuerpo, sin embargo, no sólo es un contenedor *in toto*, sino también, en el sentido de una “anatomía artefactual” (Santos Granero, 2009), diversos contenedores son su componente elemental. Es decir, el cuerpo asemeja un contenedor de contenedores, en otras palabras, el cuerpo parece ser vasija, cascarón, cacaxte, tecomate, *wajkal*/huacal²⁴⁷. La multiplicidad conceptual del cuerpo indica la palabra huacal/*wajkal*, derivado de *-kal*/casa y presente en diversas denominaciones para el cuerpo *-ixkalyu*/cara, *-tsunkal*/cabello, pelo; además, a mi entender, en *-tewajka(l)*/rodilla y justo la palabra *-weyka(l)*/cuerpo.

²⁴⁷ Este concepto también está presente entre los Pumé donde la palabra de cuerpo connota “algo que envuelve”, de ahí varias palabras significan el concepto de cuerpo contenedor, por ejemplo, la caja, la concha o el cuero, además la palabra “cuerpo” también se usa para nombrar cosas como cestas, sombreros, casas que son envoltorios de otras cosas (Orobitg Canal, 2016).

Así que aparte de que el cuerpo es compuesto por los diferentes artefactos, su totalidad es vista como una suma de todo los contenedores parciales. Eso por lo menos, intuyo está conceptualizado en la palabra *-weykal*, de *wey*/grande y *kal*/casa, la casa grande²⁴⁸. No obstante, *kal*/casa parece ser un componente básico. Por consiguiente, otro isomorfismo es entre cuerpo humano y casa. Esto sugieren por un lado las palabras que denominan las partes de la casa, por ejemplo, *tenkal*/boca de la casa, y hace referencia al espacio alrededor de la casa, *kalihtik*/ adentro o la expresión “dentro de mi” que en náhuat sería *nukalihtik* (Campbell, 1985) y que literalmente sería dentro de mi casa. También las fosas nasales se asemejan a la casa, “mis narices”, se traduce *ibentanah nuyak* (*ibíd.*). Además, hay que recordar que según Walter Lehmann (1949: 127), basándose en su trabajo de campo a principios del siglo XX, “corazón, alma es también el nombre de la viga principal de la casa entre los indios pipiles”.

Aparte de considerar aspectos morfológicos, también es importante tomar en cuenta las prácticas que se llevan a cabo para cuidar a que el *túnal* no salga del cuerpo o más bien que nada daniño lo penetra. Este enfoque nos permite establecer otra analogía que manifiesta un isomorfismo entre cuerpo, casa y el pueblo. Como mencioné antes el pueblos también es concebido como contenedor (*ne kumit*/la olla). De ahí, no ha de sorprender mucho que también los orificios del pueblo, es decir, las entradas y salidas principales, hay que cuidar. Reitero que antes se colocaban cruces en la entrada del pueblo para evitar que malos espíritus, animales feroces entren. Esta protección se reproduce en las ventanas de la casa donde se colocan, entre otro, las cruces de palma de la Semana Santa. En fin, lo que visualizan las diferentes prácticas y ejemplos, casas, ollas, huacales, cuerpos, mundos la teoría que todo existente tiene que ser fabricado, no hay nada aparentemente que existe *ex nihilo*. Es más la fabricación, como mencioné brevemente en el capítulo 2, por ejemplo de la casa es un acto colectivo.

Las aperturas de estos múltiples recipientes, a mi entender, no solamente crean una permeabilidad que vuelve vulnerable al cuerpo, sino también promueven la comunicación con otros seres. Es decir, la apertura hacia lo externo, la permeabilidad o fluidez, es quizá su

²⁴⁸ Hay que destacar que *-weyka* también denomina la vulva (Campbell, 1985).

fortaleza y momentum constitutivo, pero también es razón de diversos padecimientos. A la par de las intrusiones por actos de brujería, también cabe mencionar que los aires penetran al cuerpo causando malestares, dolores sordos y tensiones corporales.

La curación de aires consiste en rezos, masajes, presiones y ajustes de la postura corporal. El sobador presiona su cuerpo contra el cuerpo del doliente, durante estos movimientos, el curandero eructa, y exhala los aires anteriormente ubicados en el otro cuerpo. Esa transferencia de un cuerpo a otro cuerpo se da en diversas ocasiones, como la influencia de la Luna y el Dueño del Monte, relacionado al crecimiento y formación del cuerpo, además, la brujería se basa en ella, pero también otros objetos vivos influyen en la condición del cuerpo. Por ejemplo, si un niño tarda en caminar le bañan en un líquido hervido hecho a base de las patas de conejo, o venado. Desde luego, el empleo de esta técnica muestra nuevamente que el cuerpo es fabricado por medio de diversas prácticas de conocimiento.

A la par de un cuerpo permeable, con diferentes orificios localizados, también es importante mencionar que la “fisiología interna” se basa en una sincronidad corporal; para aliviar el empacho²⁴⁹, la gente acostumbra sobar el cuerpo en lugares específicos: hombros, abdomen, muñecas y el antebrazo. En esas partes hay nudos que reflejan las “bolas” en el interior del cuerpo, o sea el intestino del cuerpo.

No obstante, debo sugerir que el cuerpo aquí en juego es, por un lado, el cuerpo del neonato cuya consolidación ocurre desde sus primeros años hasta alrededor de los siete a los ocho años, por otro, a adultos en estados ontológicos similares. Ahora bien, la condición de ser “cuerpo-contenedor-vasija” implica pasar por un proceso similar de producción del barro. Tanto el cuerpo/*weyka*, como el barro/*sukit*, provienen de lugares húmedos, fríos y oscuros, el útero o la cueva-barranca, lugares encantados, vinculados a una alteridad ontológica.

²⁴⁹ El empacho es una enfermedad que surge cuando una persona ingiere alimentos a horas irregulares. Hay elementos que se pegan en el estómago o el intestino, y causan flatulencias e hinchazón. Tanto niños como adultos la sufren. F. Cortez me explicaba que para sacar el empacho se queman unos granitos de arroz de frijol y pedacitos de tortilla; de ellos se hace un polvito que se ingiere con agua, luego hay que sobar el cuerpo. En caso de no tratar la enfermedad, esta puede desembocar en la muerte.

Por ello les son inherentes una frescura y blandura, las que posibilitan, y más bien requieren de una modelación y subsiguiente transición de lo blando a lo duro, mediado por la cocción y la asolación. Es más, justo la frescura o lo crudo, es lo que comparte el barro con otros seres de una composición similar como el atol, el maíz y los animales tiernos. Si bien, existe cierta jerarquía respecto a lo anímico y el agenciamiento entre los mencionados existentes, en teoría, tanto el atol como los animales tiernos, pueden padecer la mirada fuerte o el exceso del calor transmitido por una mujer embarazada. Digo en teoría porque esa condición en cuanto al barro no me fue confirmado en el trabajo de campo, sin embargo, sí lo confirman analogías etnográficas (véase Lévi-Strauss, 2008 [1985]:179; Roblero Morales, 2008: 130).

En la transición adecuada de lo frío a lo caliente interceden mujeres que saben curar cuerpos y comunicarse tanto con los espíritus que habitan los cuerpos del barro como con los espíritus relacionados al cuerpo de los humanos. Las mujeres que realizan la curación con el cuerpo humano/*weyka* usan un proceso terapéutico basado en preparaciones hechas a partir de plantas o esencias calientes: tabaco, ruda, achiote, siete espíritus, entre otras.

Además, alimentan a los neonatos con el maíz y pan que son claves para el desarrollo de los humanos. En este ensayo estas prácticas sólo han sido tratadas marginalmente. De igual modo el barro recibe sus baños con sustancias cálidas mezcladas con maíz y pan²⁵⁰. Así, ambos cuerpos reciben el temple, la firmeza y el brillo para poder participar, en el sentido más amplio de la noción, en la vida social.

Me inclino a interpretar que, con relación al cuerpo, el *túnal*, el Sol, la luz, el brillo, el calor, contribuyen desde el interior del cuerpo a la cocción y el endurecimiento del cuerpo-

²⁵⁰ En ambos procesos juega un papel importante la nutrición con maíz, tanto para el cuerpo humano como para el barro, pues es el chilate que hace duro el cuerpo del barro, semejante, y aquí solo puedo especular, a la relación entre cuerpo y maíz entre los nahuas de la Sierra Negra (Romero, 2011: 47). El maíz es decisivo para que el cuerpo de los niños sea humano, es decir, con *túnal*. Hay diversas formas de preparar el maíz con el que los niños son alimentados. A los bebés se les dan bolitas hechas de maíz y frijol, las cuales son previamente masticadas de forma ligera por la madre para posteriormente ofrecerlas a los niños; luego son alimentadas con bolitas más grandes, con sal y diversas hierbas favorables para su crecimiento.

recipiente mismo, por lo tanto, es de suma importancia su domesticación. Además, en cuanto al barro, parece que la transición hacia un artefacto, la transición del ámbito del Diablo o no humano, al ámbito de los humanos cristianos implica una “desencanto”. Durante la cocción el barro pierde su agenciamiento manifiesto tanto en el proceso de la producción de cuerpos de barro como presente en las acciones del Dueño de El Barrial. Ahora bien, si consideramos que los espíritus en cuestión implican también diferentes estados ontológicos del “cosmos”, retomando los planteamientos sobre el pliegue, como modelo cosmológico mesoamericano de Pedro Pitarch (2013), la transformación del barro es una “transición” de lo continuo a lo discontinuo, visualizada en la materialidad del barro al inicio, es decir “lo informe”, y la materialidad del barro al final del proceso, “lo forme”.

Al final del proceso los productos de barro terminan por ser objetos de uso cotidiano y comercial, sin subjetividad tanto no humana como humana, es decir, no hablan, sienten y actúan. Al contrario, el cuerpo humano es fabricado para intensificar la humanización. Aunque, quizás, como señala Laura Romero (2020, comunicación personal) esta diferenciación no es tan radical porque, como indiqué arriba, hay personas cuya subjetividad está reducida o ausente. El cuerpo de las personas con discapacidad —en la terminología y conceptualización sugerida, las ollas, tecomates o huacales—, por ejemplo, contienen rajaduras a través de las cuales el túnel abandona el cuerpo. Así paulatinamente el cuerpo carece de subjetividad y poco difiere del producto final de barro, es decir, sin el túnel el cuerpo humano deviene un objeto sin subjetividad (*ibíd.*).

Cabe mencionar que los artefactos de barro sólo en tiempos específicos, por ejemplo, en el contexto ritual, fungen como recipientes particulares, es decir, recipientes del alma. En fin, tanto el cuerpo humano como el cuerpo del barro, al terminar el proceso de cocción, así como el flujo de las cosas y seres que entran y salen del contenedor, se encuentra bajo control. Es interesante que entre los mixes es explícitamente “Aquel que hace vivir” involucrado tanto a realizar acciones de cocción para fortalecer la envoltura corporal (por ejemplo de un niño) (Pitrou, 2016).

La tarea de solidificar y fabricar el cuerpo o los productos del barro, particularmente para el caso de los humanos, curar la pérdida del alma, como es bien sabido, implican tareas que en el contexto amerindio son conocidos por ser ejercidos por chamanes. No obstante, en El Salvador las prácticas respectivas, buscar y llamar el *túnal*, sea causado por susto y o por el agenciamiento de malos espíritus, sea resultado de accidentes de etiología “naturalistas”, son ejercidas por un gran número de personas, hecho que insta mejor a hablar de prácticas que asemejan a un chamanismo compartido o colectivo, cuya tarea es realizar negociaciones, entre humanos y no humanos, generando un efecto cosmopolítico que consiste en la creación de un cuerpo, por ende, de un mundo habitable. De ahí, tanto la producción de cuerpos de barro, cuerpos humanos como el cuerpo mundo resulta de una “coactividad”, *sensu* Pitrou (2011, 2012), de humanos y no humanos que inciden en el flujo de procesos vitales per también como veremos a continuación en procesos *post-mortem*.

Capítulo 7. El *nahuite* para la vida de los muertos

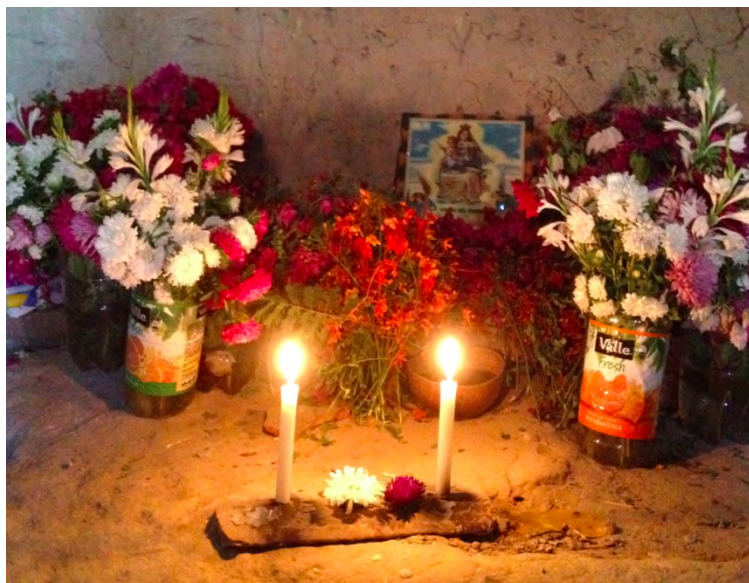


Fig. 35: Ofrenda para el túnal de una persona que fue asesinada, cantón Troncones, Panchimalco, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger.

7.1. El regalo en “el más allá”

Varios amigos y personas que me compartieron sus conocimientos sobre el mundo (y más importante aún, sus sonrisas, críticas y las puertas abiertas de sus casas y vidas en El Salvador) han fallecido durante el tiempo que me tocó volver a México; por esta razón, decidí concluir la tesis con una breve descripción de los rituales para las almas/*ne tujtúnal* de los muertos, a fin de conmemorar a todos los difuntos, que a lo largo de esta tesis he mencionado y que encontraron su final por asesinato, por vejez, por accidente o por el coronavirus.

Pienso este capítulo como una especie de ritual para que los espíritus de los fallecidos encuentren su camino, tanto en los otros estados ontológicos, como en los laberintos de la memoria de las personas vivas que los conmemoran; aunque espero que ya hayan encontrado, “la gloria y paz de Dios, la luz del mundo”, como dicen en el campo, o en El Otro Lado, como enuncian en los pueblos donde viven los difuntos.

Ya que el trabajo en su totalidad inició con capítulos sobre la emergencia de la vida, y además he dedicado una parte a la etnografía del *túnal* (incluyendo aspectos en torno al origen

de la vida y el papel que el *túnal* juega en esa etapa), me parece pertinente agregar aquí su agenciamiento respecto al final de la vida; dicho de otra manera, si antes he abordado cómo el *túnal* ingresa al cuerpo/contenedor, en este capítulo abordaré la manera en que el *túnal* abandona al cuerpo/contenedor después de la muerte. Este enfoque consolida el argumento de que el cuerpo es un contenedor de contenedores, en otras palabras, un artefacto semejante al artefacto “mundo”, o una especie de maniquí que deja de funcionar, recibir y ser útil.

También, es importante mencionar que pese a que en el cuerpo habitan varios extrahumanos, por ejemplo, entre los nahuas de Cuetzalan se habla de los aires, que podría ser parecido al *ijillo* en El Salvador, también se menciona al *toyolo*/nuestro corazón y al *ecahuil*/sombra (Valderrama y Peralta González, 2014 :167, 176; Romero Redondo, 2014: 218; véase también Pérez Tellez, 2017: 37), que están involucrados en el proceso de decomposición *post mortem*, aquí destaco al *túnal*, por la relevancia que adquirió en los comentarios, explicaciones e intereses de las personas durante el trabajo de campo.

No obstante, quizás otra razón para destacar al *túnal* tiene que ver con mi ceguera ante otras categorías, expresadas en castellano como “alma”, “espíritu” y “corazón”. Un pequeño consuelo reside en la circunstancia de que en ocasiones, palabras individuales condensan diferentes conceptos (Yuribia Velázquez Galindo, comunicación personal 2017), de ahí, que la noción del *túnal* pueda englobar diversas “almas”, como las que he mencionado efímeramente respecto al proceso *post mortem* en México.

Finalmente, anticipo que los temas que preocupan en esta tesis también atraviesan este capítulo, conceptos y teorías/prácticas nahuas del cuerpo y del *túnal* serán aspectos relevantes vinculados al pluriverso, a los diferentes cronotopos, a la dialéctica entre lo dado, lo innato y lo fabricado, y la cosmopolítica. Pero hablemos ahora, a través de observaciones etnográficas, comentarios, reflexiones y diálogos antropológicos, sobre la vida y situaciones que surgen durante el trabajo de campo cuando otros mundos posibles tocan el “corazón”.

A veces ocurría que las personas en El Salvador, en Kuskatán, encantadas por la Gran Tenochtitlán, me solicitaban que les llevara un recuerdo de esta gran ciudad, en ocasiones yo mismo me comprometía a llevarles agua bendita del Tepeyac, tejidos mazatecos, figuritas de

San José, chiles industriales de los mercados de la urbe y palmas oaxaqueñas de Jueves Santo que fui a bendecir en unas de esas numerosas iglesias que hay en la Ciudad de México.

Mi sorpresa fue grande cuando, al regresar a Santo Domingo, me comentaban que algunas personas decidieron llevarse esos regalos al Otro Lado²⁵¹, agregaban los alebrijes o las mantas con diseños hermosos a su ataúd, así las llevarían consigo al recorrer los caminos, senderos y paisajes de un mundo, a primera vista, desconocido para mí. Personalmente, nunca había esperado que mis regalos tuvieran un efecto tan relevante; evidentemente para ellas y ellos significaban algo peculiar y expresaban la relación con seres de la alteridad. Más allá de esto, he aprendido, de muchas personas con las que conviví y conversé en El Salvador, que la vida no se reduce al cronotopo solar, que cada “Sol” también tiene su propio “más allá”.

Ahora bien, considerando que un regalo también se puede considerar una extensión de la persona que obsequia (Sansi, 2015: 56), me pregunto si las personas fallecidas que se llevaron mis regalos al Otro Lado, también llevaron un poco de mi persona; de ahí mi inquietud y curiosidad, ¿qué sucede con el *túnal* después de la muerte del cuerpo?, ¿hacia dónde se dirige?, ¿cómo se relaciona con las otras personas que siguen vivas?

7.2. Caminando con los muertos

Las preguntas anteriores también surgen, y es quizá la razón más importante, porque en ningún otro país he visto tantos muertos en la orilla de las carreteras, en velorios, en las calles, en imágenes fotográficas; a veces, los muertos me acompañaron durante mi camino.

Una vez, siguiendo el lema estructuralista, según el cual más variantes recogidas de un mito contribuyen a un mayor conocimiento estructural-simbólico del mismo (López Austin, 1992: 262), estaba en El Salvador en búsqueda de las variaciones del árbol de huacal, al mismo tiempo iba a visitar a unos amigos y me desplazé de la capital hacia Nahuizalco, pueblo cercano a Izalco. Cerca de esta ciudad, desde el bus, observé cómo varios policías encapuchados, con sus uniformes negros e intimidantes ametralladoras colgadas en sus hombros, revisaban a dos

²⁵¹ Para revisar prácticas similares, véase para los nahuas en Panchimalco, El Salvador, a Villatoro Contreras (2017: 117-118) y para los nahuas de Cuacuila, a Pérez Téllez (2017: 29-30).

jóvenes de complexión delgada, vestidos con blue-jeans y camiseta unicolor, sus brazos estaban levantados, con las manos entrelazadas detrás de sus cabezas.

Posteriormente, llegando a mi destino, a un costado de la carretera y frente a un taller de muebles de madera propios del lugar, yacía el cadáver de un joven delgado. Su cuerpo era cercado por las bandas amarillas que limitan e indican el *locus delicti*, algunos agentes policiales estaban parados junto a la escena, otros la rodeaban pausando su andar. Como en otras ocasiones ya había visto este tipo de situaciones, es decir, a personas muertas en la calle, supuse que se trataba de un asesinato. Lamentablemente, en El Salvador es más fácil deducir que un cuerpo que yace sobre el pavimento es producto de un homicidio, que pensar en un accidente, una ficción o fantasía.

Tanto en mi búsqueda como en las escenas descritas, me encontré con una extraña contradicción: yo rastreando el mito del nacimiento de los tepehuas y encontrándome a un joven detenido y un asesinato. Por estas impresiones intenté conjugar en este trabajo, de una u otra manera, mi investigación y la crisis que vive El Salvador, expresada en la situación de vida y muerte de jóvenes que fugazmente se cruzaron con la mía, como un eco, como ondas que aún no finalizan, con el fin de interpretar un mito, una narración sobre el “hacer mundo” de los pueblos indígenas en El Salvador y su relación con la alfarería y la danza de los Moros y Cristianos. Ante la producción diaria de muertos, hay que hablar de los muertos y de sus espíritus, que acompañan por un tiempo a los vivos, a los cuerpos vivos.

A continuación, describiré las diferentes fases que se realizan al morir una persona, con énfasis en los ritos funerarios del *nahuite* y el novenario. Mis descripciones se basan en mi trabajo de campo y en la lectura de literatura etnográfica sobre el tema.

7.3. Dar de comer a la tierra y el valor de la descomposición

Al inicio de la muerte está la vida, al morir el cuerpo hay una vida que se intensifica: la vida del *túnal*. El cuerpo muere, se enfría, el Sol interior ha salido. Por lo general, al fallecer se convoca en la casa funeraria y en la propia casa, el cuerpo del difunto se arregla, se viste y como ya lo mencioné, se agregan sus pertenencias.

Al lado de los ataúdes abundan flores, velas, en el suelo se encuentra un vaso con aceite y agua que no se mezclan, se presentan bebidas, pero también una relación metafísica de alma, espíritu y cuerpo. Llegan los familiares, vecinos, conocidos y amigos a despedirse y crear comunidad con los afectados. Se ofrece café, pan dulce, tamales o sándwiches. Muchas veces se encarga a servicios profesionales el montaje del arreglo. La historia de cómo el difunto murió se escucha varias veces. Caen lágrimas y los niños juegan entre sí. Llega la rezadora y entona la correspondiente liturgia.

Malos espíritus en forma de interesados humanos, como me comentó el antropólogo salvadoreño Francisco Alvarenga, se roban flores del arreglo y se llevan consigo, fragmentos del *túnal* del fallecido; ya que como los insectos que se nutren del néctar de las flores, el *túnal* hace lo mismo. Si no hay circunstancias particulares como, por ejemplo, una pandemia, el día después del fallecimiento se realiza el entierro. Una procesión camina hacia el cementerio.

Estos rituales muestran características que revelan indicios de una forma distinta de tratar con los muertos vivos. Pues, en primer lugar lo que salta a la vista es que las tumbas de los muertos están en las inmediaciones, formando así una comunidad de muertos, casi similar a la estructura de las pautas de asentamiento indígenas de los vivos, que se caracterizan por su inmediata cercanía, sin muchas fronteras físicas.

La pauta de las tumbas del cementerio también provoca la impresión de que ya no se diferencia un rasgo individual, las tumbas pintadas de azul, blanco y verde, que solamente en fechas cercanas al día de los muertos son retocadas, no se diferencian entre sí, tampoco las cruces muestran gran diferencia, son de cemento, a veces de madera; en ellas, de una manera ligera, está colocado el nombre del difunto. Solo personas ladinas de la localidad u otras personas con cierto prestigio y poder económico, se destacan por sus tumbas más elaboradas, hechas con azulejos y arcos contruidos. Sobre todo durante el día de los muertos, el cementerio se viste de flores amarillas y rojas, lo que causa un estado de ánimo agradable, alegre.

Otro rasgo sobresaliente es que, las tumbas indígenas son montículos²⁵², no son planas como las construidas de azulejos; además, en Nahuizalco tuve la impresión de que el cementario se comunicaba con el paisaje a su alrededor, éste se encuentra ubicado en una colina, desde la cual se puede observar particularmente bien a la sierra volcánica Apaneca-Illamatepeque.

La mayoría de los cuerpos de los fallecidos son enterrados, la mayoría en ataúdes, sin embargo, la costumbre era envolver a los cuerpos muertos en petates, de hecho había una persona que se encargaba de eso. Una vez, me comentó una persona que el muerto era envuelto de la misma manera en que se envuelve la masa de maíz, en hojas de plátano, para hacer un tamal. Este comentario fugaz revela un hecho importante, pues la carne del muerto es un alimento para la tierra, que come a los humanos como nosotros comemos y digerimos sus productos. Esta relación también está presente al instante de fallecer, pues en muchas ocasiones se acuesta al cuerpo encima de un petate extendido en el suelo, en Panchimalco a esta acción la llaman “pedir perdón a la tierra” (Villatoro, 2017: 129-130).

En Izalco, en la actualidad se realiza esa práctica, sobre todo con las imágenes en las vísperas de Miércoles Santo. Cada cofradía acuesta al cuerpo de Cristo encima de un petate, así devuelven su cuerpo a la tierra. Al preguntar a mi amiga Marta Culua si aún se acostaba al difunto al suelo, ella me respondía hablando en pretérito sobre el hoy y ahora, como si el recuerdo del pasado tuviera una potencialidad sobre el presente: “Si, nosotros los nativos, cuando fallecíamos nos acostaban en el suelo, aunque tuvieramos una cama, siempre pasabamos, no se cuánto tiempo, pero sí en el suelo. Ya después, de ahí lo levantaban a meterlo al ataúd, pero eso siempre se hacía”.

Esta relación que el antropólogo Rafael Lara Martínez (Lara Martínez en Schultze Jena, 2010: 404-405) denomina “antropofagia ontológica”, está ilustrada de manera impresionante en muchos códices, donde la tierra se presenta con fauces y dentadura, apunto de devorar y digerir cuerpos humanos (Séjourné, 1962: 94-101). El valor de la descomposición también denotan las siguientes aclaraciones.

²⁵² Sobre la colocación de montículos en Cuacuila, Puebla, véase a Pérez Téllez (2017: 34).

En una ocasión, Delfín Tesorero me mencionó que su padre siempre le decía que no quería ser enterrado en un ataúd, porque su cuerpo iba a tardar más tiempo en descomponerse, él prefería, considerando una ligera y placentera digestión por parte de la madre tierra, ser enterrado envuelto en un petate.

Otro ejemplo, que expresa el valor de la “ontología caníbal”, me lo compartió una alfarera. Su abuela le llegó a contar que, una de sus hijas tiraba sin piedad ollas de barro a un barranco, porque habían dejado de ser útiles, por tener rajaduras. Su abuela la regañaba y le decía que tenía que respetar a las ollas y ponerlas cuidadosamente en un lugar, para que pudieran descomponerse y volver a la tierra, lugar de dónde el barro había surgido.

Siguiendo la analogía del cuerpo fabricado y hecho de diferentes contenedores, la dialéctica de lo dado y lo innato, se vislumbra que lo fabricado tienen que perecer e integrarse a una nueva potencialidad y forma de vida; si la forma del cuerpo se disuelve, se reintegra en la amorfa masa de la tierra que en su interior condensa frialdad. El *túnal* mantiene cierta forma y vuelve al cielo/tierra, al crontopo terrestre de lo innato o al cronotopo igneo del Sol que, sin embargo, también es producto de una fabricación.

Las almas innatas, dadas, sobreviven, pero no del todo, ya que su peculiaridad solo se hizo evidente en la relación con el cuerpo. Parece que más allá de desintegrarse como el cuerpo/barro, vuelven a su posibilidad para formar otra subjetividad relacional y dialéctica entre cuerpo/fabricado y alma/innata. Si a esta alma le era difícil aceptar su condición dentro de un contenedor (Romero, 2011: 97; Neurath, 2020: 28)²⁵³, ahora le es difícil dejarlo del todo. Las paradojas del vivir.

A continuación, describiré brevemente el comportamiento del *túnal* de una persona que cruelmente fue asesinada. Escogí este ejemplo porque está vinculado a la descripción etnográfica de un rito *post mortmen* que agrego al final de este capítulo, y que precisamente fue realizado para el alma de una mujer que encontró su muerte a través de un acto de violencia.

²⁵³ En cuanto a la relación inestable entre almas y cuerpo, Neurath se refiere a los trabajos de Fujigaki, 2014; Lorente, 2011; Pitarch, 1996.

7.4. La llamada del *túnal*

Cuando preguntaba en Nahuizalco, por ejemplo, sobre rituales relacionados al *túnal*, frecuentemente mis interlocutores me contaban que habían escuchado o visto cómo los familiares llamaban al *túnal* de un o una joven que había sido asesinada. En El Salvador la mayoría de víctimas de homicidios son jóvenes de entre 15 y 29 años, pero también hay muchos casos de muertes violentas de niños entre los 0 y los 17 años (Bolaños Cámara y Rivera, 2016).

A veces, en mis andares por las afueras del casco urbano (para experimentar la relación que los asentamientos humanos creaban con el paisaje circundante), en medio del matorral y los bosques, repentinamente veía cruces, en cuyo travesaño estaba pintado un nombre con letras sencillas y de color negro; al pie de la cruz se encontraba un ramo de flores con pétalos y tallos marchitos. Por medio de comentarios sabía que estas cruces, en lugares remotos, a menudo indicaban que allí se encontró un cadáver, víctima de un crimen violento. Las fechas de nacimiento me indicaron frecuentemente que se trataba de personas menores de 30 años.

Es en estos lugares remotos y escalofriantes donde las personas que saben, llaman y recogen el *túnal* de los fallecidos para hacerlos volver a su hogar. Las prácticas actuales y de antaño de levantar al *túnal*, se asimilan a las que se realizan cuando el *túnal* sale del cuerpo por “accidente” y queda deambulando en el lugar donde ocurrió el susto. Como describí en el capítulo anterior, las “túnaleras” van a llamar al espíritu con una prenda y un rama de un árbol o arbusto y dirigen el *túnal* a la casa donde está el cuerpo vivo pero asustado, o el cuerpo tendido de la persona asesinada.

En la literatura etnográfica, muchas veces se menciona que al espíritu de las personas asesinadas, que se fueron antes de su tiempo, les costaba más acostumbrarse al estado ontológico *post mortem*, por consiguiente, para ellos era necesario realizar ritos de transición. Ya en los años 70, la antropóloga Concepción Clará de Guevara apuntaba que, en Sonzacate, departamento de Sonsonate, existe un ritual para “recoger el *túnal*” o “levantar el *túnal*”, que

se realiza durante el novenario, y que en caso de que no se lleve a cabo, los espíritus quedan llorando y asustan a los vivos (Clará de Guevara, 1975: 183)²⁵⁴.

Asímismo Leticia, a quien en Panchimalco le asesinaron a dos sobrinos, me comentaba que si no se levanta el *túnal*, ahí se queda, solo, llora, aguanta frío y lluvia. Por su parte en Izalco, el historiador indigenista local, Adolfo Herrera Vega (1975) explica que:

[e]ntre los naturales se ha practicado la ceremonia llamada “la busca del túnal”, o sea la búsqueda del espíritu, principalmente si la persona no falleció de muerte natural. En estos casos se cree que solo muere la carne y el espíritu sigue viviendo para padecer e intranquilizar a la familia, así pues, para que descanse el espíritu debe reincorporarlo al cuerpo (Herrera Vega, 1975: 242).

No obstante, si bien el esfuerzo de condicionar el *túnal* es mayor cuando la persona muere fuera de la casa, aún dentro del propio hogar, el trabajo de la persuasión no es menor ya que un *túnal* mal atendido siempre contrae el riesgo que éste adquiera un estatuto de “refugiado ontológico” (Kwon, 2008 :16). El trabajo cosmopolítico, es decir, la negociación con “lo siniestro que deviene familiar” se refleja particularmente en el ritual que impresionó a viajeros, crónistas y antropólogos desde hace muchas décadas y al que a continuación vuelco la atención.

7.5. El Nahuite

Reitero que, así como se domestica al *túnal* al principio de la vida, igualmente hay un proceso de domesticación o de orientación al final de la misma. Como ya mencioné, el *túnal* es una alteridad, pero en relación con el cuerpo/contenedor brinda subjetividad, ya liberada de esta cáscara se vuelve delicado (Pérez Téllez, 2017: 35-36). No obstante, el *túnal* como el espíritu (*tonalli*) de los nahuas en Cuacuila, aún después de la muerte del cuerpo, conserva “volición y pensamiento propio” (*ibid.*: 38). Uno de los rituales claves para la orientación *post mortem* es el ritual mortuario que los indígenas de descendencia nahua en El Salvador denominan *nahuite*.

²⁵⁴ Cabe mencionar que también se conoce entre los tzeltales (2013) la intervención a través de enunciaciones polifónicas en el comportamiento de las almas con cuerpos fallecidos. Pedro Pitarch señala que a través de los cantos chamánicos se avisa a las almas de los recién fallecidos, que se niegan a aceptar su nueva condición, para que asimilen su estado ontológico (2013:23-24).

Ahora bien, a pesar de que los ritos mortuorios son mucho más complejos, en fragmentos etnográficos en El Salvador, a lo largo de los siglos, se reitera el *nahuite*. Es interesante que la frecuente mención contrasta con la poca comprensión, por lo tanto, para entender lo que está en juego en el *nahuite* en El Salvador, acudo a analogías etnográficas.

En la introducción del proyecto etnográfico del INAH *Creando Mundos*, las autoras Catherine Good Eshelman y Mariana Alonso Bolaños comentan los aportes etnográficos de la publicación, realizados por Pablo Valderrama Rouy y Elizabeth Peralta González (2014), sobre los caminos de los difuntos entre los totonacos de Coahuilán y los nahuas de Cuetzalan, y los efectuados por Romero Redondo (2014) sobre el sueño y la muerte entre los nahuas de la sierra de Zongolica, en éstos se señalan que “el rito *nauhuiltonaltin* (cuarto día), celebrado por los totonacos también con el mismo nombre en su lengua *tatinnajá* [es novedoso]” (2014: 21).

En cuanto al *nauhuiltonaltin*, Valderrama Rouy y Peralta González (2014: 175) destacan que el desarrollo del novenario se compone de: “a) el rito del cuarto día o nauitonalti y b) el rezo o rosario que se hace todos los días que dura el novenario.” A lo largo del novenario, el alma se encuentra en una situación ambigua, híbrida o liminal entre dos mundos. Es durante esa fase que “el alma no ha tomado plena conciencia de su nueva situación; por ello, no está en el mundo de los vivos ni en el mundo de los muertos” (*ibid*: 166). “Para la transición de un mundo al otro existe una multiplicidad de ritos liminares cuyo objetivo es que el alma se agregue al mundo de los muertos” (*idem*).

Entre los nahuas de Cuetzalan, Puebla, en el contexto de los ritos funerarios “[e]n el cuarto día del novenario se realiza un ritual muy importante que se conoce como *nauhuiltonalti* y que consiste en ‘llamar al difunto’” (Valderrama y Peralta González, 2014 :176). Según el interlocutor de los investigadores, la razón por la cual se realiza ese ritual es para orientar al difunto, convencerle de que está muerto y para “que el espíritu del difunto tome conciencia de que ya no tiene cuerpo y debe dejar el mundo terrenal” (*idem*).

Antes, parece que el espíritu no percibe mayor diferencia, como dice Martín Vázquez (QEPD) originario de Nectepac, Cuetzalan, “hasta ese momento no se sabe que uno está muerto, está en su casa, está así nomás, le hacen su comida, se la entregan al difunto 13

tamales de frijoles (etixtamal), un mole o pipián de guajolote”. Cabe mencionar que esta comida es repartida entre los invitados después del ritual. No obstante, previamente un rezandero tiene que llamar al difunto y hablar con él. El rezandero también coloca cera, en el lugar donde murió la persona, elabora una cruz de flores y hace señales con el sahumerio (*idem*).

Por su parte Pérez Téllez (2017) informa que entre los nahuas de Cuacuila, Puebla, cuatro días después de haber enterrado al difunto y antes del novenario, se realiza el ritual del *nawi tonale* que, como los ejemplos antes mostrados, también tiene como objetivo “convencer al alma del difunto de que es momento de partir del mundo humano (Tlaltikpak)” (2017: 35). Además, se lleva a cabo una limpia de todas las personas y cosas que estuvieron cerca del cadáver del difunto y del espíritu que deambulaba en su antiguo hogar (*ibid.*: 35-36).

Una parte importante durante el cuarto día es alimentar al espíritu, en el lugar donde se encontraba dispuesto su cadáver, porque aún no está completamente muerto. Éste recorre los lugares donde ha vivido y así deja una huella de, lo que los nahuas en Cuacuila llaman *mihkayotl*, mortandad. Como mencioné en el capítulo sobre el mito de Nanawatzin, diferentes colectivos amerindios ahuyentaban a estos espíritus con las hojas de zapote. El *mihkayotl* es peligroso sobre todo para los ancianos y los niños. Cabe mencionar que otra amenaza consiste en que el espíritu puede “convencer” a alguien de que lo acompañe a La Otra Vida (*idem*).

En esta fase, el fallecido incluso pueda pensar que aún está vivo, pero solo hasta el instante en que ve su propio cuerpo inerte y muerto en la casa. Esta impresión puede causar tristeza y confusión. También en este período, como entre muchos descendientes nahuas en El Salvador, la gente intenta no llorar demasiado, para que el espíritu no se sienta apegado a sus seres queridos y pueda comenzar a aceptar su muerte y el recorrido en “el más allá”.

Para el caso de El Salvador tenemos una variedad de fragmentos etnográficos, tanto de la época colonial como en la nacional, que describen los respectivos rituales. En la época prehispánica el cuarto día también era significativo, ya que se realizaba la cremación de los muertos y hasta ese momento “el centro de la conciencia”, que se concebía bajo el denominado *teyolía*, deambulaba cerca del cuerpo fallecido (López Austin en Romero

Redondo, 2014:176). Unos 50 años después de la invasión española, el oidor García Palacios describe un rito mortuario en Mictla (hoy Asunción Mita, en el oriente de Guatemala):

Los ritos de sus difuntos, era que si fallecía el cacique o algún capitán o señor o hijo o mujer de éstos, los lloraba todo el pueblo cuatro días y cuatro noches [...] cuando amanecía, salía el papa y decía que el ánima de aquel cacique estaba con los dioses y que no llorasen más éstos. Todos se enterraban en sus propias casas, asentados y vestidos con todos sus bienes, y aquellas cuatro noches y cuatro días, su llorar era como a manera de mitote [...] si a alguna mujer se le moría la criatura, guardaba la leche cuatro días, que no la daba a ninguna otra criatura, porque tenían por agüero que el difunto le haría algún daño o mal. Este sacrificio se llamaba Na Uitia. (García de Palacio, 2009: 86 -87 (énfasis propio).

También en el siglo XVIII el clérigo Cortés y Larraz, durante su visita a la Parroquia de Santo Thomas Texaquangos, comenta:

he observado que en toda la provincia de San Salvador [...] que a los cuatro días de haber muerto algún indio, ponen en la cama donde falleció un cajete de agua y una candela ardiendo; y siendo esto tarde de la noche, concurren a la casa de los dolientes los parientes del difunto y volteados de espaldas a la cama donde está la candela, esperan que venga el difunto a despedirse, y en el efecto viene el Diablo y haciendo un gran ruido en el tapanco de la casa, se despiden diciendo: adiós, adiós, dale muchas memorias a fulano y a fulana. Esta ceremonia la llama en mexicano nahuite, que quiere decir última despedida (2000: 115-116, énfasis en el original).

En otra parte de su relato, Cortés y Larraz explica que el supersticioso *nahuite*, “se reduce a un obsequio que hacen el cuarto día después de la muerte de cada uno, poniendo en la cama donde murió atoles, gallinas y otras viandas de su uso” (2001: 142).

Mostrando cierta continuidad en los rituales *post mortem*, casi doscientos años después encontramos otro fragmento sobre el *nahuite*. En su investigación sociológica, realizada en el mismo pueblo donde tuve la oportunidad de participar en la creación de comunidad entre humanos y no humanos, en Panchimalco, departamento de San Salvador, Alejandro Dagoberto Marroquín escribió hace casi 60 años que:

[algunas] familias acostumbran todavía celebrar lo que llaman el nahuite; es una repetición del velorio realizado en el noveno día; al nahuite asisten los amigos, parientes y vecinos y se les obsequia otra vez con tamales, café y pan y, de ser posible, con algunos tragos de licor; y luego a las doce de la noche entre rezos y alabadas, tiene lugar la ceremonia del levantamiento de la cruz (1959: 297).

Lo que se hace es que, los ritualistas atrapan en un contenedor al espíritu desprendido del cuerpo muerto, para luego llevar a cabo las acciones que orienten al *túnal* del fallecido en su

nuevo estado ontológico. Marroquín describe en términos generales lo que se realiza en el novenario o levantamiento de la cruz, del cual el *nahuite* forma parte. Explica:

[después] del entierro tiene que procederse a los rezos que duran los clásicos nueve días de la iglesia católica, pero van acompañados de dos ceremonias importantes: una que consiste en colocar un vaso con agua en un rincón de la casa en el lugar donde el deudo falleció para que el espíritu de este llegue a tomar agua [...] La otra ceremonia es denominada “levantamiento del alma” o también “levantamiento de la cruz”; consiste esta ceremonia en colocar acostada una cruz frente al altar de la casa; dicho altar está formado por unas cuantas imágenes colgadas agrupadas a la pared con una mesa enfrente a donde se colocan velas y flores; en esa mesa es donde se acuesta la cruz; la cual simboliza el alma del difunto y debe permanecer acostada durante los nueve días; pasados los cuales el hermano mayor del difunto que sea casado debe proceder a levantar la cruz [...] Se considera que al levantar la cruz el alma del difunto se va al cielo y deja de estar penando en la tierra (*ibid.*: 296).

Volviendo al cuarto día, al que hace referencia la palabra *nahuite*²⁵⁵, cabe mencionar que tiene cierta semejanza con las prácticas funerarias mencionadas, y que también es posible encontrar en la literatura etnográfica de hace casi 45 años. El ritual consiste en dirigirse al *túnal* de la persona fallecida, a fin de que transite la órbita y el espacio del fallecido, y de su vecindario. Según la *Exploración Etnográfica del departamento Sonsonate en el Occidente de El Salvador* se informa, sobre el pueblo en Santa Catarina Masahuat, que “[el] cuarto día un grupo de familiares y amigos de la casa del difunto con un incensario rezan y van llamando al muerto por su nombre, hasta llegar al cementerio, donde dejan las brasas con el incienso. Esta ceremonia significa ‘llevar el túnal del muerto’” (Clará de Guevara, 1975: 387-388). También, se explica que “el *túnal* es el espíritu de la persona, que todavía permanece en la casa aún después de muerto, por eso necesitan llevarlo hacia la tumba donde quedó el cadáver” (*idem*).

Una etnografía sobresaliente, sobre los ritos mortuorios de la población indígena de Panchimalco, proviene de manos del antropólogo salvadoreño Iván Contreras Villatoro. En su tesis de licenciatura sobre *El ritual mortuario entre los cofrades del municipio de Panchimalco*, nos brinda detalles más actuales sobre la práctica de los cuatro días. Villatoro describe que en la actualidad, los rezos comienzan durante el velorio y el entierro. Ya en esos momentos la rezadora comienza a comunicarse con el *túnal* del fallecido o la fallecida. En cuanto al *nahuite*,

²⁵⁵ En el náhuatl de El Salvador, cuarto día se traduce como *nawi túnal*.

en vez de realizar los rezos a los cuatro días después del entierro, al parecer hoy se realizan a los tres días (Villatoro Contreras, 2017: 141).

Uno de los objetivos de estos rezos es incidir en que el *túnal* acepte comenzar el viaje hacia La Otra Vida (*ibid.*: 140-141). Las plegarias se realizan enfrente de un altar, colocado en el suelo y compuesto de flores, candelas, un vaso con agua y un cuadro de la Virgen del Carmen, muy parecido al que está en la fig. 35. Las rezadoras también colocan una cruz hecha de flores de barbona (*Caelsapina pulcherrima*) sobre papel periódico. Frecuentemente sahuman el lugar donde el muerto había estado presente y dispuesto. Como he indicado en el capítulo anterior, la dispersión del humo es una medida para purificar el espacio del *ijillo/ihiyut* o, entre los nahuas de Cuacuilo (Pérez Téllez, 2017: 17), limpiar el entorno del *mihkayotl*/mortandad. Pérez Téllez escribe al respecto:

el cuerpo humano sirve como contenedor para las fuerzas que le infunde vida y que, en ciertas circunstancias, son potencialmente contaminantes. De manera que un cuerpo sin vida despliega y libera el espíritu (tonalli), el cual, pesa ser un elemento constitutivo de la persona, en su estado desprovisto del cuerpo resulta eventualmente del niño. Así, él *mihkayotl* es el resultado de la liberación de una 'sustancia otra' que pertenece al mundo no-humano (*ibid.*: 36).

Volviendo a los ritos en Panchimalco, El Salvador, una de las tareas mayores de las rezadoras es ofrendar oraciones, sobre todo el Santo Rosario, que difiere de las secuencias convencionales católicas. La ofrenda es dirigida a los santos y vírgenes que se celebran en el pueblo, asimismo a los familiares del difunto (*ibid.*: 141-142). En cuanto a las ofrendas recordemos las palabras de Pedro Pitarch, quien señala que palabras rituales como cantos, o en nuestro caso rezos, son un medio de comunicación con los espíritus (2013b: 19), el efecto de éstos no sólo reside en su poder sonoro, sino también en olfativo y gustativo: de las palabras emana una fragancia parecida al olor de las flores, al incienso de copal, al tabaco o al licor que se ofrenda a los espíritus en las ceremonias (*ibid.*:24).

Después de los rezos, a los presentes se les ofrece pan y café, más tarde se coloca comida frente al altar, misma que es repartida entre los presentes; finalmente se dan indicaciones sobre el siguiente ritual: el novenario (Villatoro Contreras, 2017: 142 -143).

7.8. El novenario y levantada de la cruz

Ya he mencionado que el *nahuite*, el *nawi tonale* o *nahuitonalti* se realiza antes del novenario (Villatoro, 2017: 139-143; Pérez Téllez, 2017: 26, 39-40), incluso Valderrama y Peralta González (2014: 176) escriben que el *nahuitonalti* es parte del novenario. Seguramente esta diferencias resulta de la creatividad ritual (véase también, Villatoro, 2017: 141-143).

Otro aspecto que vale la pena mencionar es que los autores Chamoux (2017: 14) y Pérez Téllez (2017: 42) consideran una diferencia entre el novenario como rito católico y el *nawi tonale* de origen mesoamericano (Chamoux, 2017: 14; Pérez Téllez, 2017:42); aunque no estoy muy convencido de esta diferenciación, pues, si bien los fragmentos citados indican un ritual con el nombre *nahuite* con una larga trayectoria histórica, también el novenario tiene aspectos que no son “católicos”, en el sentido convencional, según la doctrina y liturgia oficial, como muestra Iván Villatoro. Así que la relación es mucho más compleja. Desde luego, tanto los ritos indígenas católicos como evangélicos, siempre difieren las prácticas de la población ladina de El Salvador.

Obviamente, a primera vista si hay indicios que parecen confirmar la diferencia mencionada, es decir, sin hablar de la cristianización de muchos colectivos indígenas, en El Salvador existen procesos que indican una tendencia hacia la catolización, puesto que, y de acuerdo a lo que me comentaron y logré observar en pueblos como Nahuizalco e Izalco, el ritual del *nahuite* o los rezos de los cuatro días ya no se realizan. Aunque es necesario mencionar que, no he podido presenciar todos los procesos que implican los rezos *post mortem* en estos poblados.

No obstante, otra posibilidad es que, similar a lo que nos muestra Villatoro respecto a los cuatro días, también puedan ser tres días, esto manifiesta una variación y condensación del conteo, igualmente, los cuatro o tres días podrían condensarse en los nueve días. Esta es, por lo menos, la impresión que tuve a partir de algunos comentarios de jóvenes amigos de Izaco, quienes desde hace mucho tiempo me explicaron que, a dos días de haber fallecido y haber sido velado, a un día del entierro, y después del medio día, comienzan los rezos del novenario; pero destaca el cuarto o tercer día, cuando se reparte el café con pan. No obstante, también expresaron críticamente que en los últimos años se entrega un refrigerio durante todos los días de rezos.

Durante el novenario, en las casas colocan un altar con la imagen del difunto, velas, flores, un vaso con agua y aceite, y un sahumerio. Durante nueve días, los familiares, amigos y vecinos rezan rosarios y padres nuestros. El noveno día, que precisamente se llama al novenario, durante la mañana, las mujeres del barrio o de la comunidad ayudan a cocinar el almuerzo y preparan tamales, que se repartirán entre las personas que vengán a despedirse del difunto o a mostrar sus condolencias.

Las acciones se parecen mucho a las actividades de las cofradías, donde destaca el trabajo colectivo de preparar comida y atender a los visitantes. Este día también se entregan recuerdos y se ofrendan rezos por la tarde y un rezo por la noche, que puede ser sustituido por una misa. Después de los rezos del novenario, uno o dos niños que ya recibieron la comunión levantan una cruz hecha de flores, que previamente estaban colocadas en el suelo o encima de la mesa; junto con las velas, la cruz es llevada al cementerio. A mi entender, las flores de la cruz “atrapan” el *túnal* del fallecido ya que, como vimos en el capítulo anterior, el olor de estas flores les encanta a las almas de los humanos.

Villatoro brinda más detalles sobre el novenario en Panchimalco, explica que éste se realiza después del *nahuite* (2017: 143), si bien, los rezos de ambos se parecen bastante, una diferencia reside en que la enunciación de los difuntos familiares es mayor, y que la colaboración en la preparación de los tamales y la entrega de ofrendas, en forma de candelas y flores, es más significativa por parte de la comunidad (*ibid.*: 144). Además, este rezo comienza un día domingo y finaliza un día lunes, que coincide con el Día de las Ánimas Benditas (*ibid.*: 143-144).

El último día, se rezan quince misterios del rosario, después personas, familiares y vecinos, ofrendan flores y candelas. Villatoro explica que las candelas reciben los nombres de los familiares, acorde al árbol genealógico del difunto, y se ofrenda un Ave María y un Padre Nuestro (*ibid.*: 144-145); al concluir los rezos, nuevamente se sahuma el recinto del difunto. Similar al reparto de comida durante el *nahuite*, a las personas presentes se les entregan tamales, mismos que fueron elaborados un día antes por un contingente de mujeres.

Es importante mencionar que, antes de repartir los tamales, éstos son colocados frente al altar en una gran olla de aluminio; esta acción parece indicar que los tamales primero se le ofrecen al espíritu del difunto. Esta costumbre se asimila a la que practican los nahuas de Puebla, durante los diferentes rezos, *nawi tonale*, *chiknawi tonal*, los 40 Días y el Cabo de Año, donde alimentan al espíritu porque aún no está del todo muerto (Pérez Téllez, 2017: 36-40,43). Probablemente, semejante al *matashkal*²⁵⁶ que describiré al final, es después o al mismo tiempo de que el *túnal* del difunto ha consumido el olor de los tamales, éstos son distribuidos entre las personas reunidas.

En fin, una de las últimas acciones es la levantada de la cruz de flores de barbona, que simboliza el alma del fallecido, y la que al día siguiente es llevada a la tumba. Dicho de paso, dado lo que se puede observar, las flores se depositan más de una vez, por lo que supongo que el *túnal* se va descomponiendo gradualmente en fragmentos, o bien, que éste siempre regresa al lugar donde vivió, por lo que hay que repetir la acción una y otra vez para convencerlo de su nuevo estado ontológico.

Al pasar por la iglesia El Calvario, la entrada rocosa a La Otra Vida, se entregan unas flores a los señores-cruces (*ibid.*: 146), el altar queda tan solo con un huacal de morro con agua, un vaso con aceite y una llama encendida, eso será el alimento para el espíritu durante los 40 días, cuando se lleva a cabo el último rezo (*idem*). Cabe mencionar que en Izalco los familiares ofrecen una misa que se repetirá cada año, ésta sería el equivalente del Cabo de Año en Panchimalco (Villatoro Contreras, 2017: 147-148).

El rezo de los 40 Días se desarrolla por la mañana o por la tarde, se reza un Santo Rosario y nuevamente se nombra el árbol genealógico de la persona fallecida. A los presentes también se les entrega comida, la *matashkal*. Unas mujeres se encargan de dejar flores en las cruces y encima de la tumba del fallecido (*ibid.*: 146-147).

Ya integrado en La Otra Vida, se realiza cada año un rezo del Santo Rosario para el difunto. En este rezo también se nombran a las candelas y los presentes reciben comida;

²⁵⁶ Que significa, palma de la mano, compuesto de *ma* =mano, y *tashkal* = tortilla.

finalmente las flores son depositadas en el cementerio. Al contrario de los rezos anteriores, que buscan convencer al alma del difunto de emprender el camino a La Otra Vida, en éste que se lleva a cabo después de los otros ciclos, busca por medio de comida (el *matashkal* y los tamales) y rezos, atender a las necesidades del *túnal* en La Otra Vida (*ibid.*: 147); al final de este rezo, se presenta el alma en forma de candelas en la iglesia principal de Panchimalco (*ibid.*: 148)²⁵⁷.

Los *tujtúnal* de los fallecidos, finalmente, vuelven cada año, a principios de noviembre para el Día de los Muertos. Para estas fechas en Nahuizalco, a mediados de los años 50, se les preparaba un altar lleno con comida y velas, que se colocaban encima de un tronco largo de madera. Las velas, parecidas a las del *nahuite* y novenario, representaban a las almas de los familiares fallecidos. Con frecuencia los niños alrededor de las velas preguntan quienes son las personas que se mencionan, así los niños se enteran de la historia de sus familiares y de la experiencia colectiva; en un caso, fueron nombradas las velas de dos tíos que fueron asesinados en el etnocidio de 1932, suceso que mencioné en los capítulos anteriores.

En esos días, a finales de octubre y a principios de noviembre también sales por las calles los canchules²⁵⁸, niños que van pidiendo dulces y tamales, entre otras cosas. Recuerdo que en ocasiones reflexionábamos sobre el “papel” de los niños en los canchules, Delfín me contaba que cuando era niño veía cómo preparaban montones de tamales y los colocaban en los altares. Él sabía que los tamales eran preparados para los familiares fallecidos y observaba que después de cierto tiempo, cuando los adultos decían que los muertos ya habían pasado, comenzaban a repartir los tamales alegremente entre el vecindario.

Delfín también me platicó que, un día no pudo contenerse y le preguntó a su padre por qué los tamales aún estaban completos, si le habían dicho que ya habían sido comidos por los muertos, su padre le explicó que lo que comían los muertos era la esencia, casi invisible, de los tamales, pero que esta esencia también tenía fuerza, y era precisamente ésta la que

²⁵⁷ Para el desarrollo del novenario (*chiknawi tonale*) en Cuacuila, Puebla véase a Pérez Téllez (2017: 40-43)

²⁵⁸ Niños que a partir del 31 de octubre recorren las calles de Nahuizalco, al exclamar el rezo “Ángeles somos, del cielo venimos, pidiendo canchules para nuestro camino. Canchul, canchul, tía” reciben dulces, frutas, cañas y ayote en miel.

alimentaba a los que visitaban los altares colocados en los hogares los primeros días y noches de noviembre.²⁵⁹

Lo interesante fue la conclusión a la que llegó Delfín, él me aclaró que aunque el tamal parecía realmente un tamal, era algo múltiple y que no uno no se debe dejar engañar por lo “obvio”, que el tamal en efecto era un tamal, pero que también era “otra cosa”, y que ese principio no solamente era válido para la comida sino también para otros fenómenos, por ejemplo, los historiantes o los niños que pedían canchul. Delfín me explicó que los espíritus vienen, y que se incorporan en los niños, por eso hay que tratarlos bien y darles lo que ellos piden, pues quién sabe si es el espíritu de un familiar que se presenta a través de los niños.

Además, también era importante que los espíritus vieran a la familia en armonía, pues eso también fortalecía el *túnal* de cada miembro del grupo. Así como la armonía era importante en el seno familiar, también lo era la creación de comunidad con el vecindario, por lo que se buscaba restablecer los lazos entre las diferentes familias y relaciones sociales, a través del intercambio de tamales que se hacían para los *tujtúnal* (pl.) de los fallecidos. Convivir con los muertos era revivir la comunidad con los vivos.

7.9. La calabaza/la olla de barro del *túnal*

La incorporación de los espíritus en los niños, parece estar relacionada a que los contenedores de éstos aún no son tan sólidos, o podrían estar relacionados a ciertas dinámicas de herencias “cosmobiológicas”, en el sentido de que las almas que habitan los cuerpos son almas “recicladas” de los ancestros. Seguramente hay otras explicaciones y, debido a que las almas de los difuntos también tienen rasgos delicados, habría que cuestionar las ideas mencionadas.

Por otra parte, también puede ser posible que las almas están tan acostumbradas a su ámbito ontológico que ya no causan tantos estragos, como si lo haría el alma de un cuerpo recién fallecido. Sea como sea, lo que aquí quisiera destacar es nuevamente la idea del contenedor y los ritos mortuorios; para ello citaré dos fragmentos sobre ritos funerarios a

²⁵⁹ Con respecto al olor de los tamales como alimento del *tonalli* de un fallecido, véase a Pérez Téllez (2017: 36-37, 51).

principios del siglo XX en Panchimalco, que van a indicar la extensión de la ecuación cuerpo=contenedor.

Alejandro D. Marroquín describió brevemente estas prácticas en Panchimalco, un pueblo en el departamento de San Salvador:

La gente de los cantones acostumbran otra ceremonia con respecto al alma; cuando alguien fallece [...] acude un rezador a impartir los últimos auxilios espirituales y con ciertas ceremonias recoge el último aliento del muerto y lo introduce en un *cántaro de barro* el cual es inmediatamente cubierto y tapado con flores; luego se procede al entierro y el cántaro es llevado en los brazos por el mismo rezador quien por intervalos llama a gritos a la persona difunta; lo cual significa que está evocando al alma del fallecido e invitándole para que no se separe del cántaro donde va encerrada; así es conducida dicha alma a la sepultura en donde después de otros rezos y ceremonias; el cántaro es roto y se echan sus pedazos y las flores que lo cubrían, junto con la caja del muerto [...] entonces que el alma se libera y se va directamente al cielo (Marroquín , 1959: 296).

Casi 50 años antes, el padre Paulino Antonio Conte reportaba, en el mismo pueblo de Panchimalco, que a un muerto lo pusieron en el suelo entre cuatro cirios, al lado un candil y un guacal de agua. El espíritu que gira alrededor del cuerpo, bebe el agua y luego es atrapado en una calabaza. Conte, como misionero, comenta en un tono sarcástico que “[a]sí preso el espíritu en la calabaza tapada con olote, lo lleva que van a hasta atrio de la iglesia. Ahí sacar el tapón y escaparse el espíritu” (2008: 87).

Marroquín y Conte, al parecer confirman la idea del cuerpo como contenedor y del *túnal* con cierta cualidad líquida, además muestran también la relación *túnal/cuerpo/calabaza/cántaro* como una correspondencia siempre inestable y dispersa, ya que por un lado, se coloca al *túnal* al interior del cuerpo, pero también se le sitúa fuera de este. Hay recordar que en la actualidad, en Panchimalco los datos etnográficos no evidencian la captura del *túnal*, pero si se realizan acompañamientos, así como el proceso de conducir el desprendimiento del *túnal* y el cuerpo en el cementerio, como los posteriores rezos; no obstante, también consideran que el cuerpo es un envoltorio del *túnal* (Villatoro, 2017: 160, 183). Es más, la práctica de guardar su espíritu en un huacal no es solamente un proceso que se realiza al morir, sino que hay brujas que guardan su alma en un huacal, mientras deambulan por el munco con otras partes de su cuerpo (comunicación personal, Tania Ramos, 2020).

Ahora, lo que quisiera indagar es, ¿a qué fase de los rezos mencionados anteriormente corresponden los fragmentos citados, sobre el *túnal* encerrado en un recipiente de barro, una calabaza o, con mucha probabilidad, un tecomate? Dicho sea de paso, atrapar el alma en recipientes es una práctica muy difundida en el continente americano (Meulenberg, 2011: 53).

Volviendo al ritual, la única correspondencia que yo puedo identificar es la de las acciones al final de los rezos, cuando las mujeres recogen las flores y se las llevan al cementerio. Al parecer, como lo dije antes, el *túnal* no es atrapado en recipientes, sino por medio de la cruz de flores. La presencia de la cruz atrae al *túnal* y le presta el cuerpo, como dice Pérez Téllez en el caso de los nahuas en Cuacuila (2017: 39); este hecho muestra la diversidad de cuerpos que pueden ser ocupadas por el *túnal* pues, como ya mencioné, el *túnal* adquiere o se adapta a la forma o cuerpo de la persona que habita, es decir, toma la forma del contenedor a lo largo de la vida. Romero (2011: 97) afirma que el *túnal* de los nahuas, en la Sierra Negra de Puebla, “carece de una forma precisa” y respondiendo a López Austin, quien supone que el *tonalli* no puede permanecer fuera del cuerpo sin cobertura protectora, Romero (*idem*) confirma que el *túnal*, a veces al salir del cuerpo que habitualmente habita, valga la redundancia, se aloja en cuerpos de insectos.

Otro aspecto interesante de las narraciones de Marroquín y Conte es que, ambos fragmentos mencionan efímeramente dos “lugares”, hacia dónde el *túnal* del difunto se dirige, el cementerio y sobre todo el cielo, o algo etéreo. Obviamente, estos señalamientos son bastante superficiales y reducen los complejos procesos de la comunicación con el *túnal*. Por consiguiente, es necesario dedicar más atención y minuciosidad a este tema, a través de etnografías recientes.

7.10. “El más allá” de La Otra Vida

Con respecto a la pregunta ¿hacia dónde se dirigen los túnales?, quisiera destacar que, en general, las personas que entrevisté o escuché hablar entre sí sobre el lugar al que iban las almas difuntas, usaban los términos Otra Vida u Otro Lado. En la literatura etnográfica obviamente hay diferentes “otras vidas”, a las que uno encuentra acceso por diversas razones,

accidentes, invitaciones, narraciones, pactos, sueños, ingresos en cuevas, secuestros, introspección, pérdidas, prácticas corporales y la muerte.

Así que, dada la diversidad de descripciones de estos lugares/tiempos, que insinúan diferentes destinos de las almas, quizá sería pertinente decir que, La Otra Vida también es un multiverso en el que hay ríos, grandes ríos que casi son mares, cerros y pueblos, que se asemejan a los de este lado. Basta recordar los diferentes “lugares” o “inframundos” plasmadas en las narraciones de Schulzte-Jena (1935, 2010; véase también Chamoux, 1980; Lara Martínez y McAllister, 2012: 101-103; Villatoro Contreras, 2017: 111-116; Acosta Márquez, 2020).

Los narradores, hablan sobre las viviendas, por ejemplo, en el fondo de cerros, cuevas, ríos, dentro y detrás del mar. Parece que cada geografía en este lado de la vida tiene su propio “el más allá”. No obstante, actualmente en algunos pueblos se mencionan destinos, sucesos en que el alma se transforma en una estrella en el cielo nocturno, y otros, quizá más influídos de una espiritualidad naturalista, hablan del *túnal* sumergiéndose en una especie de energía cósmica.

En El Salvador, la etnografía que brinda mayor detalles contemporáneos sobre la cartografía de “el más allá”, es el trabajo ya mencionado de Iván Villatoro Contreras; el joven antropólogo destaca que “el otro mundo” no es tan diferente que este, solo breves diferencias indican su diferencia. En Panchimalco, en La Otra Vida, “[l]as personas van a misa, los hombres cultivan el campo, las mujeres preparan los alimentos y los reparten como en las cofradías” (2017: 125). Sin embargo, para llegar al “Panchimalco” del Otro Lado hay que recorrer una larga trayectoria, tanto ritual como cronotópica pues, como en la vida, los caminos son difíciles de recorrer; hay que pasar ríos, y mares, hasta llegar al lugar donde viven los difuntos familiares (*ibid.*:115-116), la entrada a La Otra Vida es la iglesia de El Calvario (*ibid.*:123-126).

7.11. El ritual presente

A continuación describo brevemente un ritual *post mortem* en el pueblo de Panchimalco, que se asimila a la ceremonia de los nahuas de Cuicuilá, Puebla. Los familiares realizan esta liturgia

para que “el alma (*tonalli*) del difunto se integre de buena manera al mundo de los muertos (Miktlan) y no afecte a sus familiares o a la demás gente del pueblo” (Pérez Téllez, 2007: 27).

En diciembre de 2017, asistí al poblado de Troncones, a 40 minutos en pequeños autobuses desde el casco urbano de Panchimalco, donde fui invitado por una familia a los rezos anuales dedicados a su hija, quien fue víctima de un asesinato en diciembre de 2014. En este lugar se cometen muchos homicidios, situación que ha provocado que numerosas familias abandonen su hogar. Hace poco, en un enfrentamiento con la policía nacional, murieron dos de los líderes de la clica Taynis Locotes Sureños de la Mara 18-Revolucionarios, estos jóvenes tenían alrededor de 20 años y habían sido identificados como los responsables del éxodo de las familias.

En otras ocasiones ya había visitado ese cantón, como participante en atoladas, y reuniones. Entramos al ameno patio de la casa donde se llevaría a cabo el rezo, un amigo, Mirna, amiga de la pareja y quien nos invitó a ese lugar, su pequeño hijo y yo. De inmediato nos regalaron jarritos con café y pan dulce. Algunos niños jugaban y espantaban a las gallinas, los pericos gritaban desde su jaula, también habían algunos ancianos y adultos, y apenas unas dos o tres jovencitas que ayudaban a preparar una sopa de gallina en un gran fogón. El Sol brillaba y una leve brisa venía de los barrancos cercanos, era una linda mañana.

Al interior de la casa, había un altar (fig. 35) con una ofrenda en el suelo, compuesta por flores, entre ellas la barbona, también estaban encendidas dos velas, y de un lado un huacal de morro con agua, la imagen de la Virgen del Carmen y una imagen de la mujer que murió. Pregunté si podía tomar una foto y me lo concedieron, luego vi que la madre de la mujer fallecida estaba arreglando la ofrenda, y me acerqué a preguntarle cuidadosamente si habían llamado al *túnal* de su hija. Me dijo con una voz suave: “Si, la fuimos a llamar desde la milpa, donde el esposo la había matado. Le cortó sus brazos y le deshizo la cabeza con su corvo”. Me sentí triste, me quedé meditando frente a la ofrenda, lo que acababa de escuchar me había desconcertado.



Fig. 36: Delfín Tesorero y Pedro Sánchez hablando sobre La Otra Vida, cantón Troncones, Panchimalco, 2017. Foto: Wolfgang Effenberger.

Salí del cuarto donde estaba el altar y me senté a la par del padre de la fallecida, quien conversaba con mi amigo Delfín. El papá también nos mencionó que habían matado a su hija, pero que a la persona que hizo eso también lo mataron. Platicamos un buen rato sobre la pérdida del *túnal*, la siembra de maíz, el fuego y la situación de violencia en el cantón.

Durante la conversación, sucedieron dos cosas que a Delfín y a mí nos llamaron la atención. Primero, entre las 10:30 de la mañana nos sirvieron tortillas con sal, todos al mismo tiempo comimos esas tortillas, pero antes se rezó. Mirna me explicó que eso siempre se hacía en los rezos y que se llamaba *matashkal*, es la comida para el difunto que ya he mencionado antes.

Segundo, y debo resaltar que lo que sigue está relacionado con la comida, el padre nos contaba que él ya había estado en La Otra Vida; una vez soñó que estaba caminando en medio de una larga calle, en cuya orilla había muchas palmeras, a lo lejos vio la puerta de un templo y en el edificio había varias salas. Entró, y en una sala había muchos niños sentados en una línea, al pasar, uno de los niños le llamaba, “¡Papá! Usted es mi papá. Ya no me conoce, ¿verdad?”, “no” le contestó el señor y siguió su camino. Pasó por otra línea, esta vez

compuesto de niñas, las niñas comían tortillas con sal; nuevamente, una niña le dice “¡usted es mi papá! ¿no me conoce?”. El señor nos explicaba que había perdido a dos hijos, uno a los tres meses y el otro a los ocho días, decía que su espíritu había visitado El Otro Lado y que la niña le dio dos tortillas, que él agarró pero otra niña se las quitó, diciendo que le pertenecían a ella.

En la comunidad, se tiene la creencia de que las personas que fallecen de muerte natural sueñan, poco tiempo antes, que son visitados por sus familiares (Villatoro Contreras, 2017: 115). Tras su sueño, el señor le contó a su pareja que iba morir, pero no pronto, pues no había aceptado la comida que la niña le ofrecía, de haberla aceptado su muerte hubiera sido inmediata (*idem*). Este ejemplo se trata de una variante de las temidas transformaciones incontroladas; en las ontologías amerindias aceptar, en sueños, la comida ofrecida por espíritus, animales o dioses, significa padecer de una transformación incontrolada y convertirse patológicamente en ellos (Neurath, 2017: 37; 2020:28). En otras palabras, también la muerte tiene que ser controlada, tiene que haber un acompañamiento por parte de especialistas que conocen los diferentes mundos y los diversos seres que los habitan, así como la condición del ser humano ante ellos.

Me imagino que el señor nos contó su viaje a La Otra Vida (fig. 36) porque en ese momento estábamos comiendo las tortillas y compartiéndolas con el *túnal* de su hija. A ella era a quien esperábamos, para ella era la reunión y el rezo anual que, de acuerdo al día que había sido asesinada, se haría durante 9 años. El *matashkal* es una forma de alimentar a los espíritus en “el otro mundo” y se realiza a lo largo de los rezos y las fases de separación del *túnal* con el mundo de los vivos (Villatoro Contreras, 2017: 148-149).

Comimos la tortilla junto con la sal, sobre todo la sal; entendí que al mismo tiempo que nosotros comíamos, el espíritu del difunto se alimentaba de las mismas tortillas con sal. En el imaginario colectivo éstas son la comida de los campesinos pobres y los indígenas, en esa ocasión la tortilla con sal manifestó una sincronicidad entre dos mundos, el de los vivos y el de los muertos vivos. En ese ritual, el espacio y tiempo de comunicación entre los espíritus de los fallecidos, y asesinados en Panchimalco, los padres de la fallecida, los vecinos e invitados creaban una comunidad entre la vida de los vivos y la vida de los muertos.

7.12. La ofrenda del antropólogo

Como ya dije previamente, este capítulo nació de la idea y el sentimiento generados al hablar de los muertos de esta tesis, la intención de ofrecerles, por este medio, una especie de ritual por medio de la descripción de los rituales funerarias y responder a las preguntas que me planteé al inicio, ¿qué sucede con el *túnal* después de la muerte del cuerpo?, ¿cómo se relaciona con las personas que viven? , ¿hacia dónde se dirige?, y ¿si las personas fallecidas que se llevaron mis regalos al Otro Lado, también se llevaron un poco de mi persona? Ahora es el momento de repensar las preguntas de una manera peculiar, pues se supone que las descripciones ya hicieron lo suyo para responder.

Como vimos a lo largo de este capítulo y en el anterior, existe un tremendo esfuerzo y trabajo por parte de la comunidad para comunicarse con el *túnal*, para que el alma esté donde debe estar en las diferentes fases de su vida. Considero que este esfuerzo está presente en las diferentes prácticas que se “trabajan”²⁶⁰ para mantener la vida, incluso después de la muerte. En la comunicación con *el túnal*, cabe recordar, un ser viene del Otro Lado y vuelve a él, aunque no está claro si hablamos de la misma “otredad” cronotópica, esta comunicación puede ser considerada una diplomacia cosmopolítica en la que están involucrados no solamente los humanos y el *túnal*, sino también los rezos y una gama de agentes: cruces, ancestros, santos y santas benevolentes y delicados.

Esta diplomacia también está presente en la relación cuerpo y tierra; paralelo a la olla de barro hecha de un tierra amorfa y que vuelve a lo deforme, al morir la olla, el cuerpo humano es otra olla, que comparte ese mismo destino. Respecto al cuerpo/contenedor/olla/calabaza, el dicho bíblico que enuncia “de la tierra venimos y a la tierra vamos” parece ser pertinente, solo que aquí la tierra se muestra como un ser vivo que requiere alimento, una retribución: hemos tomado de ella, debemos pagar. También, el cuerpo muerto es una ofrenda a la tierra, aquí se vislumbra una reciprocidad y una red compleja de relaciones vivas entre humanos y no humanos, que en muchos pueblos pierde relevancia. La relación con la tierra cambia, o mejor dicho, alterna.

²⁶⁰ Sobre la noción de trabajo entr colectivos nahuas, véase, Acosta Márquez (2013) y Lorente (2020).

Si para la ciencia occidental, por lo general no hay duda de que con la muerte cerebral la vida de la persona acabó, para los científicos amerindios (Vivieros de Castro, 2013: 29) no cabe duda que el espíritu, es decir, cierta subjetividad de la persona, aún está vivo y requiere ser tratado como ser vivo a través de la alimentación, los rezos y las flores. Es más, si la vida *post mortem* en la metafísica de occidente se reduce a la agentividad del cadáver (en términos bioquímicos, psicológicos y antropológicos, es decir, la descomposición y memoria social), en las teorías/prácticas del mundo la vida continúa tanto a nivel del cadáver como en La Otra Vida.

Reitero que, el cuerpo es una ofrenda a un sistema vivo, nos convertimos en comida como nosotros hemos comido, digerido y defecado ¿Cómo diferenciar, en un sistema así, entre la vida y la muerte? Respecto al *túnal*, éste penetra en otro cronotopo, en tal sentido no existe la muerte como hecho absoluto, sino un porceso de transición y transformación (Pérez Téllez, 2017: 47).

Poder relacionarse con La Otra Vida, y a la vez poder acceder a este ámbito innato de la vida, es tarea de los chamanes, los curanderos y con frecuencia de los brujos o nahuales; ellos conocen, elaboran o reciben cartografías heterogéneas sobre estos ámbitos de la vida o pluriversos paralelos ¿Habrá otra vida de La Otra Vida?

Por ejemplo, el *túnal*, ese ser luminoso, a veces es comparado por mis interlocutores con un aura, que después de la muerte del cuerpo emprende un viaje a lugares desconocidos, un mundo tan diferente que este, que casi deja de relacionarse con los quehaceres de esta vida, que es la otra de La Otra Vida.

Ahora bien ¿qué podemos aprender de esta metafísica concreta?, ¿qué conceptos hay que desestabilizar? ¿es necesario, de una vez por todas, tomar en serio las ciencias a menudo ridiculizadas, que se refieren a experiencias cercanas a la muerte? ¿qué es lo desconocido que emerge de un mundo con una muerte sin vida, y un mundo con una muerte con vida? ¿acaso la incertidumbre ontológica?

Aquel día, sentado en un lugar idílico en la cordillera del bálsamo, viendo los barrancos verdes y las cimas de las colinas, sentí la presencia de un espíritu, pero también sentí el horror

ante uno de los tantos testimonios sobre feminicidio, otra pandemia de subregistro en El Salvador: en los últimos ocho años, más de tres mil mujeres fueron asesinadas, sin embargo, el sistema judicial solamente emitió 259 condenas por feminicidio (Guzmán y Cáceres, 2020).

Ahí estaba, sentado sin saber realmente que era vivir y morir; si bien el espíritu de aquella mujer fue el detonante para esa reunión, para estar ahí, esperar de manera sutil, pero al mismo tiempo rimbombante, a que el *túnal* viniera de La Otra Vida, no era lo que hacía la gente allí reunida: los niños seguían jugando, las señoras seguían chismeando ¡todo era como siempre! ¿todo? ¡No lo sé!

Lo que sí sé es que a partir de mi estancia en los pueblos nahuas, participando con frecuencia en velorios, en rezos para personas fallecidas, contaminándome así con restos del *ijillo/ihiyut*, reflexionando con mis amigos sobre las andanzas del *túnal*, sobre los caminos que le tocaría recorrer en La Otra Vida, los mares a cruzar, y si es que había una Otra Vida (posibilidad ontológica difícil de ingerir y digerir para una mente parcialmente cartesiana y kantiana, pero bienvenida), pero sobre todo, a partir de esos extraños momentos de presencias inciertas, comencé a colocar mi propio altar en los días correspondientes, nombrando con las velas a los fallecidos de este año y del año pasado: Delfín, Julián, Martín, Margarita, Miguel Ángel, Cipriano, Rosa, Lalo (QDEP); colocando en el altar los alimentos para los *túnales* de aquellas personas que me han apoyado en este trabajo, cuyos caminos en esta vida han cruzado la mía; esperando su presencia y percibiendo que han estado ahí. De esta manera, sí, parte de mí está en La Otra Vida, es decir, se estableció una relación con los seres de La Otra Vida y los espíritus de la muerte. Otro mundo es posible, pero finalmente no tengo la certeza, y creo que, si entendí bien las formas y prácticas en las que he participado y las que pude observar, no se trata de saber sino de una forma peculiar de hacer.

Reflexiones finales

Otro mundo es posible. Aquí estoy ante el esbozo de un mundo complejo e infinito, un intento por trazar la cuadratura de un círculo. Quizá debería borrar esa descripción del universo como hacen los chamanes y curanderos hopi, quienes dibujan un cosmograma, una *imago mundi*, el mundo en la arena para borrarlo justo en el momento de haberlo completado. Tal vez debería caer en la incertidumbre que produce el ritual, pues aquí no prevalecen los proyectos de fijación ontológica, siempre hay una duda ¿es o no es?

¿Son estas descripciones realmente un bosquejo, o apenas un intento de “hacer mundo”? ¿Cuáles son las seguridades que desaparecen ante la emergencia de ese mundo, de ese *Ding*? Recuerdo que, según Latour (2015 [1999]), *Ding* refiere a una situación o intervalo causado por metahumanos, la cual genera un conflicto en una asamblea de discusión, irrumpe en los debates políticos alrededor de un tema y provoca así nuevos caminos y relaciones; a la vez contribuye a la articulación paulatina de un buen mundo común, o al cuestionamiento de la erección de ese mundo común, al preguntarse qué es, que significará y qué alcances tendrá lo “común” (Stengers, 2008, 2010, 2014).

Así que, como no puede ser de otra manera, al final de este caudal de palabras quedan más interrogantes que respuestas. Y esto no solamente es así por los principales asuntos aquí tratados, es decir, las cosmológicas y cosmopolíticas referidas, sino también a razón del enredo entre líneas discursivas, rituales, miradas, historias, conceptos, aspectos, todos aquellos hilos sueltos de este trabajo que en otra ocasión habría que retomar.

Por el momento, queda cuestionar qué lección nos dio el “hacer mundo” de los nahuas en El Salvador, para retomar las palabras de un niño que me acompañó en la segunda estancia en Santo Domingo, y quien al escuchar mis preguntas sobre los ríos, el barro, el túnal, y al comenzar un nuevo cuestionario sobre el *wajkalchín*, él muy atento me decía “a ver ¿qué lecciones nos brinda éste árbol de morro? En tal sentido, vuelvo a las interrogantes, la problemática y las consideraciones que introdujeron esta andanza. Para trazar las respuestas dividí los cuestionamientos en tres bloques:

1. ¿Cuándo y cómo comenzó el cosmos/mundo de los nahuas de El Salvador?, ¿quiénes fueron involucrados en la emergencia de este cosmos?, ¿de qué manera el Sol y la Luna —imprescindiblemente relacionados al devenir del cosmos— están presentes en la danza y en la alfarería?, ¿el término “cosmos” es adecuado para describir lo que está en juego en las expresiones narrativas, dancísticas y artesanales nahuas?, ¿qué es el mundo? o más bien ¿qué son los mundos, el Sol, la Luna, y por lo tanto, el mito?
2. ¿De qué modo la narrativa y las demás prácticas se relacionan?, ¿qué reflexión, imagen y comprensión surge a partir de la comparación de las diferentes prácticas?, ¿qué resultados arrojaría la comparación entre éstas?
3. A la luz de la violencia social en El Salvador, la danza, el hacer cuerpo, la narración cosmológica ¿reflejan la situación precaria?, y en caso de confirmarse, ¿de qué manera lo hacen?

Temporalidad, modalidad y agentividad del cosmos

Después de un trabajo de comparación, no fue tan difícil identificar que la historia del nacimiento de los tepehuas o de Nanawatzin son transformaciones de las narraciones teóricas de la emergencia del Sol y la Luna, tan difundidas en Mesoamérica y en otras partes del continente. También, las narraciones de Jesús en la tierra son parte de esta polifonía de variaciones.

La comunidad en esta polifonía de variaciones hace que la teoría cosmológica se inserte en la compleja conceptualización de mundos nacidos y mundos destruidos, abstracción muy presente en el pensamiento cosmopolítico amerindio.

La narración nahua “pipil” precisamente tematiza la dialéctica. El nacimiento del día cósmico de la noche. Si bien, a primer vista, aquí se trata de un acontecimiento singular, las cosmológicas mesoamericanas dan fe de que hubo varias transiciones y habrán otras más. Sin embargo, en este trabajo no me fue posible ahondar en tal aspecto, pero como indiqué, hubo comentarios que manifiestan la presencia de esta conceptualización cosmológica. El mundo fabricado surge de otro mundo que existió y cayó en la noche cósmica.



Fig. 37: El antropólogo y co-investigador nahua en espera de nuevas lecciones; en el fondo Piedra Bruja, Santo Domingo de Guzmán, 2017. Foto: Mayte.

Ahora bien, esta dialéctica no se sintetiza entre destrucción e invención de mundos, es decir, el pensamiento cosmológico nahua también se inserta en debates muy actuales sobre los fines del mundo (Viveiros de Castro y Danowski, 2019; Stengers, 2015) y podría desde su “hacer mundo” aportar a ellos. No obstante, este diálogo se realizaría desde una mirada muy general, un aspecto que sugiere que para el “hacer mundo” no hay una creación *ex nihilo*, pero tampoco una destrucción hacia la nada. Y ello también es válido para los seres humanos, "como es arriba es abajo", eso sí, el cuerpo muere, pero los espíritus o almas emprenden otra carrera. En cuanto al miedo a la muerte, es sólo un alivio francamente dudoso, sin embargo, por lo menos un consuelo.

Respecto al elemento contrario a la destrucción, en este trabajo opté por mostrar, como muchos otros investigadores (Navarrete, 2019; Romero, 2011; Neurath, 2020; Pitrou, 2016 a, b), que el “hacer mundo” consiste en la fabricación y la producción, que requiere trabajo, conflicto y negociaciones políticas entre los diferentes modos de existencia. Sin embargo, lo que queda por reflexionar con más detalle es acerca de la relación conceptual que existe entre el trabajo y el conflicto.

Quisiera destacar, respecto a las relaciones que expresan procesos de fabricación o procesos de conflictos, es que si bien podríamos hablar de relaciones antagónicas, la reflexión sobre la complejidad de las identidades rituales, señala que no se trata de relaciones binarias, sino múltiples, que deshacen dualismos y manifiestan algo más complejo, algo a lo que he denominado “relaciones fractales”. Esto se deja entrever, sobre todo, en cuanto a la lectura del mito, pues, en un primer instante el relato muestra conflictos entre familiares, a la vez que evidencia la herencia de prácticas y conductas de los vencidos hacia los vencedores. Además, esta transferencia intergeneracional manifiesta algunas innovaciones.

Así, en principio, para este trabajo destacué una lectura “lineal”, en un abordaje posterior sería posible una lectura ritual, que permitiría replantear lo que a primera vista se vislumbra en las narraciones: la subversión del colectivo matriarcal por su descendencia. En contraste, la lectura ritual de los sucesos complejizaría los acontecimientos, porque correspondería a la conocida declaración sobre el panteón mesoamericano, donde “cada dios era al mismo tiempo su propia abuela” (Neurath, 2005b: 908). Nada más pertinente para este trabajo, ya que Nanawatzin mata a su abuela para dar inicio al ocaso del esplendor del cosmos “Sol”, de tal forma que si consideramos lo dicho, Nanawatzin se mata a sí mismo. En tal sentido el “cosmos” comienza con algo similar con una entrega, un autosacrificio múltiple.

Asimismo, la práctica que contribuye a ahondar en esta complejidad ontológica es la danza, ya que su manifestación se complementa con los conflictos de la narración, sin ser idéntica a ellos. La danza-ritual no solamente escenifica un conflicto cosmológico, sino también se entrelaza con eventos históricos como la memoria de la guerra civil, los diversos conflictos intracomunitarios y la violencia de las pandillas, a la vez que se desprende de ellos.

Además, la presencia de la danza en los espacios públicos de los pueblos también visualiza una posición ante el Estado, quien es el heredero de la matanza, del etnocidio de 1932 y de la masacre de 1983, por lo que estas prácticas manifiestan un reclamo “estratégico” de políticas de identidad y “patrimonio cultural”.

Otro ejemplo son los seres y sus respectivas éticas en conflicto que están plasmadas en la narración y se transfieren a luchas entre, por ejemplo, ladinos e indígenas, la ética de la

producción individual y la ética de producción comunitaria. Así, a la par de la extensión de conflictos posibles, la danza despliega la ontología de las relaciones que están en juego dentro de la narración. Los historiantes expresan esta condensación de conflictos a través de múltiples movimientos, gestos y performatividad, así, la comparación de las relaciones danzadas con las relaciones narradas permite ahondar en la fractalidad del antagonismo, para usar casi un oxímoron.

Al mismo tiempo, la implicación de esta identificación o relación compleja aún no está suficientemente clara, pero parece intensificar las relaciones, y por otro lado vuelve sobre la otra pregunta que planteé al inicio ¿quiénes son los actores que inciden en la emergencia del Sol y la Luna?

En este trabajo cosmopolítico se involucran múltiples actores, cuya característica es (al lado de la continuidad morfológica) la transformación, de ahí su imposible identificación, o bien, que representen un reto para cualquier política de identidad convencional. De forma similar, las prácticas visualizan las humanidades compartidas de soles, lunas, árboles, artefactos de barro y del cuerpo humano. Esta condición ontológica del mundo incide en las relaciones con los seres del mundo, y difieren de las relaciones “sociales” que orienta el naturalismo, pues las relaciones se vuelven más complejas y atentas a las múltiples agentividades presentes en el mundo.

Sin embargo, no se trata de romantizar sino de tomar en cuenta la dimensión de las múltiples subjetividades del mundo. Estas disposiciones ontológicas tienen su contrario en la metafísica de la absoluta objetividad y la cosificación económica, y no es que no exista “objetividad” entre los pueblos indígenas, sino que el repertorio ontológico de los colectivos amerindios es mayor, y quizás mucho más afin a las condiciones del cronotopo en el que vivimos, espacio/tiempo en el que, cabe mencionar, en las últimas décadas han resurgido enfoques como el pansiquismo, el nuevo materialismo y la filosofía procesual (Harman, 2010, Seager, 2020), que precisamente atribuyen agentividad a múltiples existentes, más allá de las disposiciones ontológicas del naturalismo.

Ahora bien, como señalé, la multiplicidad de seres implica el ejercicio de una cosmopolítica: un mundo habitado por humanos y no humanos, lo que representa el arte de las cosas, de saber negociar con los diversos seres existentes, para poder vivir y sobrevivir. Es necesario agregar que, debido a la heterogeneidad y diversidad de las alteridades, los mundos en relación quedan incompletos, siempre hay contingencias. Por esta razón, el “hacer mundo” no es un proceso lineal, es un continuo que corresponde a las emergencias de las distintas fuerzas cosmológicas.

Como vimos, si el cosmos, es decir, la alternancia de día y noche, surge a partir de un estado ontológico más allá de esta alternancia, entonces la consideración y reflexión de este Otro Lado complejo, heterogéneo e indefinible es precisamente lo contrario de un cosmos, esto implicaría, en sentido estricto, no incluirlo nominalmente en la teoría cosmológica sino conceptualizarlo bajo la denominación muy en boga, de teoría caosmológica. El cosmos sería un estado efímero del Gran Caos. Las teorías cosmológicas o caosmológicas se insertan así en los debates y preguntas cosmológicas que recientemente resurgieron en la antropología (Abramson y Holbraad, 2014; Mikkelsen, 2016; Díaz, 2020; Neurath, 2020). Es más, las teorías nahuas serían un ejemplo de la dialéctica no lineal entre caos y cosmos (caosmología), que manifiesta que las tendencias caóticas del cosmos se estabilizan a través de la acción humana, en concreto, por medio de prácticas chamánicas, es decir, cosmopolíticas (Mikkelsen, 2016).

Teoría de la praxis y praxis de la teoría

He mencionado ciertas conexiones entre el “hacer mundo” nahua y el “hacer mundo” de los colectivos occidentales, proyectos que obviamente se interponen y a la vez se yuxtaponen en un diálogo o articulación divergente/convergente. La cosmopolítica entre las teorías cosmológicas nahuas “pipiles” y el “naturalismo” llevarían a nuevas conceptualizaciones y prácticas, para ello es necesario volver a las preguntas relacionadas a las prácticas de conocimiento y su mutua relación: ¿las diferentes prácticas se complementan?, ¿se corresponden entre sí?, ¿se cuestionan?

Aquí hay dos perspectivas a tomar en cuenta, inseparables una de la otra. Me refiero al contenido y la forma de la teoría/práctica. Como ya mencioné antes, pero volviéndolo a

expresar en términos generales, y retomando la noción de los sistemas explicativos (Pitrou, 2016a) podemos constatar que en la práctica de cualquier forma acontecen conflictos, en otras palabras, por dondequiera hay política. Lo que visualizan las prácticas es que los conflictos cosmológicos no solamente desembocan en procesos que destruyen sino que también inventan relaciones, en tal sentido el conflicto cosmológico es un acto “creativo”. Hay una matriz cosmológica que se expresa en las diversas narraciones sobre el nacimiento de los niños a partir del árbol del morro. La emergencia del mundo resulta de conflictos y hace posibles los conflictos, “como continuación de la cielopolítica por otros medios”, es decir, la cielopolítica o cosmopolítica desemboca en una ecología de prácticas que connotan y tienden hacia relaciones recíprocas, ordenadas y firmes.

Por supuesto, aunado a ello está que todas las prácticas muestran relaciones con la alteridad, y relacionado a ella están los dispositivos de domesticación, socialización, agresión y protección de los seres alternos. Además, estas relaciones se expresan en la morfología del mundo. Durante la producción tanto del mundo como de los cuerpos, los participantes atraviesan estados análogos, que en términos generales se pueden caracterizar por el movimiento ideal, de un estado blando-acuático-nocturno hacia un estado firme-sólido-solar. De ahí, la humanidad compartida hace alusión al alma “universal” pero también parcialmente a la morfología, sin olvidar, que el cuerpo es el punto de fuga de la diferencia y del mundo en el que vive. Desde un cuerpo en transformación nuevamente surge la pregunta ¿es o no es?

En este punto, lo que quisiera destacar es que la práctica *sui generis* posibilita reflexiones iniciales, con respecto a una (meta)teoría de la teoría, es decir, el modo como la teoría se manifiesta, su formalismo, por ejemplo, Pitarch (2020) alude a ligereza y a la concreción, lo que aquí llama la atención es que también entre los nahuas de El Salvador las prácticas manifiestan este aspecto de lo “obvio” que señala Pitarch. Por ejemplo, es visible que la danza es una ofrenda para los santos, pero al mismo tiempo hay una dimensión que difícilmente se percibe, solamente se deja entrever. Esta tecnología de transferencia de saberes, o condición ontológica del mundo, recuerda mucho a las máscaras amerindias que manifiestan y representan animales, solamente por medio de rasgos efímeros muestran que los animales son/eran humanos.

No obstante, entre los nahuas de El Salvador lo fugaz está presente en los comentarios, es decir, al contrario de lo obvio, existen comentarios que manifiestan algo oculto. Al respecto quisiera volver y mencionar una reflexión sobre la dialéctica de la convención e invención, lo dado/innato y la invención/lo artificial.

Fue interesante percatarme de que las referencias en las prácticas no eran explícitas o extendidas, parecían más bien breves comentarios, que dejaban entrever un aspecto “cosmológico” de las prácticas, por ejemplo, efímeramente casi incidental, mencionaron que la danza está relacionada al conflicto astral entre la Luna y el Sol, y que la historia de Nanawatzin se despliega en el cronotopo presolar o que el lugar donde se extraía el barro tenía dueño.

Estas aclaraciones o explicaciones fueron fugazmente mencionadas, no así las actividades mismas, pues éstas se desplegaban sin mayor hesitación, la única guía era realizar correctamente la danza y la narración. La ausencia de explicación, sin embargo, no significa su total ausencia, más bien, a lo que los comentarios apuntan es al fondo dado e innato de las acciones. No vale la pena expresarlo, ya que parece “obvio” o sobrentendido. Hablar de esta configuración ontológica suele ser innecesaria, sin embargo, no es el caso de las actividades que desarrollan e inventan los colectivos. Este ámbito de la invención del “hacer” vale más que adornar las acciones con explicaciones. Está implícito en el “hacer bien” que las intervenciones, el trabajo y las relaciones con los diferentes agentes humanos y no humanos para hacer cuerpos, comales, ollas y “hacer mundos”, desemboca en buenos e importantes resultados, mismos que expresan una gama extensa de alianzas.

Líneas invisibles/conexiones parciales

Ahora, otro aspecto que no es tan evidente, por lo menos no para el antropólogo, es que entre las prácticas existen líneas de conexión subterráneas y sútiles. Es decir, el solo hecho de participar en las actividades de un colectivo heterogéneo, con su producción de imágenes, formas, discursos, variaciones, ausencias, presencias y narraciones, posibilita intuir las líneas que atraviesan y conectan parcialmente estas prácticas. Con el objetivo de encontrar o

reconocer estos sistemas explicativos, el valor del trabajo de etnográfico u ontográfico es imprescindible.

Reitero que no todos los y las practicantes establecen estas conexiones, o tal vez no las mencionan pero sí las viven, viven conexiones que a la mirada ajena pueden parecer líneas sueltas, pues no las articulan de la misma forma que el discurso antropológico lo hace. Además, lo que pienso que se despliega aquí es la tensión entre presentación y representación, enmarcada en un contexto político, a grandes rasgos hostil.

Con respecto a los danzantes jóvenes, consideran su práctica como parte de una relación de responsabilidad y reciprocidad con los no humanos; la danza es una ofrenda, quizás su razón de ser más importante. Las danzas-ofrendas mantienen el mundo, después de que éste fue inventado por los no humanos. Implícitas en esta práctica están las actividades alrededor de la cofradía, que a su vez se oponen a todas las fuerzas que en nombre del Estado o de Dios quieren desestabilizar estas prácticas, así esta actividad también es cosmopolítica. La danza reactiva y renueva las relaciones y la socialización entre humanos y no humanos —todos esos seres quiméricos y contradictorios que transitan entre lo humano y lo no humano— colectividad que se requiere para que el mundo siga vivo y en “orden”, por ejemplo, los santos mantienen su postura contra los acechos del Estado, las maras, las iglesias evangélicas y el diluvio. No obstante, los danzantes jóvenes con los que yo platiqué no usan la narración de Nanawatzin para decir “véase, aquí escenificamos la historia” ¡No, no es así!

Por otro lado, los comentarios de algunos ancianos “muestran y ocultan” que la danza rememora la defensa de los ángeles (santos) contra los seres acuáticos y contra el regreso del caosmos, copia íntima del mundo en su estado primigenio (la Gran Noche). Los danzantes no sólo se convierten en réplicas de los ángeles, en Nanawatzin, el Monarca o los tepehuas, sino también se transforman en los malos espíritus que emergen de los restos de Tepusilam y muestran la humanidad de los astros y de los malos espíritus, se convierten en los nahuales de los brujos, las sierpes, los micos (monos), la Sirena, ¿y quizá en los funcionarios públicos?,

quienes durante la fiesta patronal son súbditos de los patronos, es decir, los santos masculinos y femeninos.

De esta forma, la danza retoma el conflicto cosmológico entre la Gran Noche y la alternancia día/noche, así como el conflicto entre la Luna y el Sol. No obstante, el Sol está ausente de las narraciones, no así de las danzas, las historias son parte del cosmos y en los relatos el Sol está casi invisible. Solo una lectura detallada pueda ayudar a revelar ese secreto, ¡sí! la narración y la danza, como muchas otras prácticas tienen secretos. Muchas personas afirman: “la milpa tiene su secreto”, “esta planta tiene su secreto”, “la vida tiene secretos”, asimismo las prácticas que aquí hemos considerado los tienen.

Sin secreto y revelación, el Sol queda relegado a ser producto del Dios bíblico o un Dios cuya ontología no me ha sido develada. Lo que sí puedo constatar es que en el pluriverso de teorías cosmológicas, esta narración teórica compite en cuanto a su grado de realidad, que no en relación con su efectividad y afectividad, con los discursos de la Ciencia y de la Biblia. La narración teórica del mundo compuesto de otros mundos se comporta como una condensación ritual narrativa, se sujeta y se yuxtapone a las demás narraciones, sin sincretizarse sino, más bien pese a su ambivalencia ontológica, posicionándose como una contradicción. ¡Otro mundo es posible!

Ya aquí, quisiera destacar que las danzas no dejan ver un discurso explícito de contra-chamanismo, como lo sugiere Questa (2019) sobre las prácticas dancísticas, ¿porqué deberían manifestarlo? Lo que hay que acentuar es que si el “hacer mundo” se caracteriza por permanentes transformaciones, lo que es, o lo que no es, o lo que podría ser la danza también está sujeto a estas transmutaciones. Ello implica que el discurso político pronto pueda convertirse en práctica cosmopolítica, es decir que la danza se desempeñe como negociación y socialización con espíritus y no con políticos y funcionarios públicos. Reitero que la práctica a la que apuntan las acciones de los jóvenes danzantes reinventa el conflicto cosmológico al insertarlo en demandas de políticas terrestres.

En cuanto a la narración la situación es al revés, predomina lo cosmológico y no lo político, sin embargo, no significa que ambas dimensiones no existan como tal en el relato. Las imágenes de la narrativa están condensadas, y cada imagen de la narrativa puede expandirse y desplegarse. No obstante, la agentividad de las imágenes narradas, o la vida social de las imágenes narradas, me queda poco clara, y será una tarea futura para la antropología visual y cognitiva (Severi, 2015, 2017), también la antropología de la imagen pueda dilucidar en que medida la narración, como ritual en la cotidianidad, ingiere los cambios y plasma imágenes atemporales en el tiempo.

Ahora bien, valdría decir lo mismo con lo relacionado al trabajo con el barro y el trabajo de la alfarería. Es una cosa pero también es otra, hay una superposición de máscaras, de rostros. La mayoría de personas que compran los productos de alfarería, no tienen la menor idea de las transformaciones ontológicas del barro, el proceso que se lleva a cabo antes de que tengan la olla, el comal o la cocina en sus manos. Aunque ladinos e indígenas puedan apreciar los productos de artesanía y los objetos folclóricos, tampoco se puede generalizar y afirmar que todos los miembros de la comunidad conocen la dimensión chamánica del barro, así como su relación con la fabricación del cuerpo, la domesticación y la socialización del *túnal*. Los secretos no son distribuidos homogéneamente.

Aunque al interior de la comunidad hay discusiones sobre cuáles son las prácticas que hay que llevar a cabo y cuáles no, a saber el estatuto ontológico del barro. El silencio y la distribución de los saberes relacionados al barro también se relacionan con el contexto global del “hacer mundo” de los pueblos indígenas. A veces es mejor no compartir su propia metafísica, ya que el ámbito se muestra abiertamente pero también sutilmente violento. Esta incertidumbre dejaría un gran aprendizaje para el absolutismo “real” del naturalismo, que se corona como la cosmopraxis y la ontología sin igual. Si bien, en su propias prácticas la incertidumbre es bienvenida —¿onda o partícula? —, la metafísica queda casi sin cuestionar, de ahí, nuevamente la pregunta ¿qué “cosmos” emergería de las teorías cosmológicas nahuas? ¿y de las teorías cosmológicas de la Ciencia? quizás no serían cosmos, sino relaciones heterogéneas, contradictorias y paradójicas.

El Caosmos y la violencia social

¿Cómo reflejan las prácticas de conocimiento la violencia social en El Salvador? La respuesta esta presente en el nombre, la práctica de conocimiento expresa precisamente eso, un conocimiento del mundo. Al contrario de las teorías cosmológicas de la Ciencia, la teoría cosmológica/cosmopolítica nahua conecta diferentes ámbitos de la vida, pues, en un mundo donde la naturaleza es cultura, la separación entre la física, psicología y sociología es ilógica y a la vez contradictoria. En otras palabras, la inter o transdisciplinariedad está presente desde los comienzos del cosmos.

Ya mencioné que, debido a la multiplicidad del agenciamiento de humanos y no humanos, el cosmos está marcado por la contingencia. Parte del cosmos son aquellos sujetos, colectivos y estructuras/fuerzas que se identifican con los causantes de las violencias sociales, así que, si bien no están explícitamente presentes, se insertan en las lógicas y dialécticas del cosmos.

No solamente los malos espíritus provocan “susto”, también la situación social del país (maras, homicidios, feminicidios, catástrofes “naturales” o “sociales” y pobreza estructural. En ese sentido, la violencia está en el cuerpo y por lo tanto, el cuerpo refleja el estado del mundo. La situación social salvadoreña y la malevolencia de los espíritus se asemejan. Sí antes, como dice la gente, los cerros fueron habitados por espíritus malos, hoy en día esos cerros son zonas de retiro para las maras, por lo que una entrada imprevista puede resultar fatal. Si para ahuyentar a los malos espíritus y los brujos muchas personas usan el humo de tabaco, también a los mareros se les echa el humo.

Viceversa, también es válido decir que no hay mejor preparación para enfrentarse a las maras, y al Estado salvadoreño, que enfrentarse a un mal espíritu. En ambos casos no hay que dejar que el mal espíritu “le gane a uno”, que el Estado “le juegue a uno” (un ideal que, sin embargo, es difícil de seguir en estos días).

Sin embargo, el constante aumento en el número de personas asesinadas en El Salvador hace emerger los *túnales* de los fallecidos, similar a los muertos de la matanza de 1932, que caminan por las noches en las calles de los pueblos, los *túnales* recientes deambulan

todavía en el mundo. El etnocidio provocó el diluvio. Vuelven los aspectos destructivos de las fuerzas acuáticas, en forma del Estado y del etnocidio, en forma de los malos espíritus, en forma de la época de lluvias. El cosmos se vuelve caos, a veces un caos continuo. De igual forma, el hacer cuerpo vislumbra otro hacer y estado ontológico del mundo, el cuerpo también nos habla de un conflicto ontológico. Lo innato siempre pueda desbordarse, no obstante, la ontología conflictiva llama a los seres humanos a inventar otro mundo.

Ante tal situación nace una ocupación permanente, un dispositivo que activa la política: los seres humanos producen mundos a partir de la invención de relaciones con las múltiples alteridades, hecho y praxis social realizado en las cofradías, en los cultos, en los eventos del vecindario, en las fiestas, en los velorios, en el mercado, en las reivindicaciones políticas, y si es necesario, en levantamientos.

En estos espacios también el cuerpo es fortalecido, y por medio del trabajo comunitario el *túnal* es recuperado. Cabe decir que el aspecto social es el que menos he considerado como parte del proceso de la constitución del *túnal*, pero será motivo de una futura investigación. En fin, cuerpo y cosmos son atravesados por múltiples violencias y conflictos, cuya superación requiere un trabajo, una cosmopolítica continua, cuyo fin es inventar un mundo, aunque sea tan efímero como la vida de una olla o de un huacal. Las lecciones que nos brinda la olla o el huacal, las reificaciones (Tsing, 2014), las reconceptualizaciones y las otras prácticas que dispone, apenas han comenzado.

Bibliografía

ABÉLÈS, Marc; BADARÓ, Máximo (2015). *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

ABRAMSON, Allen y HOLBRAAD, Martin (2014). "Introduction. The cosmological frame in anthropology", en Abramson, Allen y Holbraad, Martin (eds.) *Framing cosmologies: the anthropology of worlds*. Manchester: Manchester University Press, pp. 1-28

ACOSTA MÁRQUEZ, Eliana (2013). "La relación del itonal con el chikawalistli en la constitución y deterioro del cuerpo entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla", en *Dimensión Antropológica*, vol. 58, mayo-agosto, pp.115-148. Recuperado a partir de <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=10063>

ACOSTA MÁRQUEZ, Eliana (2020). "Relatos y cosmología nahua sobre la "otra tierra" y el "revés del mundo", en *Iberoforum. Revista De Ciencias Sociales*, 15(29). Recuperado a partir de <https://iberoforum.iberomexico.mx/index.php/iberoforum/article/view/40>

ARGUEDAS, Gilda Rosa (1992). "La tradición oral de los indígenas sumos: características y temáticas", en *Filología y Lingüística XVIII* (2), pp. 53-58.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1986). *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. Xalapa: Editorial de la Universidad Veracruzana.

AKKEREN, Ruud van (2000a). *Place of the Lord's Daughter: Rab'inah, Its History, Its Dance-drama*. Leiden: University of Leiden.

AKKEREN, Ruud van (2000b). "Conociendo a los Pipiles de la Costa del Pacífico de Guatemala: Un estudio etnohistórico de documentos indígenas y del Archivo General de Centroamérica" en *FAMSI*, pp.1-18, <http://www.famsi.org/reports/03101es/99ruud/99ruud.pdf>

AKKEREN, Ruud van (2003). *Xajooj Keej: Baile del Venado de Rabinal*. Rabinal: Museo Comunitario Rabinal Achi.

AKKEREN, Ruud van (2005). "Tzuywa: Place of the Gourd", en *Ancient America* 9, Barnardsville and Washington, D.C., pp. 36-73.

AKKEREN, Ruud van (2012). *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol: una visión posclásica del colapso maya*. Ciudad de Guatemala: Piedra Santa.

AKKEREN, Ruud van (2013). "Tojil Cult in Classic Cotzumalhuapa: Origin of Postclassic Confederations on the Pacific Coast", en Garcia-Des Lauriers, Claudia y Michael Love (eds.), *Archaeology and Identity on the Pacific Coast and Southern Highlands of Mesoamerica*, University of Utah Press, pp. 142-171.

ALCÁNTARA ROJAS, Berenice y NAVARRETE, Federico (2011). *Los Pueblos Amerindios Más Allá del Estado*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

ALCOCER, Paulina (2007). "Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de K.T. Preuss", en Johannes Neurath (coord.) *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, FCE, CONACULTA, pp.30-84.

ALEJOS GARCÍA, José (2010) "La calabaza itzá. Sobreentendidos mitológicos mayas", en Gabriel Ascencio Franco (ed.). *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas*, México: UNICACH, UNAM, UNICH, pp.487-496.

ALEJOS GARCÍA, José (2012) "Enthymemes Underlying Maya Mythical Narrative", en Mykola Polyuha, Clive Thomson y Anthony Walls (eds.). *Dialogues with Bakhtinian Theory. Proceedings of the thirteenth International Mikhail Bakhtin Conference*, London, Ontario: Western [University], Mestengo Press, pp. 395-405.

ALEJOS GARCÍA, José (2018) "El principio fundacional en la mitología y el ritual entre los tzotziles de San Andrés Larráinzar", en *Estudios de Cultura Maya*, 52, pp. 139-160. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2018.52.886>, consultado el 8 de junio de 2020.

ALEMÁN RAMÍREZ, Ernesto (2007). "La Calaverita", en Luis Melgar Brizuela (coord.). *Oraltura de El Salvador: antología de narrativa oral popular*, San Salvador: Universidad de El Salvador, pp. 101-104.

ALTHOFF, Andrea (2014). *Divided by Faith and Ethnicity: Religious Pluralism and the Problem of Race in Guatemala*. Berlin/Boston: De Gruyter.

ALVARADO SOLÍS, Neyra Patricia (2004). *Titailpi...timokotonal. Altar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los Mexicaneros de Durango*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

AMAROLI, Paul (1991). "Linderos y geografía económica de Cuscatlán, provincia pipil del territorio de El Salvador", en *Mesoamérica*, Publicación del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies, año 12, núm. 2, pp. 41-64.

AMERICAS WATCH (1988). *Labor Rights in El Salvador*. New York: The Americas Watch Committee.

ANDERSON, Arabelle (1957). "Two Chol Texts", en *Tlalocan: Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, UNAM, vol. 3, núm. 4, pp.313-316.

ANÓNIMO. (1994). "El Origen del Maiz", en *Relatos huastecos-An t'labti tenek. Lenguas de México* 4 (págs. 71-75). México, D.F.: Sevilla Editores.

ASHFORTH, Adam (2005). *Witchcraft, violence, and democracy in South Africa*. London, Chicago: University of Chicago Press.

BACHMANN-MEDICK, Doris (2014). *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

BÁEZ-JORGE, Félix (1991). "Homshuk y el simbolismo de la ovogénesis en Mesoamérica", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 80, pp. 207-230.

BÁEZ JÚAREZ, Claudia M. (2002). *Memoria eclesial guatemalteca: visitas pastorales*, vol.1, México: UNAM.

BALDOVINOS, Roque (2016). *El cielo de lo ideal. Literatura y modernización en El Salvador (1880-1920)*. San Salvador: UCA Editores.

BARATTA, María de (1951). *Cuzcatlán típico: ensayo sobre etnofonía de El Salvador: folklore, folkwisa y folkway. Primera parte*. San Salvador: Ministerio de Cultura.

BARÓN CASTRO, Rodolfo (1942). *La población de El Salvador: estudio acerca de su desenvolvimiento desde la época prehispánica hasta nuestros días*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Inst. Gonzalo Fernández de Oviedo.

BARRE, Marie-Chantal (1990). "La presencia indígena en los procesos sociopolíticos contemporáneos de Centroamérica" en *Nueva Antropología*, vol.11, núm. 37, pp. 107-127.

BARTOLOMÉ, Miguel A. y BARABAS, Alicia M. (coords.) (2013). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. 1, Pueblos del noroeste. México: INAH

BASSIE-SWEET, Karen; HOPKINS, Nicholas A.; LAUGHLIN, Robert M.; SHESEÑA, Alejandro (2015). "Contemporary Mountain, Thunderbolt and Meteor Deities", en Bassie-Sweet, Karen; Hopkins, Nicholas A.; Laughlin, Robert M. y Brizuela Casimir, Andrés (eds.). *The Ch'ol Maya of Chiapas*. Norman: University of Oklahoma Press, pp.145-170.

BAZIN, Jean (1996). "Interpréter ou décrire: notes critiques sur la connaissance anthropologique" en J. Revel y N. Wachtel (eds.). *Une École pour les sciences sociales. De la IVe section à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris: Cerf/ EHESS, pp. 401-420.

BENÍTEZ, Pablo (2011). "El Salvador, 1932: Los Cofrades Insurrectos", en *Revista Cultura*, núm. 105 enero/ marzo, Ed. Secretaría de Cultura de la Presidencia, El Salvador, pp. 100-120.

BIERHORST, John (1990). *The Mythology of Mexico and Central America*. New York: William Morrow.

BLOCH, Maurice (1998). *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Oxford: Westview Press.

BOLAÑOS CÁMBARA, Francisco y RIVERA María Elena. (2016). *Los jóvenes nini en El Salvador*. San Salvador: Fundaungo.

BOLLINGER, William (1987). "El Salvador", en Michael Gerald Greenfield, y Sheldon L. Maram (eds). *Latin American Labor Organizations*, New York: Greenwood Press, pp. 307-388.

BONFIGLIOLI, Carlo (2008). "El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri", en *Cuicuilco*, vol.15 núm. 42, pp.45-60.

BONFIGLIOLI, Carlo (2010a). "Danzas Circulares, Figuras Espiroideas Y Predominancia Del Patrón Levógiro Entre Los Rarámuri", en *Anales de Antropología*, vol. 44 , pp.195-209.

BONFIGLIOLI, Carlo (2010b). "Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo", en María Eugenia Olavarría, Saúl Millan y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México: UAM/ Juan Pablos Editor, pp. 463-491.

BOOT, Erik (2019). "On the Origin of the Tobacco Plant: A Pipil Myth", en Loughmiller-Cardinal y Eppich Keith (eds.). *Breath and Smoke: Tobacco Use among the Maya*, Albuquerque: University of Texas Press, pp. 22-31.

BROTHERSTON, Gordon (1995). "Las cuatro vidas de Tepoztecatl", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 25, pp. 185-205.

BRAAKHUIS, Edwin (2001). "The way of all flesh: Sexual implications of the Mayan hunt", en *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, núm 96, pp. 391-409.

BRAAKHUIS, Edwin (2009). "The Tonsured Maize God and Chicome-Xochitl as Maize Bringers and Culture Heroes: A Gulf Coast Perspective", en *Wayeb Notes*, núm. 32, pp.1-38.

BRAAKHUIS, Edwin (2010). *Xbalanque's Marriage. A Commentary on the Q'eqchi' Myth of Sun and Moon*. Tesis de doctorado, Universiteit Leiden.

BRAAKHUIS, Edwin y HULL, Kerry (2014). "Pluvial Aspects of the Mesoamerican Culture Hero. The "Kumix Angel" of the Ch'orti' Mayas and Other Rain-Bringing Heroes", en *Anthropos*, vol.109, núm 2, pp. 449-466.

BRICKER Reifler, Victoria (1981). *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.

BRODA, Johana (1982) "El culto mexica de los cerros y del agua", en *Multidisciplina*, vol.3, núm.7, pp. 45-56.

BROWN, Linda A. (2015) "When Pre-Sunrise Beings Inhabit a Post-Sunrise World. Time, Animate Objects, and Contemporary Tz'utujil Maya Ritual Practitioners", en Anthony F. Aveni (ed.), *The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks, pp. 53- 77.

CALVO PACHECO, Jorge Alfredo (2000). *Vocabulario Castellano Pipil, Pipil Kastíyan*, Izalco, El Salvador.

CALVO SANTOS, Miguel (2019). "La caída de los ángeles rebeldes. (Tótem revolútem de ángeles a hostia limpia)", en *HA!* (Página web) <https://historia-arte.com/obras/la-caida-de-los-angeles-rebeldes>, consultado el 8 de diciembre de 2019.

CAMPBELL, Lyle (1985) *The Pipil Language of El Salvador*. Berlin: Mouton de Gruyter.

CAMPBELL, Lyle (2014). "La lengua del Salvador. Cuentos de Cuisnahuat y Santo Domingo de Guzmán", en *Revista Cultura*, núm.113, julio-diciembre, El Salvador: SECULTURA, p.79-112.

CARMACK, Robert M. (1973). *Quichean Civilization: The Ethnohistoric, Ethnographic, and Archaeological Sources*. Berkley, London, Los Angeles: University of California Press.

CHAKRABARTY, Dipesh (2008). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

CHAKRABARTY, Dipesh (2009). "Clima e historia. Cuatro tesis", en *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, núm. 31, pp. 51-69.

CHAMOUX, Marie-Noëlle (1980). "Orphée nahua", en *Amerindia*, 5, pp. 113-122.

CHAMOUX, Marie-Noëlle (2016). "Los lugares de la oscuridad: epistemología náhuatl de los procesos vitales y modelos técnicos", en *Revista de Antropología*, 59 (1), pp. 33-72, disponible en: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124256>, consultado el 8 de septiembre de 2020.

CHAMOUX, Marie-Noëlle (2017). "Presentación", en *El Inframundo nahua través de su narrativa*, México: INAH, pp.11-21.

CHAPIN, Marc (1991). "La población Indígena de El Salvador", en *Mesoamérica*, año 12, núm. 2, pp. 1-40.

CHAPMAN, Anne (2006 [1985]). *Los hijos del copal y la candela: ritos agrarios y tradición oral de los lenkas de Honduras*. Tomo I, México, D.F.: UNAM, CEMCA.

CARÍAS, Claudia Marcelas; MIGUEL LEYVA, Héctor; MARTÍNEZ MIRALDA, Roger; LETICIA ORDOÑEZ, Ena; TRAVIESO, Jorge F. (1988). *Tradición oral indígena de Yamaranguila, Tegucigalpa*: Editorial Guaymuras.

CESARINO NIEMEYER, Pedro (2012). "A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo", en *Revista de Antropologia*, vol. 55, núm.1, Sao Paulo: USP, pp.75-139.

CHEVALIER, Jacques M. y SÁNCHEZ BAIN, Andrés (2003). *The Hot and the Cold: Ills of Humans and Maize in Native Mexico*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo (2011). *Imágenes de la mitología Maya*. Guatemala: Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín.

CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo (2017). *Art and Myth of the Ancient Maya*, New Haven and London: Yale University Press.

CHING, Erik y TILLEY, Virginia (1998). "Indians, the military and the rebellion of 1932 in El Salvador", en *Journal of Latin American Studies*, vol. 30, pt. 1, pp. 148-153.

CHING, Erik; LÓPEZ BERNAL, Carlos Gregorio y TILLEY, Virginia (2007). *Las masas, la matanza y el Martinato en El Salvador: ensayos sobre 1932*. San Salvador: UCA Editores.

CHING, Erik (2014). *Authoritarian El Salvador: Politics and the Origins of the Military Regimes, 1880-1940*. University of Notre Dame Press.

CHRISTENSON, Allen (2007). *POPOL VUH. Sacred Book of the Quiché Maya People*. Translation and Commentary by Allen J. Christenson. Center for Preservation of Ancient Religious Texts, Utah: Brigham Young University.

CHRISTENSON, Allen (2016). *The Burden of the Ancients: Maya Ceremonies of World Renewal from the Pre-Columbian Period to the Present*. Austin: University of Texas Press.

CLARÁ DE GUEVARA, Concepción (1975). *Exploración etnográfica del departamento de Sonsonate*. San Salvador: Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación.

CLASTRES, Pierre (2014 [1980]). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Editorial Gedisa.

CONTE, Antonio (2008 [1934]). *Treinta años en tierras salvadoreñas*, vol. 1. Asociación Congregación de la Misión Paulinos.

CORTÉS, Fidelina y RAMOS, Andrea (2007). "La Bruja", en Luis Melgar Brizuela (coord.). *Oraltura de El Salvador: antología de narrativa oral popular*, San Salvador: Universidad de El Salvador, pp. 104-107.

CORTÉS Y LARRAZ, Pedro (2001). *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

CORTEZ, Carlos (2014), *Ne Nawat Yultuk*, Dirección Nacional de Pueblos Indígenas, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la República de El Salvador, C.A.

COSSICH VIELMAN, Margarita (2015). "La problemática pipil, xinka y sus vecinos desde una perspectiva multidisciplinaria (Discusión Mesa Redonda)", en B. Arroyo, L. Méndez Salinas y L. Paiz (eds.) *XXVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2014*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp. 1273-1277.

CRÉSPIN Rivera, Ismael (2016). "El agua en la tradición oral salvadoreña: Percepciones, tradiciones y personajes", en *Alrededor de la Lluvia: Imágenes pasadas y presentes en la América*, San Salvador: MUNA, pp. 88-115.

CRUIKSHANK, Julie (1998). *The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

DANNER, Mark (2016). *Masacre. La Guerra Sucia en El Salvador*. México: Malpaso

DARY, Claudia (1983). "Dos leyendas acerca del volcán Izalco (Sonsonate, El Salvador) recolectadas en Guatemala", en *Nacxit: Revista Estudiantil de la Escuela de Historia*, vol.3, Guatemala: USAC, pp.55-67.

DAVIES, Nigel (1977). *The Toltecs: Until the Fall of Tula*. Norman: University of Oklahoma Press.

DE LA CADENA, Marisol (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press

DEHOUE, Danièle (2009) "Un Ritual De Cacería. El Conjuero Para Cazar Venados De Ruiz De Alarcón", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 40, UNAM, pp.299-331.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2004 [1980]) *MIL MESETAS. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: PRE-TEXTOS.

DESCOLA, Philippe (2005). *Las Lanzas del Crepúsculo*, Buenos Aires, FCE.

DESCOLA, Philippe (2012 [2005]). *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires: Amorrortu editores.

DÍAZ, Ana (2015). "La Pirámide, la falda y una jicarita llena de maíz. Una crítica a la teoría de los niveles del Cielo mesoamericano", en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, D.F.: UNAM, pp.65-108.

DOUGLAS, Eduardo de J. (2010). *In the Palace of Nezahualcoyotl: Painting Manuscripts, Writing the Pre-hispanic Past in Early Colonial Period Tetzaco, México*. Austin: University Press.

ECHEVERRÍA GARCÍA, Jaime (2014). "Tonalli, naturaleza fría y personalidad temerosa: el susto entre los nahuas del siglo xvi" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 48, pp.177-212.

ECHEVERRÍA, Bolívar (2014). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Era.

EFFENBERGER LÓPEZ, Wolfgang (2013). "La participación de afrodescendientes de Atiquizaya en el levantamiento de 1932", en *Científica*, vol.1, núm. 2, época 2, pp. 139-154.

EFFENBERGER LÓPEZ, Wolfgang (2019). "Blanquitud, blanqueamiento y racialización: imaginarios de la nación. Los sujetos de descendencia africana en El Salvador (1888-1930)", en *El Salvador: Pensamiento e Historia. Aportes para una lectura crítica del presente*. Breni Cuenca (coords.). San Salvador: Secretaría Nacional de Arte y Cultura del FMLN.

ELLISON, Nicolas (2018). "Dancing Maize: Indigeneity and Ontology in Human-Plant interactions among the Totonac of Central, Mexico" (pre-print under review at JRIA), disponible en https://www.academia.edu/37324846/Dancing_Maize_Indigeneity_and_Ontology_in_Human_Plant_interactions_among_the_Totonac_and_Nahua_of_Central_Mexico, consultado el 7 de enero de 2021.

ESCAMILLA, Marlon (2011). "La Costa del Bálsamo durante el postclásico temprano (900-1200 d.C.): Una aproximación al paisaje cultural nahua-pipil", en *La Universidad*, pp. 67-90.

FAGETTI, Antonella (1998). *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. Puebla: BUAP, Plaza y Valdés Editores.

FAGETTI, Antonella (2010). "Ixtlamatki versus nahualli. Chamanismo, nahualismo y brujería en la Sierra Negra de Puebla", en *Revista pueblos y fronteras digital*, 5(10), pp. 4-23. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2010.10.145>

FARÍAS, Ignacio (2014), "Planes maestros como cosmogramas: la articulación de fuerzas oceánicas y formas urbanas tras el tsunami de 2010 en Chile", en *Revista Pléyade*, núm. 14 julio-diciembre, pp. 119-142.

FAVRET-SAADA, Jeanne (2012). "Being affected", en *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, núm. 1, pp. 435-445.

FERNÁNDEZ OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo (2007 [1852]) *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar de Océano*. Madrid: Real Academia de la Historia; Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-general-y-natural-de-las-indias-islas-y-tierra-firme-del-mar-oceano-tomo-primero-de-la-segunda-parte-segundo-de-la-obra--0/html/>

FIGUEROLA PUJOL, Helios (2010). "De sacrificio y sacrificios en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Cancuc", en Leonardo López Luján y Guihelm Olivier (coord.). *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México D.F.: INAH, UNAM, pp.519-546.

FITZPATRICK, Matthew P. (2008). *Liberal Imperialism in Germany: Expansionism and Nationalism, 1848-1884*. New York: Berghahn Books.

FOSTER, Hugo León (1907). *Los Pipiles*. San Salvador: Omega.

FOWLER JR., William R. (1983). "La distribución prehistórica e histórica de los pipiles", en *Mesoamérica*, vol. 4, núm. 6, pp. 348-372.

FOWLER, William (1989). *The Cultural Evolution of Ancient Nahua civilizations: The Pipil-Nicarao of Central America*, Norman: University of Oklahoma Press.

FOWLER, William (2011). "El complejo Guazapa en El Salvador: La diáspora tolteca y las migraciones pipiles", en *La Universidad*, pp. 17-66.

FÖRSTER, Laura y STOECKER, Holger (2016). *Haut, Haar und Knochen. Koloniale Spuren in naturkundlichen Sammlungen der Universität Jena*. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.

FREUD, Sigmund (2014 [1919]). *Das Unheimliche: manuscrito inédito*. Buenos Aires: Mármol/Izquierdo Editores.

FROBENIUS Leo (1898). *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*. Berlín: Gebrüder Borntraeger Verlag.

FUJIGAKI LARES, Alejandro (2015). *La disolución de la Muerte y el Sacrificio. Contrastes de las Máquinas de Transformaciones y Mediaciones de los Rarámuri y los Mexicas*. Tesis de Doctorado en Antropología, México, UNAM.

GALINDO POHL, Reynaldo (2001). *Recuerdos de Sonsonate: crónica del 32*. El Salvador: Tecnograff.

GALINIER, J. (2014 [1990]). *La Mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. CESMECA, disponible en: <https://books.openedition.org/cemca/2798?lang=es>, consultado el 8 de diciembre de 2019.

GALINIER, Jacques (2016). "Un pensamiento de la noche. El dualismo crítico de los otomíes contemporáneos", en Monod Becquelin, A. & Galinier, J (eds.) *Las cosas de la noche: una mirada diferente*. México: CEMCA, disponible en internet: <https://books.openedition.org/cemca/4213>

GALINIER, Jacques (2017). "Geopolítica del inframundo. Determinismo y causalidad síquica entre los ancestros otomíes", en *Anales de Antropología*, vol. 51, núm.1, enero-junio, pp. 2-10.

GALLARDO ARIAS, Patricia (2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/ritualpalabra/cosmos.html, consultado el 8 de diciembre de 2019.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio (1969). "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, pp. 279- 311.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio (1976). *Pajapan, un dialecto mexicano del Golfo*, México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio (1996). "Jáltipan: en busca del alma perdida", en *Son del Sur*, no.3. Coatzacoalcos, Veracruz, pp. 33-35.

GARCÍA DE PALACIO, Diego (2009 [1576]). *Carta-relación de Diego García de Palacio a Felipe II Sobre la Provincia de Guatemala. 8 de marzo de 1576. Relación y Forma de Diego García de Palacio. Oidor de la Real Academia de Guatemala*. México D.F.: UNAM.

GARCÍA PÉREZ, Isidro (2007). “Los Brujos”, en Luis Melgar Brizuela (coord.). *Orality de El Salvador: antología de narrativa oral popular*, San Salvador: Universidad de El Salvador, p. 57.

GARCÍA-ZAMBRANO, Angel Julián (2007). “Ancestral Rituals of Landscape Exploration and Appropriation amongst Indigenous Communities in Early Colonial Mexico”, en Michel Conan (ed.). *Sacred gardens and landscapes. Ritual and agency*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, pp. 1–27.

GASPERINI, Mauricio (2008). *The Universe Before the Big Bang: Cosmology and String Theory*. Berlin-Heidelberg: Springer Verlag.

GEOFFROY RIVAS, Pedro (1979). *El español que hablamos en El Salvador*, San Salvador: Ministerio de Educación.

GIRARD, Rafael (1959). *El colapso maya y los nahuas*. México, D.F.: Impr. Modernas.

GIRARD, Rafael (1977). *Origen y desarrollo de las civilizaciones antiguas de América*. México: Editores Mexicanos Unidos.

GOLDMAN, Marcio (2005). “Jeanne Favret-Saada, os Afetos, a Etnografía”, en *Cadernos de Campo*, São Paulo, núm. 13, pp. 149-153.

GOLDMAN, Marcio (2016). “Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica”, en *Cuadernos de Antropología Social*, Universidad de Buenos Aires, Argentina, núm. 44, pp. 27-35.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Mauricio y MEDELLÍN URQUIAGA, Sofía (2007), “pueblos indígenas de México y agua: nahuas de la huasteca”, en *Atlas De Culturas Del Agua En América Latina Y El Caribe*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Investigación y Capacitación Rural A.C., disponible en <https://www.yumpu.com/es/document/read/27545689/13-nahuas-de-la-huasteca-mgonzalez-y-sofa-a-medella-n-unesco>, consultado el 18 de diciembre de 2020

GONZÁLEZ MONTES, Soledad (1997). “Pensamiento y Ritual de Los Ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca” en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.) *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, UNAM, pp. 313-358.

GONZÁLEZ PÉREZ, Damián (2015). “La suerte del venado entre los zapotecos del sur”, en *Artes de México. La Búsqueda del Venado*, núm. 117, julio, pp. 50-55.

GOOD ESHELMAN, Catherine (2008) “Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad”, en Medina, A. y Ochoa, Á. (eds.). *Etnografía de los confines: Andanzas de Anne Chapman*. CESMECA.

GOULD, Jeffrey L. y LAURIA SANTIAGO, Aldo (2005). “Nos llaman ladrones y se roban nuestro salario: hacia una reinterpretación de la movilización rural salvadoreña, 1929-1931”, en *Revista de Historia*, (51-52), pp. 287-355, disponible en:

<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/1770>, consultado el 12 de Abril de 2018.

GOULD, Jeffrey L. y LAURIA SANTIAGO, Aldo A. (2008b). *1932: Rebelión en la oscuridad. Revolución, Represión y Memoria en El Salvador*. San Salvador: Museo de la Palabra y la Imagen.

GOSSEN, Gary (1979). "Cuatro mundos del hombre: tiempo e historia entre los chamulas", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XII, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, pp. 179-190.

GOSSEN, Gary (1986). "The Chamula Festival of Games: Native Microanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival", en Gossen, Gary (ed.) *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, pp.227-254.

GOSSEN, Gary (2002). *Four creations: an epic story of the Chiapas Mayas*. Norman: University of Oklahoma.

GOW, Peter (2001). *An Amazonian Myth and Its History*, New York: Oxford University Press

GRAEBER, David (2017). "Foreword. At long last", en Turner, Terence (autor) *The Fire of the Jaguar*, Chicago: HAU Books, pp. xix-xl.

GRAULICH, Michel (2000). "Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido", en Navarrete Linares, F., y Olivier, G. (eds.). *El héroe entre el mito y la historia*. CESMECA, pp. 89-99.

GRAULICH, Michel (2001). "El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacan", en *Anales del Instituto de Investigaciones estéticas*, vol. 23, núm.79, pp.5-28.

GRANDTNER, M.M. y CHEVRETTE, Julien (2013). *Dictionary of Trees*, vol. 2: South America: Nomenclature, Taxonomy and Ecology. Amsterdam: Elsevier.

GROARK, Kevin P. (2019). "Elder Brother Tobacco". Traditional Nicotiana Snuff Use among the Contemporary Tzeltal and Tzotzil Maya of Highland Chiapas, Mexico", en Loughmiller-Cardinal y Eppich Keith (eds.). *Breath and Smoke: Tobacco Use among the Maya*, Albuquerque: University of Texas Press, pp. 54-92.

GUTIÉRREZ, Gloria Aracely y OSORIO, Miguel (1995). *Tradición oral de Concepción Ataco, Departamento de Ahuachapán, El Salvador (según Miguel Osorio)*. San Salvador: Dirección del Patrimonio Cultural, CONCULTURA.

GUZMÁN, Adriana (2002). *Mitote y universo Cora*. México D.F.: CONACULTA-INAH/ Universidad de Guadalajara

GUZMÁN, A. R. (2017). *¡Titaketzakan nawat! Ne taketzalis ipal ne tunoywan*, taksalis 2. San Salvador, El Salvador: Ministerio de Educación.

GUZMÁN WOLFFER, Ricardo (2005) "Entrevista con Carlos Montemayor. El humor en las letras indígenas", en *La Jornada Semanal*, domingo, 15 de mayo, núm. 532, disponible en: <https://www.infocajeme.com/cultura/2010/03/el-humor-en-las-letras-indigenas-entrevista-con-carlos-montemayor/>, consultado el 4 de abril de 2018.

GUZMÁN, Valeria y CÁCERES, Gabriela (2020) "El Salvador: Femicidios: otra pandemia con subregistro", en *Noticias de América Latina y el Caribe*, núm. 2694, disponible en: <https://www.nodal.am/2020/07/el-salvador-femicidios-otra-pandemia-con-subregistro-por-valeria-guzman-y-gabriela-caceres/>, consultado el 16 de diciembre de 2020.

HARMAN, Graham (2010) *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester: Zero Books.

HARTMAN, Carl Vilhelm (1907). "Mythology of the Aztecs of Salvador", en *The Journal of American Folklore*, vol. 20, núm. 77, pp. 143-147.

HARTMAN, Carl Vilhelm (1910). "Le calebassier de l'Amérique tropicale. Études d'ethnobotanique", en *Journal de la société des américanistes*, 7, pp. 131-143.

HARTMAN, Carl Vilhelm (2001[1901]). "Reconocimiento Etnográfico de Los Aztecas de El Salvador", en *Mesoamérica*, vol. 22, núm. 41, pp. 146-191.

HASLER, Juan (2011). *Estudios nahuas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

HENARE, Amiria, HOLBRAAD, Martin, WASTELL, Sari (2007). "Introduction", en *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London y New York: Routledge, pp.1-26.

HENRÍQUEZ CH., Vilma Maribell (2011). *Artesanía tradicional salvadoreña: una manifestación cultural que preservar*, San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia, Dirección de Publicaciones e Impresos.

HERNÁNDEZ, Werner (2019). *Nawat Mujmusta*. Secretaría de Cultura de San Salvador, San Salvador: Editorial Municipal.

HERNÁNDEZ, Esther (1996). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana de fray Alonso de Molina*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

HERRERA VEGA, Adolfo (1935). *El indio occidental de El Salvador y su incorporación social por la escuela*. San Salvador: Tipografía Comercial.

HERRERA VEGA, Adolfo (1961). *Expresión literaria de nuestra vieja raza: folklore*. San Salvador: Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación.

HEYDEN, Doris (1993). "El árbol en el mito y el símbolo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 23, pp.201-219.

HEYDEN, Doris (2005). "Rites of passage and other ceremonial caves", en J. E. Brady y K. M. Prufer (eds.). *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*, Austin: University of Texas Press, pp. 21-24.

HOLBRAAD, Martin (2010) "Ontology Is Just Another Word for Culture. Martin Holbraad: Against the Motion", en *Critique of Anthropology*, vol.30, núm.2, pp. 179-185.

HOLBRAAD, Martin y PEDERSEN, Morten Axel (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HORVITZ, Leslie Allan y CATHERWOOD, Christopher (2006). *Encyclopedia of War Crimes and Genocide*. New York: Facts on File.

HOUSEMAN, Michael y SEVERI, Carlo (1998). *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden: Brill.

HUGH-JONES, Stephen (2009) "The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia", en Santos-Granero, Fernando (ed.). *The Occult Life of Things. Native American Theories of Materiality and Personhood*, Tucson: University of Arizona Press, pp. 33-59.

HULL, Kerry (2009). "The Grand Ch'orti' Epic: The Story of the Kumix Angel", en Geneviève Le Fort, Raphaël Gardiol, Sebastian Matteo y Christophe Helmke (eds.). *Acta Mesoamericana*, vol. 20, Markt Schwaben: Anton Saurwein Verlag, pp. 131-140.

INGOLD, Tim. (2013) "Anthropology Beyond Humanity", en *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(3), University of Helsinki, Finland, pp. 5-23.

ITURRIAGA DE LA FUENTE, José N (1992). *Anecdotario de viajeros extranjeros en México: siglos XVI - XX*, Tomo IV, Fondo De Cultura Económica USA.

IXTLILXOCHITL, Don Fernando Alva (1952 [1659]). *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Publicadas y anotadas por Alfredo Chavero*. (2 vols.), México: Editorial Nacinal.

JÁUREGUI, Jesús y BONFIGLIOLI, Carlo (coords.). (1996). *Las danzas de conquista, I. México contemporáneo*, México: FCE, CONACULTA.

JÁUREGUI, Jesús (2004). *Coras. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: CDI: PNUD.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto (1974). "Los Portadores de la Cultura Teotihuacana", en *Historia Mexicana*, vol. 24, núm.1, julio-septiembre, pp. 1-12.

JOHANSSON, Patrick K. (1994). "Análisis Estructural Del Mito De La Creación Del Sol Y De La Luna En La Variante Del Códice Florentino", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 24, pp. 93-124.

JOHANSSON, Patrick K. (2012). “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica: Consideraciones heurísticas y epistemológicas”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 43, pp. 47-93.

JOSSA, Emanuela (2019). “La mujer en fragmentos”: A Reading of a Pipil Myth”, en *Revista de Pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos. Mitologías hoy*, vol. 19, junio, pp. 325-337.

KINDL, Olivia (2003) *La Jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. México: Instituto nacional de antropología e historia.

KRANIAUSKAS, Jan (2012). *Políticas literarias: poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*. México D.F.: FLACSO México.

KRUELL, Gabriel K. (2020). “¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica”, en *Iberoforum. Revista De Ciencias Sociales*, 15(29). Recuperado a partir de <https://iberoforum.iberomx.com/index.php/iberoforum/article/view/38>

KÜNNE, Martin y VANNINI, Margarita (2010). *La recuperación de la herencia indígena: el primer viaje de Walter Lehmann por América Central (1907-1909)*. Managua: IHNCA-UCA.

KÜNNE, Martin (2015). “Las lenguas de América Central y el idioma de sutiava según su documentación por Walter Lehmann”, en *Revista de Historia*, núm. 71, enero – junio, 2015, pp. 41-53

KWON, Heonik (2008). *Ghosts of War in Vietnam. Studies in the Social and Cultural History of Modern Warfare*. Cambridge: Cambridge University Press. Edición de Kindle.

LAGROU, Elsje; BELAUNDE, Luisa Elvira (2011). “Do mito grego ao mito amerindio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro”, en *Sociologia & Antropologia*, vol.01, núm.02, pp. 09–33.

LAGROU, Els [Colegio de San Ildefonso]. (22 de octubre de 2020). *Seminario Kixpatla. Arte y cosmopolítica*. Segunda sesión. [Archivo de Vídeo] Youtube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=MfBAc8eOYNA>, 10 de noviembre de 2020.

LARA FIGUEROA, Celso (1996). *Leyendas populares de aparecidos y ánimas en pena en Guatemala*. Guatemala: Editorial Artemis-Edinter.

LARA MARTÍNEZ, Carlos Benjamín (2002). “Tradicionalismo y modernidad: el sistema de cofradías en Santo Domingo de Guzmán”, en *Anales del Museo de América*, 10, Madrid, pp. 155-175.

LARA MARTÍNEZ, Carlos Benjamín (2006). *La Población Indígena de Santo Domingo de Guzmán. Cambio y continuidad sociocultural*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, CONCULTURA.

LARA MARTÍNEZ, Carlos B. (2016). *Memoria histórica del Movimiento Campesino de Chalatenango*. Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM.

LARA MARTÍNEZ, Carlos; RØNSBO, Henrik y LÓPEZ, Estanislao (2016). “Las dimensiones del conflicto étnico en Santo Domingo de Guzmán” en *Identidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol.6, núm. 10, San Salvador: SECULTURA, pp. 189- 217.

LARA MARTÍNEZ, Rafael (2010a). “Introducción General”, en *INDIANA II. Mitos en la Lengua Materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*, (Rafael Lara-Martínez, traducción e interpretación), San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco, pp.1-48.

LARA MARTÍNEZ, Rafael (2010b). “Etimología. Recolección y diseminación de las aguas” en Introducción General”, en *INDIANA II. Mitos en la Lengua Materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*, (Rafael Lara-Martínez, traducción e interpretación), San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco, pp.203-204.

LARA MARTÍNEZ, Rafael (2010c). “Traducción poética. XIII. 3. Señores de las flores”, en *INDIANA II. Mitos en la Lengua Materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*, (Rafael Lara-Martínez, traducción e interpretación), San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco, p.209.

LARA MARTÍNEZ, Rafael (2012). *Ensayos: Indígena-Cuerpo-Sexualidad*, San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco.

LARA MARTÍNEZ, Rafael, MCALLISTER, Rick (2012). *El Legado náhuat-pipil de María de Baratta*. San Salvador: Fundación AccesArtes.

LARA MARTÍNEZ, Rafael (2016). *Hacia una filosofía y literatura náhuat-pipil*. San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco.

LARA MARTÍNEZ, Rafael (2017). *Siete (chicome) estudios náhuat-pipiles*. San Salvador: Editorial Universidad Evangélica de El Salvador.

LARDÉ, Jorge (1951). “Creencias populares relacionadas con la geología salvadoreña”, en *Anales del Museo Nacional "David J. Guzmán"*, tomo 11, julio-septiembre, San Salvador: El Salvador, pp.72-73.

LARES FUJIGAKI, Alejandro (2020). “Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno”, en *Mana*, vol. 26, núm 1, disponible en <https://doi.org/10.1590/1678-49442020v26n1a202>, consultado el 17 de octubre de 2020.

LATOUR, Bruno (2008). “Stengers’Schibboleth. Vorwort von Bruno Latour”, en *Spekulativer Konstruktivismus. Mit einem Vorwort von Bruno Latour*. Berlin: Merve Verlag.

LATOUR, Bruno (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los Modernos*. Buenos Aires: Paidós.

LATOUR, Bruno (2015[1999]). *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

LATOUR, Bruno (2017[1991]). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LAURIA-SANTIAGO, Aldo (1999). *Una República Agraria: Los campesinos en la economía y la política de El Salvador en el siglo XIX*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.

LAURIA-SANTIAGO, Aldo (2004). "Land, Community, and Revolt in Late Nineteenth-Century Indian Izalco", en Aldo Lauria-Santiago y Leigh Binford (eds.). *Landscapes of Struggle: Politics, Society, and Community in El Salvador*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 17- 38.

LAURIA-SANTIAGO, Aldo y GOULD, Jeffrey L. (2005). "Nos llaman ladrones y se roban nuestro salario": Hacia una reinterpretación de la movilización rural salvadoreña, 1929-1931", en *Revista Historia*, núm 51-52, enero-diciembre, Universidad de Costa Rica, pp. 287-355.

LEENHARDT, Maurice (1997[1947]). *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.

LEHMANN, Walter (1920). *Zentral-Amerika. Teil I. Die Sprachen ZentralAmerikas in ihren Beziehungen zueinander sowie zu Süd-Amerika und Mexiko*. 1–2. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

LEHMANN, Walter (1974 [1938]). *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko*. Stuttgart: Kohlhammer.

LEHMANN, Walter (1949). *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.

LEMUS, Jorge (2015a). *El pueblo pipil y su lengua: de vuelta a la vida*. San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco.

LEMUS, Jorge A. (2015b), "La cueva del diablo-lustut ne takat istak", disponible en <https://elfaro.net/es/201508/academico/17245/La-cueva-del-diablo---lustut-ne-takat-istak.htm>, consultado 8 de septiembre de 2018.

LEÓN PORTILLO, Miguel (1972). *Religión de los nicaraos Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*. México: UNAM.

LEÓN PORTILLA, Miguel (1986) "Yancuic Tlahtolli. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 18, pp. 123-141.

LEÓN PORTILLO, Miguel (1993[1956]). *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*. México, D.F.: UNAM.

LEVIN ROJO, Danna (2014). "La historia inscrita en una danza: los matachines, mapa del cosmos y la memoria", en Mariana Mesera (ed.) *Mapas del cielo y la tierra. Espacio y territorio en la palabra oral*. México D.F.: UNAM

LÉVI-STRAUSS, Claude (1988 [1955]). *Tristes trópicos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1956) "Sur les rapports entre la mythologie et le rituel", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, núm. 50, vol.3, pp. 699-722.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1989). *Mito y Significado*. México: Alianza.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1995 [1958]). "¿Existen las organizaciones dualistas?", en *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, pp. 165- 191.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2008 [1985]). *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós Surcos 37.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2012 [1970]). *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*. México: Siglo XXI.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2013 [1979]). "Cómo mueren los mitos", en *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo Veintiuno Editores, pp.242-253.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2014[1962]). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2015 [1964]). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

LIZCANO, Francisco (1993). Presencia y ausencia de la población negra en El Salvador, en: Martínez Montiel, Luz María (coord.). *Presencia Africana en Centroamérica*. México, D.F.: Consejo Nacional para La Cultura y Las Artes, pp. 103-112.

LOCKHART, James (1997 [1983]). *Nahuat Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.

LOKKEN, Paul (2000). *From Black to Ladino: People of African Descent, Mestizaje, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600-1730*. A Dissertation presented to the Graduate School of the University of Florida in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, University of Florida.

LOKKEN, Paul (2003). "Mulatos, negros y el mestizaje en las Alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate (siglo XVII)", en Gómez, Ana Margarita y Herrera, Sajid Alfredo (eds.) *Mestizaje, Poder y Sociedad*. San Salvador: FLACSO, pp.3-23.

LOKKEN, Paul (2008). "Génesis de una Comunidad Afro-Indígena en Guatemala: La Villa de San Diego de La Gomera en el Siglo XVII", en *Mesoamérica*, vol. 50, enero-diciembre, pp.37-65.

LOKKEN, Paul y LUTZ, Cristopher (2008). "Génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador 1524-1824", en Rina Cáceres Gómez (ed). *Del olvido a la memoria: africanos y afroestizos en la historia colonial de Centroamérica*, 1, San José, C.R.: Oficina Regional de la UNESCO para Centroamérica y Panamá, pp. 16-36.

LOOPER, Matthew (2019). *The Beast Between. Deer in Maya Art and Culture*. Austin: University of Texas Press.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: IIA-UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1988). "Las dos posibles interpretaciones de un mito pipil", en *Anales de Antropología*, vol.25, núm.1, pp. 315-328.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1992). "Homshuk. Análisis temático del relato", en *Anales de Antropología*, vol. 29, núm. 1, pp. 261-283.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1993). *The Myth of the Opossum. Pathways of Mesoamerican Mythology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2003). "Difrasismos, cosmovisión e iconografía", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, pp.143-160

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2009). "El dios en el cuerpo", en *Dimensión Antropológica*, año 16, vol. 46, mayo/agosto, pp.7-45. <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3823>, consultado el 13 de septiembre de 2019.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2015). "Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 49, enero-junio, pp. 161-197.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2016 [1994]). *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México D.F.: Ediciones Era

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJAN, Leonardo (1999). *Mito y realidad de Zuyuá: serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del clásico al posclásico*, México, FCE.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJAN, Leonardo (2009). *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM, INAH.

LÓPEZ BERNAL, Carlos Gregorio (2009). "El pensamiento de los intelectuales liberales salvadoreños sobre el indígena, a finales del siglo XIX", en *Boletín AFEHC*, núm. 41, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id;=2198

LÓPEZ GARCÍA, Julián (2003). *Símbolos en la comida indígena guatemalteca. Una etnografía de la culinaria Maya-Chortí*, Quito: Abya.Yala.

LÓPEZ GARCÍA, Julián (2014) “La Curiosidad De Las Palabras Y La Senda Del Corazón En Mujeres Indígenas De Guatemala”, en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, núm.33, Madrid: UNED, pp. 255-286.

LÓPEZ, Lorenzo (1974 [1858]), 1858. *Estadística General de la República de El Salvador*. San Salvador, Ministerio de Educación.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Karla M. (2006). *El Nahualismo en la Narrativa Oral del Municipio de Nahuizalco, departamento de Sonsonate*. Tesis de Licenciatura en Letras, El Salvador, Universidad De El Salvador (UES).

LÓPEZ MÉJÍA VELÁSQUEZ, Eugenia (2017). *Pueblos de indios, de ladinos y de mulatos de San Salvador y Sonsonate en tiempos de reformas y transiciones políticas (1737-1841)*. Tesis de Doctorado. México, COLMICH.

LÖTSCHERT, Wilhelm (1953). “La Sabana de Morros de El Salvador. Con una vista de conjunto sobre las formas de vegetación del país”, en *Comunicaciones*, Instituto Tropical de Investigaciones Científicas de El Salvador, 2 (5-6). pp. 122-128.

LORENTE FERNÁNDEZ, David (2012). “El «frío» y el «calor» en el sistema médico nahua de la Sierra de Texcoco. Una aproximación”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, pp. 243-266.

LORENTE FERNÁNDEZ, David (2015). “Medicina Indígena y Males Infantiles Entre los Nahuas de Texcoco: Pérdida de la Guía, Caída de Mollera, Tricia y Mal de Ojo”, en *Anales de Antropología*, núm. 49-II, pp. 101-148.

LORENTE FERNÁNDEZ, David (2020). *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina Nahua en la Sierra de Texcoco*. Ciudad de México: Artes de México.

LOVELAND, Franklin (1976). “Tapirs and Manatees: Cosmological Categories and Social Processes among Rama Indians of Eastern Nicaragua”, en Helms M. y Loveland, F. (eds.). *Frontier Adaptations in Lower Central America*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, pp.67-82.

LUJAN MUÑOZ, Luis y TOLEDO PALOMO, Ricardo (1986). *Jícaras y guacales en la cultura mesoamericana*, Colección Tierra Adentro 5. Guatemala: Subcentro Regional de Artesanías y Artes Populares.

LUMHOLTZ, Carl (2011) [1903]. *Unknown Mexico: A Record of Five Years' Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre*, Vol 1, Cambridge: Cambridge University Press.

LUTZ, Christopher H. (2001). “Un científico sueco en Centroamérica: Carl Vilhelm Hartman (1862 - 1941)”, en *Mesoamérica*, vol. 41, pp.138-145.

MADER, Elke (2008). *Anthropologie der Mythen*. Wien: Facultas-WUV.

MAFFIE, James (2014). *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado.

MAGAZINE, Roger (2015). *El pueblo es como una rueda. Hace un replanteamiento de los cargos, la familia y la necesidad en el altiplano de México*. Ciudad de México: Universidad iberoamericana.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.

MALINOWSKI, Bronislaw (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe: The Free Press.

MARGERIE PEÑA, Enrique (1998). *El Mito Del Diluvio en la Tradición Oral Indoamericana*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.

MARROQUÍN, Alejandro D. (1959). *Panchimalco: investigación sociológica*. San Salvador: Editorial Universitaria.

MARTÍNEZ, Oscar (2016). *Una Historia de Violencia. Vivir y morir en Centroamérica*. México: Penguin Random House.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2006a). "El tonalli y el calor vital: algunas precisiones", en *Anales de Antropología*, vol.40, núm.2, pp. 117-151.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2006b). "El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica", en *Cuicuico*, vol. 13, núm. 38, pp. 177-199.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2011). *El nahualismo*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2016). "Los dioses no entienden las metáforas: realidad y representación en Mesoamérica", en *Anales de Antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 50, núm. 1, enero-junio de 2016, pp. 3-23. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.antro.2015.07.001>, consultado el 05 de julio de 2020.

MARTÍNEZ RAMÍREZ, Isabel (2020). *Teoría etnográfica. Crónica sobre la antropología rarámuri*. México: UNAM-IIH.

MARTÍN HERNÁNDEZ, Inmaculada (2014). *El trauma de 1932 en la narrativa de El Salvador*. Tesis de Doctorado en Literatura, España, Universidad Complutense de Madrid.

MATEOS SEGOVIA, Elizabeth (2015). "Venado-serpiente y monte", en *Artes de México. La búsqueda del Venado*, núm. 117, julio, pp.40-45.

MATEOS SEGOVIA, Elizabeth (2019). *Geografía Nahua a través de la Mitología y Ritualidad en Siete Comunidades de San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla*. Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México: ENAH.

MATTHEW, Laura y ROMERO, Sergio (2012). "Nahuatl and Pipil in Colonial Guatemala: A Central American Counterpoint", en *Ethnohistory*, vol. 59, núm. 4, pp. 765-783.

McCOLE, John (2018). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.

MELGAR BRIZUELA, Luis (2007). *Orality de El Salvador: antología de narrativa oral popular*. San Salvador: Universidad de El Salvador.

MENDOZA, Rubén G. (2007). "The Divine Gourd Tree: Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica", en Richard Chacon y David Dye (eds.) *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, New York: Springer Press, pp. 400-443.

MÉNDEZ SÁNCHEZ, Juan (2013). *Cacería y Ritual: El Caso de los Nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, BUAP.

MÉNDEZ SÁNCHEZ, Juan (2016). *La disyuntiva del cazador nahua y el arte de la mimesis*. Tesis de Maestría, ENAH.

MÉNDEZ, Juan y ROMERO, Laura (2015). "El Canto de seducción y la cacería de temazate", en *Artes de México. La búsqueda del Venado*, núm. 117, julio, pp.36-39.

MEULENBERG, Irene R.M.M. (2011). *Calabashes and bottle gourds from Suriname A comparative research between Maroons and Amerindians, with a case-study in Konomerume, a Kari'na village*. Master Thesis, University of Leiden, Faculty of Archaeology.

MILANEZI, Gabriela (2016). "El Diablo en la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla", en *Dimensión Antropológica*, año 23, vol. 66, enero-abril, pp.38-63.

MILLÁN, Saúl (2014) "La mitología sexual: cacería y adulterio en la narrativa nahua contemporánea", en Dimitri Karadimas y Karine Tinat (coords.) *Sexo y Fe. Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*, México D.F.: El Colegio de México, pp. 205-219.

MILLÁN, Saúl (2019). "The domestication of souls. A comparative approach to Mesoamerican Shamanism", en *Social Analysis*, vol. 63, London, pp.64-82.

MIKKELSEN, Henrik H. (2016). "Chaosmology. Shamanism and personhood among the Bugkalot", en *Journal of Ethnographic Theory*; 6 (1), pp. 189–205

MOHAR BETANCOURT, Luz María (2004). *Códice Mapa Quinatzin: justicia y derechos humanos en el México antiguo*, México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, CIESAS.

MONAGHAN, John (1995). *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec sociality*. Norman: University of Oklahoma Press

MONTES, Segundo (1979). *El Compadrazgo. Una estructura de Poder en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores.

MORTON, Timothy (2017). "Timothy Morton in Conversation with Verso books", disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=1AEy2KmHwh0&t=322s>, publicado el 27 sept. 2017, consultado el 04 de septiembre de 2018.

MÜNCH GALINDO, Guido (1994). *Etnología del istmo veracruzano*. México, D.F.: UNAM.

NADER, Laura (2013). *Culture and Dignity: Dialogues Between the Middle East and the West*. Chichester: Wiley-Blackwell.

NAVARRETE CACÉRES, Carlos (1976). "Algunas influencias mexicanas en el área maya meridional durante el posclásico tardío", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm.12, pp. 345-382.

NAVARRETE, Federico (2004). "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos", en Virginia Guedea (coord.). *El historiador frente a la historia*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 29-52.

NAVARRETE, Federico (2018). *Historias Mexicanas*, CDMX: Turner.

NAVARRETE, Federico (2019). "El Lugar de las Siete Cuevas", en *Revista de la Universidad de México*, núm.1, febrero, pp.79-86.

NEURATH, Johannes (2002). *Las fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México D.F.: INAH.

NEURATH, Johannes (2005a). "Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos", en *Relaciones 101*, vol. 24, Zamora: COLMICH, pp. 23 -50.

NEURATH, Johannes (2005b). "Reseña: *Mockeries and Metamorphoses of an Aztec God. Tezcatlipoca, "Lord of the Smoking Mirror"* by Guilhem Olivier", en *Historia Mexicana*, vol. 54, núm. 3 (enero-marzo), El Colegio de México, pp. 908-913.

NEURATH, Johannes (2008a). "Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación", en *Journal de la Société des américanistes*, 94-1, pp. 251-283, disponible en <http://journals.openedition.org/jsa/9873>, consultado el 04 de septiembre de 2018.

NEURATH, Johannes (2008b). "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar", en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, pp. 23-56.

NEURATH, Johannes (2008c). "Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza", en *Cuicuilco*, vol.15, núm. 42, pp. 29-44.

NEURATH, Johannes (2008d). "Introducción", en Johannes Neurath (coord.) *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, FCE, CONACULTA, pp.9-29.

NEURATH, Johannes (2011). "Vecinos, Gente y Ancestros: Ambivalencias de los Conceptos de Vida y Personas entre los Huicholes", Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.) *La Noción de Vida en Mesoamérica*, México: UNAM, pp.205-229.

NEURATH, Johannes (2012). "La dialéctica de la ilustración antropológica: mitología huichola como crítica de la modernidad", en Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (eds.) *Modernidades indígenas*, pp. 21-36.

NEURATH, Johannes (2013a). *La Vida de los Imágenes. Arte Huichol*. México, DF: Artes de México, CONACULTA.

NEURATH, Johannes (2013b) "Lo dado y lo soñado. Rupturas ontológicas", en "La humanidad compartida", C. Bonfiglioli, I.Martínez, A. Fujigaki (eds.), disponible en línea: http://www.iaa.unam.mx/images/difusion/Taller_Signos_de_Mesoamerica/lecturas/Neurath-LoDadoYloSonado.pdf, consultado el 04 de septiembre de 2018.

NEURATH, Johannes (2015). "Shifting Ontologies in Huichol Ritual and Art", en *Anthropology and Humanism*, vol. 40, núm 1, pp. 58–71.

NEURATH, Johannes (2016). "El sacrificio de un cuchillo de sacrificio", en *Revista De Antropología*, vol. 59, núm.1, pp. 73-107. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124263>, consultado el 05 de septiembre de 2018.

NEURATH, Johannes (2017). "Ser más que uno", en *Revista de la Universidad de México*, Identidad, dossier, septiembre, pp. 34-41.

NEURATH, Johannes (2019). "Ritual und inhomogene Raum-Zeit-Konzeption in Mesoamerika", en Eveline Dürr y Henry Kammler (eds.), *Einführung in die Ethnologie Mesoamerikas. Ein Handbuch zu den indigenen Kulturen*. Münster: Waxmann, pp. 274-282.

NOWOTNY, Karl. (1961) *Tlacuilolli. Die Mexikanischen Bilderhandschriften Stil und Inhalt Mit einem Katalog der Codex-Borgia-Gruppe*, Berlin, Verlag Gebr. Mann.

OLIVIER, Guilhem (2003). *Mockeries and Metamorphoses of an Aztec God: Tezcatlipoca, "lord of the Smoking Mirror"*. Denver: University Press of Colorado.

OLIVIER, Guilhem (2005). "Tlantepuzilama: Las Peligrosas Andanzas de Una Deidad con Dientes de Cobre en Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, pp. 245–71.

OLIVIER, Guilhem (2010). "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas", en Leonardo López Luján y Guihelm Olivier (coord.). *El Sacrificio Humano En La Tradición Religiosa Mesoamericana*, UNAM: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.453-482.

OLIVIER, Guilhem (2014). "Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 47, pp. 121-168.

OLIVIER, Guilhem (2015). *Cacería, Sacrificio y Poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoátl, "Serpiente de Nube"*, México: Fondo de Cultura Económica.

OLIVIER Guilhem y NEURATH, Johannes (2017) "Introducción", en *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, pp.11-25.

OLSON BRUHNS, Karen y AMAROLI, Paul (2009). "An Early Postclassic Round Structure at Cihuatán, El Salvador", en *Arqueología Iberoamericana*, 2, pp.35-45.

OROBITG CANAL, Gemma (2016). "La vie des maracas: Réflexions autour d'un instrument rituel chez les Indiens pumé du Venezuela", en *Rev. Antropol. São Paulo*, online, 59(1), abril, pp. 180-200.

ORDOÑEZ VALLE, Georgina Sulamita y CAMPOS MORÁN, Saúl (2019). *Cosmovisión e identidad de las cofradías de Izalco y su relación con las condiciones socioeconómicas de sus participantes*. San Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador.

OSBORNE, de Jongh Lilly (1965). *Indian crafts of Guatemala and El Salvador*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

OVERING, Joanna y RAPPAPORT, Nigel (2000). *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. New York: Routledge.

OVERING, Joanna (2004). "The Grotesque Landscape of Mythic "Before Time"; the Folly Society in "today time": an egalitarian aesthetics of human existence", en Ernst Halbermayr y Elke Mader (eds.). *Kultur, Raum. Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*. Wien/Frankfurt: Brandes & Apsel, pp. 71-92.

OVERING, Joanna (2006). "The Backlash to Decolonizing Intellectuality", en *Anthropology and Humanism*, vol. 31, issue 1, pp 11–40.

PACHECO BRIBIESCA, Ricardo Claudio (2016). *La Navegación del Tambor y el Vuelo de los Niños: Complejidad Ritual Huichol*. Tesis de Doctorado en Antropología, México, UNAM.

PALOMO, Benjamin (1997). *Hablan los nahuales*. San Salvador: Talleres Graficos UCA.

PAZ, Octavio (2001) *Das Vorrecht des Auges. Über Kunst und Künstler*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

PÉREZ TÉLLEZ, Iván (2015). "La obscuridad necesaria en el chamanismo nahua", en *Artes de México: Chamanismo*, núm. 118, pp.54-61.

PÉREZ TÉLLEZ, Iván (2017). *El inframundo nahua a través de su narrativa*. México: INAH.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz (2012). "Bon chefes, mas chefes, chefoes: elementos de filosofía política ameríndia", en *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 54, núm. 2, pp. 857-883, disponible en línea: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39649>, consultado el 10 de septiembre de 2017.

PINA-CABRAL, João de (2017). *World. An Anthropological Examination*. Chicago: Hau Books.

PINEDA VIDES, Gonzalo David (2017). *Identidades Culturales en Nahuizalco expresadas en relatos orales sobre San Juan Bautista y La Virgen Del Rosario*. Tesis De Licenciatura, El Salvador, Universidad De El Salvador (UES).

PITARCH, Pedro (1996). *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

PITARCH, Pedro (2013a). *La Cara Oculta del Pliegue. Antropología Indígena*. Artes de México, CONACULTA.

PITARCH, Pedro (2013b). *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México, D.F.: Artes de México.

PITARCH, Pedro y KELLY, José Antonio (2020). "Introducción: Seis posibles cualidades de una etnografía experimental mesoamericana", en Pedro Pitarch (coord.) *Ensayos de etnografía teórica. Mesoamérica*. Madrid: Nola Editores, pp. 7-29.

PITROU, Perig (2011). "El papel de "Aquel que hace vivir" en las prácticas sacrificiales de la sierra mixe de Oaxaca", en *La noción de Vida en Mesoamérica*, México: UNAM, pp. 119-154.

PITROU, Perig (2012). "Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique)", en *L'Homme*, 202, pp. 77-111.

PITROU, Perig (2013). "Justice et agentivité distribuée chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)", en *Ateliers d'anthropologie* [online], 39, URL: <http://journals.openedition.org/ateliers/9475>; consultado el 07 de enero 2021.

PITROU, Perig (2014) "Le comptage rituel en Mésoamérique comme dispositif de mise en relation", en *ethnographiques*, 29, disponible en: <http://ethnographiques.org/2014/Pitrou>, consultado el 06 de septiembre 2020.

PITROU, Perig (2016a). "Êtres vivants/artefacts, processus vitaux/processus techniques: remarques à propos d'un cadran analytique", en *Les actes de colloques du musée du quai*

Branly Jacques Chirac. URL: <http://journals.openedition.org/actesbranly/653>, consultado el 10 de julio de 2020.

PITROU, Perig (2016b). "Processus, configurations agentives et cosmobiopolitique", *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac*, 6, URL: <http://journals.openedition.org/actesbranly/677>, consultado el 06 novembre 2020.

PHARAO HANSEN, Magnus (2014). "The East-West split in Nahuan Dialectology: Reviewing the Evidence and Consolidating the Grouping", paper presented at the Friends of Uto-Aztecan Workshop, at the Universidad Autónoma de Nayarit, Tepic, Nayarit, June 20th, pp.1-24.

POLÍTICA NACIONAL DE SALUD DE PUEBLOS INDÍGENAS, Ministerio de Salud, San Salvador, El Salvador, en *Diario Oficial*, núm. 110, Tomo 419 de fecha 15 de junio de 2018.

POVINELLI, Elizabeth (1995). "Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor", en *American Anthropologist*, New Series, vol. 97, núm. 3, sep., pp. 505-518.

PREUSS, Konrad Th. (1968). *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss, Elsa Ziehm* (Hrsg). Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen. Berlín: Gebrüder Mann Verlag.

PRICE, Sally (1982). "When is a Calabash not a Calabash?", en *New West Indian Guide*, 56(1/2), 69-82. Recuperado de www.jstor.org/stable/41849062, 27 de diciembre de 2018.

PUEBLOS INDÍGENAS, CONCULTURA, BANCO MUNDIAL, (2003). *Perfil de Pueblos Indígenas*, San Salvador, El Salvador.

PULQUE MORÁN, José (2018). "Fases de luna recomendadas para siembra de Maíz y Yuca", Vídeos FUNDESYRAM, publicado el 7 feb 2018, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=6DBONNg97rg>, consultado el 7 de noviembre 2019.

QUESTA, Alessandro (2018). "Visible dancers and invisible hunters. Divination, Dancing and Masking among the highland Nawa of Eastern Mexico", en Pedro Pitarch y J.A. Kelly (eds.) *The Culture of Invention in the Americas*. Cambridge: Sean Kingston Publishing.

QUESTA, Alessandro y NEURATH, Johannes (2018). "Rostros de otros Mundos", en *Artes de México: Máscaras. Rostros de la Alteridad*, núm. 128, pp.9-18

QUINTANILLA VILLEGAS, Miguel A. (2018). *Ordenanzas de Pueblos Indígenas, apreciaciones de los actores locales en El Salvador*. San Salvador: Universidad Andrés Bello.

RAMÍREZ, José (2000). "Pilsintektli. El pequeño dueño del maíz" en Amparo Sevilla (comp.). *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*. México, D.F.: Conaculta/CNDCR/Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, pp. 191-202.

RAMÍREZ VÁSQUEZ, Genaro (2013a). *El Arco*. [Entrada en Facebook, mayo 13, 11:48], recuperado de <https://www.facebook.com/notes/genaro-ramirez-vasquez/el-arco/193809744103800/>.

RAMÍREZ VÁSQUEZ, Genaro (2013b). *El Cerro el Uxtukal*. [Entrada en Facebook, mayo 13, 11:48], recuperado de <https://www.facebook.com/notes/genaro-ramirez-vasquez/el-cerro-el-uxtukal/193809824103792/>.

REYES GARCÍA, Luis y CHRISTENSEN, Dieter (1976). *Der Ring aus Tlalocan, Mythen und Gebete, Lieder und Erzählungen der heutigen Nahuas in Veracruz und Puebla, Mexiko*. Berlin: Gebrüder Mann.

REYES VALDEZ, Jorge Antonio (2015). *The Perpetual Return of the Ancestors. An ethnographic account of the Southern Tepehuan of Mexico and their Deities*. Tesis de Doctorado, University of St Andrews.

REYNOSO RÁBAGO, Alfonso (2006). *El cielo estrellado de los mitos maseuales: la cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

REYNOSO RÁBAGO, Alfonso (2012). "La transición naturaleza - cultura en el mito nahua de Sentiopil", en *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*, Universidade da Coruña (España / Spain), pp. 623-632

RÍOS MENDOZA, Bruma (2010). *Danza y vida: una etnografía de las danzas devocionales en San Miguel Tzinacapan*, tesis de maestría. México D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

ROBLERO MORALES, Marin (2008). "La relación hombre-naturaleza entre los lacandones de Nahá, Ocosingo, Chiapas" en *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, año 6, vol. VI, núm. 1, Tuxtla Gutiérrez: CESMECA, pp. 125-140.

RODRÍGUEZ-HERRERA, América (2007), "Agua e identidad étnica en Izalco, República de El Salvador" en *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 4, núm.2, pp. 83-103. Recuperado a partir de <http://revista-asyd.mx/index.php/asyd/article/view/1061>.

RODRIGUES LOPES, Gabriel (2020), "Lapigados: la diferencia como antídoto al cautiverio de lo Uno", en *Etnográfica*, vol. 24, núm.2, consultado el 05 agosto 2020, <http://journals.openedition.org/etnografica/9188>

ROMERO LÓPEZ, Laura (2006). *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz*, Puebla. México: INAH-CONACULTA.

ROMERO LÓPEZ, Laura E. (2008). "La noción de persona. La cosmovisión de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla" en *Arqueología Mexicana*, núm. 91, pp. 62-66.

ROMERO LÓPEZ, Laura (2011). *Ser Humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla*. Tesis de Doctorado en Antropología, México, UNAM.

ROMERO LÓPEZ, Laura (2015). "La obscuridad, el silencio y la ausencia en Tlacotepec" en *Artes de México: Chamanismo*, núm. 118, pp.24-33.

ROMERO LÓPEZ, Laura (2020). "Niñez, transformación y consumo de maíz entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla", en *Trace*, 78, cemca, julio 2020, pp. 20-42

ROMERO REDONDO, Iván (2014), "Cemanahuatl: El Espacio Unívoco. Cosmovisión, Sueño y Muerte entre los Nahuas de la Sierra de Zongolica", en Catherine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando Mundos. Entrelazando Realidades. Cosmovisiones y Mitologías en el México Indígena*, México: INAH, pp.205-222.

ROMERO, Sergio F. y COSSICH VIELMAN, Margarita (2015). "El Título de Santa María Ixhuatán: un texto del siglo XVII en náhuatl centroamericano", en B. Arroyo, L. Méndez Salinas y L. Paiz (eds.), *XXVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2014*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp. 1231-1241.

RØNSBO, Henrik (2004). "This is not Culture!": The Effects of Ethnodiscourse and Ethnopolitics in El Salvador", en Aldo Lauria-Santiago y Binford, Leigh (eds.) *Landscapes of Struggle: Politics, Society, and Community in El Salvador*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 211-225.

RÖSSLER, Reto; SPARENBERG, Tim; WEBER, Phillip (2016). "Kosmos & Kontingenz.Eine Gegengeschichte", en Reto Rössler, Tim Sparenberg, Philipp Weber (eds.) *Kosmos & Kontingenz : Eine Gegengeschichte*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag; 2016, pp.9-23.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1988 [1629]). *Tratado de las supersticiones, y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueve Espana*. México: SEP.

SANDSTROM, Alan R. (2005). "The Cave-Pyramid Complex among the Contemporary nawa of Northern Veracruz", en J. E. Brady y K. M. Prufer (eds.), *In the Maw of the Earth: Mesoamerican Ritual Cave Use*, Austin: University of Texas Press, pp.35-68.

SANSI, Roger (2015). *Art, Anthropology and the Gift*. London: Bloomsbury

SANTOS-GRANERO, Fernando (2009). "Introduction: Amerindian Constructional Views of the World", en Santos-Granero, Fernando (ed.) *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, pp.1-29.

SCHMIDT, Jara (2018). "Ich, der „Barbar“? Zur pikaresken Erzählmaske in Feridun Zaimoglus German Amok (2002)", en Ozil, Şeyda, Hofmann, Michael, Laut, Jens Peter, Dayioğlu-Yücel, Yasemin y Zierau, Cornelia (eds.), *Türkisch-Deutsche Studien Jahrbuch 2017. Tradition und Moderne in Bewegung*, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 61-82.

SCHULTZE-JENA, Leonhard (1935). *Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador*. Jena: Gustav Fischer Verlag.

SCHULTZE-JENA, Leonhard (1958). "Nacimiento de los tlaloque", en *Archivos Nahuas*, núm. 1, Fasc. 2, pp.190-212.

SCHULTZE-JENA, Leonhard (1977). *Mitos y Leyendas de los Pipiles de Izalco*. [trad. por Gloria Menjívar Rieken y Armida Parada Fortín]. San Salvador: Cuscatlan. (Obra original publicada en 1935).

SCHULTZE-JENA, Leonhard (2010). *INDIANA II. Mitos en la Lengua Materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador*, (traducción e interpretación por Rafael Lara-Martínez), San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco. (Obra original publicada en 1935).

SCHUMANN, Otto (1964). "El origen del mundo: un cuento maya-itza" en *Tlalocan*, México: UNAM, vol. 4, núm. 4, pp.351-352.

SCOTT, Michael W. (2013), "Book review: truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination", en *Religion and Society: Advances in Research*, vol. 4, núm.1. pp. 217-221.

SEAGER, William (2020) *The Routledge Handbook of Panpsychism*. London: Routledge.

SÉJOURNÉ, Laurette (1962). *El Universo de Quetzalcoatl*. México: FCE.

SEVERI, Carlo (1996). *La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

SEVERI, Carlo (2009). "L'univers des arts de la mémoire: Anthropologie d'un artefact mental", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64e année(2),pp. 463-497, disponible en línea: <https://doi.org/10.3917/anna.642.0463>, consultado el 7 de agosto 2020.

SEVERI, Carlo y LAGROU, Elsje (2013). "Introdução", en Severi, Carlo y Lagrou, Elsje (orgs.) *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na artes indígena*, Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 11-24.

SEVERI, Carlo (2015). *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*. Chicago: HAU Books.

SEVERI, Carlo (2017). *Capturing Imagination. A proposal for an Anthropology of Thought*. Chicago: HAU Books.

SPRAJC, Iván (1996). *Venus, lluvia y maíz: Simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*. México, INAH.

STEINMETZ, George (2007). *The Devil's Handwriting: Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

STENGERS, Isabelle (2008). *Spekulativer Konstruktivismus*. Berlin: Merve Verlag.

STENGERS, Isabelle (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

- STENGERS, Isabelle (2014). “La propuesta cosmopolítica”, en *Revista Pléyade*, núm 14, julio-diciembre, pp.17-41.
- STENGERS, Isabelle (2015[2009]). *In Catastrophic Times. Resisting the Coming Barbarism*. London: Open Humanities Press.
- STENGERS, Isabelle y PIGNARRE, Philippe (2017). *La Brujería capitalista. Prácticas para prevenirla y conjurarla*. Buenos Aires: Hekht Colección.
- STOLLER, Paul (1989). *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- STOLLER, Paul (2014). *Yaya’s Story: The Quest for Well-Being in the World*. Chicago: University of Chicago Press.
- STOLLER, Paul (2017). “Storytelling, Rouch and the Anthropological Future”, en *Journal des africanistes*, vol. 87, núm.1/2, <http://journals.openedition.org/africanistes/5891>, consultado el 10 de noviembre de 2019.
- STONE, Doris (1949). “Los grupos mexicanos en la América Central y su importancia”, en *Antropología e Historia de Guatemala*, vol.1, núm. 1, pp. 43-49.
- STRATHERN, Marylin (1980). “No nature, no culture: the Hagen case”, en C. MacCormack y M. Strathern (eds.) *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University, pp 174-222.
- STRATHERN, Marylin (2013). *Learning to see in Melanesia*. Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, 1993–2008. Manchester: HAU Masterclass Series.
- STRESSER PÉAN, Guy (2012 [2005]). *El Sol-Dios y Cristo: La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México D.F.: FCE.
- SZTUTMAN, Renato (2019). “Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers”, en *Mundo Amazónico*, vol. 10, núm 1, disponible en línea: <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.74098>, consultado el 10 de agosto de 2019.
- TAGGART, James M. (1983). *Nahuat Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- TAJTAKETZA PAL IITZALKU. Narradores en náhuat. Ynés Masin y otros (2012). Edición en línea: Alan R. King, disponible en: <http://tushik.org/category/nawat/lectura-nawat>, consultado el 8 de febrero 2018.
- TAUSSIG, Michael (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

TAUSSIG, Michael (2010[1980]). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University North Carolina Press

TAYLOR, Anne-Christine (1996). "The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, núm. 2, pp. 201-215.

TERMER, Franz (1936). "Die Bedeutung der Pipiles für die Kulturgestaltung in Guatemala. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie des nördlichen Mittelamerikas", en *Baessler-Archiv*, 19, Berlin, pp. 108-113.

TERRACIANO, Kevin (2004). *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Nudzahui History, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.

TESTARD, Juliette (2017). "Arqueología, fuentes etnohistóricas y retóricas de legitimización: un ensayo reflexivo sobre los olmecas xicalancas", en *Anales de Antropología*, vol. 51, núm. 2, julio-diciembre, pp.142-153.

TITAJAKEZAKAN. *Hablando a través del tiempo: inventario de la tradición oral de Santo Domingo de Guzmán* (2018). San Salvador: Ministerio de Cultura.

TILLEY, Virginia (2005). *Seeing Indians: a study of race, nation, and power in El Salvador*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

THOMPSON, Eric S. (1939) "The Moon Goddess in Middle America with Notes on Related Deities", en *Contributions to American Anthropology and History*, vol. 5 (29), pp.121-173.

TORQUEMADA, Fray Juan de (1969[1615]). *Monarquía Indiana*. Biblioteca Porrúa, vols. 41-43, México: Porrúa, S.A.

TOUS, Meritxell (2011). "Cacao y encomienda en la Alcaldía Mayor de Sonsonate, siglo XVI", en *Anuario de Estudios Americanos*, 68, 2, julio-diciembre, Sevilla (España), pp. 513-537.

TREJO BARRIENTOS, Leopoldo (2017). "Pasado y presente de un dios de lluvia y de sol. Herejías en torno a Nanahuatl", en Eduardo Matas Moctezuma y Ángela Ochoa (coord.). *Del saber ha hecho su razón de ser...Homenaje a Alfredo López Austin*, Ciudad de México: Secretaría de Cultura, INAH, UNAM, pp.141-158.

TSING LOWENHAUPT, Anna (2014). "Strathern beyond the Human: Testimony of a Spore", en *Theory, Culture & Society*, vol. 31, núm. 2/3, pp. 221-241.

TSING LOWENHAUPT, Anna (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

TURNER, Victor (2005[1969]). *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

VALDERRAMA ROUY, Pablo y PERALTA GONZÁLEZ, Elizabeth (2014), "El camindo de los difuntos: percepciones, ideas o nociones acerca de la muerte mediante los ritos funerarios", en Catherine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando Mundos. Entrelazando Realidades. Cosmovisiones y Mitologías en el México Indígena*, México: INAH, pp.161-204.

VALDOVINOS, Margarita (2009) "Acción ritual y reflexividad en el mitote cora (México)", en *Indiana*, vol. 26, pp. 61-78.

VALDOVINOS, Margarita (2013). "Las dinámicas de clasificación y exposición de las colecciones etnográficas en el Museo Etnológico de Berlín a través de algunos ejemplos americanos", en *Journal de la société des américanistes*, vol. 99, núm. 2 | pp. 165-196.

VALDOVINOS, Margarita (2019). *El canto de la Chicharra y el encantamiento del mundo*. Ciudad de México: UNAM.

VAN GENNEP, Arnold (2005[1909]). *Übergangsriten*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

VELAZQUEZ GALINDO, Yuribia (2017). "Cuerpo interdependiente. Un acercamiento a la teoría nahua sobre el cuerpo y las emociones", en Vicente Torres y Víctor Anguiano (coords.) *Recuperando la Vida. Etnografías de sanación en Perú y México*. Lima: Rios Profundos Editores, pp.17-32.

VILAÇA, Aparecida (2016). *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press.

VILLATORO CONTRERAS, Iván A. (2017). *Simbolismo e identidad: el ritual mortuorio entre los cofrades del municipio de Panchimalco, 2014-2016*. Tesis de Licenciatura en Antropología Sociocultural, El Salvador, UES.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2007). "The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian spirits", en *Inner Asia*, vol.9, issue 2, pp. 13–33.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2008). "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica", en QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 79-124.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2013). *La Mirada del Jaguar. Introducción al Perspectivismo Amerindio*. Entrevistas. Buenos Aires: Tinta Limón.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2016). "Metaphysics as mythophysics, or, why I have always been an anthropologist", en Pierre Charbonnier, Gildas Salmon y Peter Skafish (eds.). *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*, Lanham: Rowman & Littlefield International, pp. 415-465.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo y DANOWSKI, Daniela (2016). *In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende*. Berlin: Matthes und Seitz Berlin.

WAGNER, Roy (1978). *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Ithaca: Cornell University Press.

WAGNER, Roy (1981). *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

WAGNER, Roy (2001). "Condensed mapping: Myth and the Holding of Space/Space and the Holding of Myth", en A. Rumsey y J. Weiner (eds.), *Emplaced Myth: Space, Narrative and Knowledge in Papua New Guinea and Aboriginal Australia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp.71-78.

WAGNER, Roy (2010). "Foreword", en Pedro Pitarch (autor). *The Jaguar and the Priest. An Ethnography of Tzeltal Souls*. Austin: University of Texas Press, pp. xi-xvii.

WAGNER, Roy (2012). "Figure-ground reversal among the Barok", en *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, núm. 1, pp. 535-542.

WATSON, Matthew C. (2005). *History- and Community Thinking in Nahuilingo, El Salvador*. Tesis de maestría, EE.UU.: University of Florida.

WEBER, Friedrich (1976). "Para la arqueología de El Salvador", en *La Universidad*, enero-febrero, San Salvador, pp. 72-91.

WISDOM, Charles (1940). *The Chorti Indians of Guatemala*. Chicago: University of Chicago Press.

WHITE, Alistair (1999). *El Salvador*. San Salvador: UCA Editores.

WHITEHEAD, Neil L. y Wright Robin (2004). "Introduction", en Neil L. Whitehead y Robin Wright (eds.) *Darkness & Secrecy - The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Durham: Duke University Press, pp.1-20.

WÖRRLE, Bernhard (1999). *De la cocina a la brujería: la sal entre indígenas y mestizos en América Latina*, Quito: Abya-Yala.

YOUNG, Jekaterina (2009) *Sergei Dovlatov and His Narrative Masks*. Evanston: Northwestern University Press.